

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

ARCHIVIO DEI FILOSOFI DEL RINASCIMENTO

GALLERIA DELL'ACCADEMIA COSENTINA

PARTE SECONDA

a cura di
SANDRA PLASTINA



ISBN 978-88-97828-05-1



ROMA
ILIESI CNR
2016

Copyright © 2016 ILIESI-CNR

[Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee.](#)

Tutti i diritti sono riservati.

GALLERIA DELL'ACCADEMIA COSENTINA

Presentazione (di Sandra Plastina)

Schede pubblicate:

- [Tideo Acciarini](#) (1430/1440 – dopo il 1498), di Stefania Di Mare
- [Gabriele Barrio](#) (prima deca del 1500-dopo il 1578), di Benedetto Clausi
- [Realdo Colombo](#) (ca. 1510/1520-1559), di Valentina Bellantone
- [Vittoria Colonna](#) (1490-1547), di Sandra Plastina
- [Aelia Laelia Crispis](#), di Carmela Giacobini
- [Isabella D'Este](#) (1474-1539), di Serena Paola Mazza
- [Giacchino da Fiore](#) (ca. 1135-1202), di Luca Parisoli
- [Valentino Gentile](#) (ca. 1515-1566), di Francesco G. Sacco
- [Giulio Iasolino](#) (ca. 1538-1622), di Emilio Sergio
- [Vincenzo Maggi](#) (1498-1564), di Stefania Di Mare
- [Giacomo Antonio Marta](#) (1559-1629), di Federico Roggero
- [Coriolano Martirano](#) (1503-1555), di Carlo Fanelli
- [Bernardino Ochino](#) (1487-1565), di Viviana Strangis
- [Giulia Orsini jr](#) (ca. 1550 – 1609), di Emilio Sergio
- [Annibale Rosselli](#) (1525-1592), di Daniele Rosselli
- [Tiberio Rosselli](#) (ca. 1480-1550), di Daniele Rosselli
- [Nicola Salerno](#) (ca. 1490-dopo il 1536), di Stefania Di Mare
- [Pietro Antonio Sanseverino](#) (ca. 1490/1495-1559), di Francesca Pugliese
- [Andrea Vesalio](#) (1514-1564), di Valentina Bellantone

GALLERIA DELL'ACCADEMIA COSENTINA

Presentazione

DI SANDRA PLASTINA

Sin dalla comparsa del primo volume della *Galleria dell'Accademia Cosentina – Archivio dei filosofi del Rinascimento*, nel 2014, Eugenio Canone ha ben creduto di aggiungere al titolo principale dell'opera (nata come una "Galleria" di ritratti, di voci biografiche) un sottotitolo esplicativo, che rinviasse in primo luogo all'idea di un archivio, di un *repository*, di un *data-base* e, non secondariamente, all'ampiezza storico-geografica, in termini di bio-bibliografia intellettuale, che il progetto andava già dimostrando in non poche voci contenute nel primo volume.

Questo secondo volume mantiene gli impegni presi nel corso della pubblicazione delle prime ventiquattro voci, a partire dai requisiti scientifico-editoriali relativi alla scelta di ciascuna delle nuove schede biografiche (diciannove in tutto) inserite nel secondo volume. Da una parte, occorre continuare il lavoro intrapreso nel 2014 – quello, cioè, di fornire, in un quadro scientificamente rigoroso e filologicamente aggiornato (alimentato dalle più recenti ricerche in corso), una "galleria" dei principali protagonisti della storia delle istituzioni culturali calabresi e del Mezzogiorno d'Italia tra la fine del XV secolo e la prima metà del XVII secolo. Dall'altra, incrociandosi le biografie di quegli autori (Telesio, Parrasio, Martirano, Casopero, Quattromani, Muti, Doni, Vecchietti, Franco, Lilio etc.) con il più largo contesto storico ed intellettuale del resto d'Italia e dell'Europa del Rinascimento, era inevitabile dover chiamare in causa e ricostruire anche le biografie di quella rete di uomini di lettere, pensatori, eruditi, uomini di scienza, patroni e personaggi politici che, compresi insieme in un *network* unitario, compongono il variegato e affascinante paesaggio di quella che sarà chiamata, a tempo debito, *respublica literaria*.

Nel presente volume si trovano voci e ritratti differenti: figure come Tideo Acciarini piceno, maestro di Giano Parrasio e di molti altri intellettuali calabresi; poeti minori come Nicola Salerno, allievo del Parrasio e maestro di Giano Teseo Casopero; letterati, eruditi e pensatori di diversa fama, come Gabriele Barrio, Coriolano Martirano, Valentino Gentile, Annibale e Tiberio Rosselli; ma anche un autore del calibro di Gioacchino da Fiore, il cui lascito intellettuale è parte integrante del patrimonio della religiosità meridionale. Parimenti, si è data continuità alla ricostruzione del contesto scientifico e socio-culturale che lega i destini degli intellettuali calabresi alla storia d'Italia (tra Mantova, Roma, Bologna, Padova, Firenze, Siena, Pisa) e in particolare della Napoli cinque-secentesca: ecco perché compaiono, in volume, uomini e donne del Rinascimento come Vittoria Colonna, Isabella D'Este, Giulia Orsini jr, Vincenzo Maggi, Giacomo Antonio Marta, Bernardino Ochino, Pietro Antonio Sanseverino, Realdo Colombo, Andrea Vesalio e Giulio Iasolino. Una scheda speciale è stata dedicata ad un enigma bolognese, quello di *Aelia Laelia Crispis*, tema caro a Franco Bacchelli – tanto da volergli dedicare un volume, sedici anni or sono –, di recente ripreso, insieme all'edizione di alcuni frammenti poetici di Bernardino Telesio, nella monografia di Luca Irwin Fragale, *Microstoria e Araldica di Calabria Citeriore e di Cosenza* (Milano, The Writer, 2016).

L'auspicio di tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione di questa seconda parte della *Galleria dell'Accademia Cosentina* è quello di arricchire l'*Archivio Tommaso Campanella* di nuovi materiali, potenzialmente preziosi per tutti coloro che si avvicinano, per motivi di ricerca o di studio, alla storia delle idee e delle istituzioni scientifiche del Rinascimento europeo e della prima età moderna.

1430/1440

Tideo Acciarini nasce intorno a questo arco di tempo a Sant'Elpidio a Mare, rigogliosa cittadina situata alle pendici di una dorsale del subappennino marchigiano, tra le valli del fiume Tenna e del torrente Ete Morto.

La paternità dell'umanista marchigiano rimane ancora oggi controversa. Figlio di Matteo Nicolò, seguendo la ricostruzione fatta da Giuseppe Praga, o più verosimilmente di Antonio di Camarro, abitante della contrada di S. Martino, come testimonia la riforma consiliare elpidiense del 24 agosto 1455, la quale disponeva di eleggere «in magistrum scholarum magistrum Taddeum Antonii Camarri». Secondo quest'ultima fonte, dunque, l'Acciarini ricevette una formazione umanistica nello stesso ambiente familiare. Cfr. G. PRAGA, *Acciarini, Tideo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. 1 (1960); Archivio Storico Comunale di Sant'Elpidio a Mare (ASCSE), *Consilia*, A VI (1), f. 157r (si vedano anche i ff. 161v-162r, datati 30 settembre 1455, relativi alla lettera patente e all'accettazione dell'incarico; i ff. non numerati sono relativi all'8 dicembre 1457, data della conferma dell'insegnamento per l'anno successivo, e al 4 aprile 1458, data della richiesta della licenza di lasciare l'incarico). Cfr. anche R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *Scuole e maestri della Marca nei secoli XIV-XV*, in *Scuola e insegnamento*, Atti del XXXV Convegno di studi maceratesi (Abbazia di Fiastra, Tolentino), 13-14 novembre 1999, Macerata, Centro di Studi Storici Maceratesi, 2001, pp. 73-152, spec. pp. 141-143.

1458-1462

Dopo il giovanile esordio in patria nel circolo dei Piccolomini, a partire dal 1458, sotto la protezione di Silvio (1405-1464), principe di Monte Marciano, Tideo Acciarini è nominato a Pesaro *gramatice professor* con un contratto della durata di tre anni per l'insegnamento nelle scuole pubbliche del contado. Sono anni nei quali egli compone una raccolta di *Carmina* in lode di Alessandro (1409-1473), Battista (1446-1472) e Costanzo Sforza (1447-1483). La produzione dei *Carmina* ha suggerito agli studiosi l'ipotesi che l'Acciarini abbia svolto presso la corte degli Sforza il ruolo di precettore, sebbene l'assenza di una documentazione effettiva non consenta di avere conferme in merito – informazioni più certe si hanno sui nomi dei precettori Matteo Collenucci (1415-1470) e Martino Filetico (1430-1490).

La questione resta comunque aperta, se si considera la dichiarazione di Nicola Capponi, meglio noto come Cola Montano (prima metà del XV secolo-1482), offerta nella dolorosa *Confessione* di Firenze del 1481 che gli costò la vita a causa delle controversie aperte con la municipalità fiorentina. Il Capponi, ricostruendo gli avvenimenti politici salienti della sua vita, che lo videro al servizio dei più importanti signori dell'epoca, menziona Tideo Acciarini tra gli uditori delle sue lezioni durante il suo primo soggiorno milanese: «Di que' dì, giovai molto al signor Costanzo Sforza, come ben sanno Domenico Bargnani e Jacopo d'Adria, che allora trovavansi in Roma per quel signore; questo feci, parte per amore di Costanzo, che amai sempre da quando fui a Milano, al tempo del duca Francesco, dove *Tideo da Sanlupidio*, maestro dello stesso Costanzo, udiva le mie lezioni, e lo stesso Tideo ed Angelo d'Adria e Niccolò da Palude molti beneficj mi aveano fatti in casa del signor Costanzo, ove ero considerato come uno della famiglia dello stesso signore» (G. LORENZI, *Cola Montano. Studio storico*, Milano, Pio Istituto Tipografico, 1875, p. 64). La testimonianza del Montano, vissuto a Milano tra il 1462 e il 1466 sotto il ducato di Francesco Sforza (1401-1466), conferma comunque il rapporto esistente tra Costanzo Sforza e Tideo Acciarini, e fornisce una spia importante circa i suoi spostamenti e le attività di precettore e maestro di *studia humanitatis*.

Per le relazioni con i Piccolomini e il Nimira, si veda il codice S.1.1. conservato presso la Biblioteca Angelica di Roma, edito da E. NARDUCCI, *Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica*, Romae, 1893, pp. 438 sgg., in particolar modo l'epistola di Antonio Paoli "Tydeo suo". Sul rapporto con gli Sforza, si veda F. LO PARCO, *Tideo Acciarini umanista marchigiano del sec. XV con sei "Carmina" e un "Libellus" inediti*, «Annali dell'Istituto Tecnico G.B. Della Porta in Napoli», 24-25, 1917-1920; P. Parroni, *La cultura letteraria a Pesaro sotto i Malatesta e gli Sforza*, in *Pesaro tra Medioevo e Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1992, pp. 203-223. Circa la figura di Cola Montano, cfr. P. ORVIETO, *Capponi Nicola detto Cola Montano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, pp. 83-86.

1462-1480

L'intero profilo biografico di questa multiforme e inquieta figura di intellettuale umanista è stata ricostruita soprattutto tramite il ricordo estremamente caloroso e sincero che ne hanno dato i suoi allievi. Sulle date e sulle ragioni che lo videro peregrino tra i luoghi della Marca anconitana, il Regno di Napoli, la Dalmazia e la Calabria, restano non poche incertezze allorché, dopo il magistero in patria interrotto nell'aprile del 1458, le fonti documentarie non permettono di ricostruire in maniera sistematica l'itinerario dell'Elpidiense, tra Pesaro, Milano, Spalato, Zara, Ragusa, Napoli, Cosenza e Montesanto (Ascoli Piceno). La professione delle *humanae litterae*, tra il 1460 e il 1480, lo vide *magister* presso le scuole pubbliche di varie località della Dalmazia, per interessamento di Martino Nimira, dalmate di Arbe. Prima fra tutte Spalato, presumibilmente dal 1461 al 1462, dove l'umanista esercitò la sua professione in qualità di *praeceptor* e *rector*, contando tra i suoi allievi le personalità più illustri della corrente umanistica dalmata. Di particolare rilievo sono i membri del circolo umanistico spalatino, quali Marko Marulić (Marcus Marulus, 1450-1524) e Toma Niger (Thomas Niger, 1450-1532). Tideo fu anche amico dell'umanista sebenzano Juraj Šižgorić (Georgius Sisgoreus, 1440-1509/1510), noto per i suoi componimenti in latino, in particolare per il *De situ Illyriae et civitate Sibenici* dove viene messo in risalto il profondo legame con la propria terra. L'umanista elpidiense mantenne con il priore di Sebenico una relazione epistolare dopo avergli fatto visita personalmente nella sua città natale (F. LO PARCO, *Tideo Acciarini umanista marchigiano del secolo XV: il suo insegnamento in Dalmazia e le sue attinenze con gli Umanisti dalmati M. Marulo, G. Sisgoreo, E.L. Cervino con più altri dati nuovi, biografici e critici*, «Rendiconti dell'Istituto Marchigiano di Scienze, Lettere e Arti», 4, 1928, rist. Fabriano, 1929). A tutt'oggi non esiste uno studio sistematico che consenta di ricostruire dettagliatamente l'impatto e l'influenza che l'Acciarini ebbe sugli umanisti croati del XV secolo; sappiamo tuttavia con sufficiente certezza il rapporto di stima e di affetto che si instaurò tra questi ultimi e il maestro. A testimonianza di quanto detto v'è un epigramma di Juraj Šižgorić inviato all'Elpidiense, dal titolo *Ad Tydeum Acciarinum poetam*, nel quale l'autore augura al maestro che il viaggio da Spalato a Ragusa fosse privo di sfortunati eventi (si veda a tal proposito il contributo di S. GRACIOTTI, *Tideo Acciarini nella cornice del Rinascimento adriatico*, in *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia*, Atti del Convegno internazionale di Studi Maceratesi, Macerata, 21 ottobre 2011, Macerata, EUM, 2014). E Marko Marulić, primo poeta dalmata, definito il «Dante croato», ricorda che fu alunno di Tideo in *adolescencia* nonché suo allievo nell'apprendimento della lingua greca. Un ulteriore dato attestante i contatti avvenuti tra i due umanisti è offerto da Francesco Vitali, biografo del Marulić, il quale testimonia che quest'ultimo, come allievo dell'Acciarini *pene puer*, recitò un discorso dinanzi al doge Niccolò Marcello (1397-1474). Cfr. G. PAOLIN, *Marulo Marco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 71, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2008; F. LO PARCO, *Tideo Acciarini umanista marchigiano del secolo XV*, cit., pp. 15 e 21).

Circa le date di arrivo e il periodo di permanenza dell'Acciarini in terra dalmata gli studiosi non sono concordi: dal 1462 al 1472, seguendo la ricostruzione offerta da Lo Parco, il quale considera una breve sosta dell'umanista marchigiano a Zara nel 1475 (lo stesso Lo Parco ipotizza che il soggiorno di Acciarini si sia protratto fino al 1473, se si tiene presente la menzione del doge Marcello, che fu in carica per due anni, dal 1473 al 1474); dal 1469 al 1471 secondo la ricostruzione di Giuseppe Praga (v. *supra*). A Ragusa, dove risiedette per tre anni accademici, dal 1477 al 1480, Acciarini insegnò in *schola sponge* ai futuri umanisti Ivan Gučetić (Iohannes Guteus, 1451-1502), Ilija Crijević (Elias Lampridius Cervinus, 1463-1520), Karlo Pucić (Carolus

Puteus, 1458/1461-1522). Si tratta di un periodo nel quale a Ragusa domina un'aristocrazia cittadina che, seguendo il modello veneziano, edifica la sua ricchezza sui traffici mercantili con le aree interne dei Balcani, prospere di miniere d'argento. È in questo clima vivace che iniziano a formarsi le prime scuole avviate da umanisti di provenienza italiana, tra cui il più importante fu certamente l'Elpidiense. Tra i suoi allievi in territorio raguseo emerge sicuramente la personalità di Ilja Crijević, uno dei più pregevoli poeti latini dalmati dell'epoca. Già allievo di Pomponio Leto (1428-1498) presso l'Accademia Romana, l'umanista dalmata fu laureato poeta in Campidoglio appena ventiduenne nel 1484, grazie ai raggianti versi d'amore dedicati alla romana Flavia. Tra le sue composizioni più rilevanti ricordiamo una poesia dedicata alla sua città natale, *Ode in Ragusam*, nella quale è evidente la percezione di una continuità tra l'operato dell'Acciarini e quello del Crijević, nonché dell'eredità romana nella città adriatica. Cfr. al riguardo F. TATEO, *Leto, Pomponio*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Politica* (2013); nonché il sopra citato volume collettaneo *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia* (2014).

1480-1495

L'instancabile operosità dell'Acciarini, rivolta allo studio e al recupero della tradizione letteraria classica, lo vede *magister* in forma privata presso importanti patroni del Meridione d'Italia, come Girolamo (Geronimo) Sanseverino II principe di Bisignano (ca. 1448-ca. 1487) e Antonello Sanseverino (†1499) principe di Salerno. Intorno al 1481 Girolamo aprì la corte ai letterati, e tra essi giunse anche l'Acciarini. L'umanista marchigiano si occupò della formazione dei figli di Girolamo, in particolare di Bernardino, futuro III principe di Bisignano (1470-1516), consanguineo dell'altrettanto noto [Pietro Antonio Sanseverino](#) († 1559).

Le vicende dell'Acciarini al servizio dei Sanseverino di Bisignano e di quelli di Salerno si mescolano ineluttabilmente agli avvenimenti che lo videro protagonista della fondazione di una scuola di greco e di latino nella città dei Bruzii. La presenza di Tideo a Cosenza è confermata da una lettera che lo stesso umanista invia da Cosenza ad Agnolo (Angelo) Ambrogini detto Poliziano (1454-1494), nella quale si apprendono le origini marchigiane di Tideo, le circostanze dell'abbandono della corte dei Sanseverino e del successivo trasferimento a Cosenza, e la nuova familiarità acquisita a contatto con i giovani rampolli della *gens* cosentina (A. POLITIANI *Opera. Epistolarum lib. VII et Miscellaneorum centuriam unam complectens*, Sebastianum, Gryphius Germanus, Lugduni, 1528, vol. I, pp. 187-188, 199-200, in particolare si legga quanto segue: «Sum ego ex agro Piceno oriundus. Sed, fatis volentibus et novercante fortuna, in Brutiis Cosentiae profiteor. Et qui hactenus principum familiaritate sum usus, nunc, syderibus adversantibus, ludum aperui»)*. Come scrive Francesco Lo Parco, «sia per il tempo in cui visse e impartì il suo insegnamento, sia per le testimonianze che indirettamente ci porge qualche contemporaneo e qualcuno dei suoi più illustri discepoli, credo che non si possa in alcun modo dubitare che il vero antesignano e promotore dell'umanesimo calabrese fu un maestro, quasi del tutto ignorato, il marchigiano Tideo Acciarino, altrimenti detto Acciano» e poco più avanti prosegue: «e fu questo maestro [...] che impartì il primo insegnamento letterario a Giovan Paolo Parisio, divenuto poi celebre sotto il nome di [Aulo Giano Parrasio](#) (1470-1521), il quale gli rimase grato e devoto e ne elogiò i meriti letterari» (F. LO PARCO, *Tideo Acciarino Piceno, promotore del risveglio umanistico calabrese del secolo XVI*, «Giornale Critico della Letteratura Italiana», 68, 1916, 204, pp. 382-384).

L'insegnamento a Cosenza durò almeno per un decennio, sebbene ancora oggi non siamo in grado di determinare con esattezza i periodi di permanenza nella città bruzia. Si ipotizza sino al 1494: ma è certo che, recatosi inizialmente in seguito a «novercante fortuna», vi si fermò mosso dal generoso affetto a lui mostrato dai suoi discepoli. Primi fra tutti, [Aulo Giano Parrasio](#) e [Antonio Telesio](#) (1482-1534), l'illustre poeta che si distinse per la sua «osservazione sottile di certi aspetti o fenomeni della natura» (F. FLAMINI, *Il Cinquecento*, Milano, Vallardi, 1900, p. 122). Secondo Lo Parco, Parrasio riuscì a dare vita, dietro l'impulso umanistico generatosi a cavaliere dei secoli XV e XVI, ad un *milieu* scientifico ed intellettuale che assunse nel corso del XVI secolo, grazie al contributo di figure eminenti come [Bernardino Telesio](#), [Giovan Paolo d'Aquino](#) e [Sertorio Quattromani](#), le insegne di una vera e propria "Accademia Cosentina" (al riguardo, cfr. F. LO PARCO, *Aulo Giano Parrasio*, Vasto, Tip. Anelli, 1899, p. 110; E. SERGIO, *Parrasio in Calabria e la fondazione dell'Accademia Cosentina (II): 1521-1535*, «Bollettino Filosofico» del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, 26, 2009, pp. 487-516; ID., *Telesio e il suo tempo: considerazioni preliminari*, «Bruniana e

Campanelliana», 16, 2010, 1, pp. 111-124). Lo stesso Parrasio riconosce negli intellettuali Giovanni Crasso Pedacio (ca. 1560-1535) e Tideo Acciarini la fonte propulsiva di quell'umanesimo latino sviluppatosi a Cosenza. Con l'appellativo di «Tydaeus Actianus», il Parrasio ricorda il suo maestro nel commento al *De raptu Proserpinae* di Claudiano (*Claudius Claudiani Proserpinae raptus cum Iani Parrhasii Commentariis*, Mediolani, per Iohannem Angelum Scinzenzeler, 1505). L'Acciarini è ancora evocato con le parole «vir et doctus et integerrimus», «preceptor olim meus, vir in omni vitae colore tersissimus et quem nulla remotior disciplina latet», nelle *Excerptae expositiones* di Parrasio (S. MATTEI, *Quaesita per epistolam*, a cura di S. Mattei, Neapoli, Simonis Fratibus, 1771).

Sempre il Parrasio riferisce che l'umanista elpidiense compose un'opera, *Quisquiliae*: «opus sane validum, quod ab se magna cura compositum, iam videbatur editurus» (*Quaesita per epistolam*, p. 361) che attualmente risulta perduta o non identificata. Dal titolo si evince che l'opera dovesse apparire come una raccolta o una sorta di copioso zibaldone ricco di note e di osservazioni sui classici latini. Recenti studi (vedi S. FIASCHI, *Acciarini e Poliziano: percorsi umanistici di fine Quattrocento*, pp. 65-67) ipotizzano che la struttura del testo sia modellata sui *Miscellanea* del Poliziano (1489) e sulle *Annotationes centum* del Beroaldo (1488), delle quali l'Acciarini ha piena conoscenza considerando le due lettere che lui stesso scrive a Beroaldo chiedendo una copia delle sue *Adnotationes contra Servium*. Quest'ultime due lettere sono importanti perché testimoniano senza dubbio che con il nuovo decennio l'Acciarini si trovasse a Napoli e che si era guadagnato, durante il soggiorno partenopeo, la stima e l'amicizia del maestro bolognese. Probabilmente è proprio alle *Quisquiliae* che pensa nella sua *Istoria della città di Cosenza Sertorio Quattromani* (1541-1603), citando l'Acciarini per l'etimologia del nome della città ed affermando che Tideo «nei tempi de' nostri bisavoli, fu chiamato fin dalla Marca a leggere lettere umana in Cosenza» (S. QUATTROMANI, *Istoria della città di Cosenza*, manoscritto conservato presso la Biblioteca Civica di Cosenza [ms 20187, ff. 69r-76v], in *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Libraio dell'Università della Calabria, 1999, pp. 257-269). Come è plausibile credere che a Napoli, intorno al 1491, egli non sia stato estraneo alle vicende dell'Accademia Pontaniana e che qui continuò il suo magistero annoverando tra le schiere dei suoi discepoli, ancora una volta, lo stesso Parrasio. Non bisogna dimenticare che tra novembre e dicembre del 1491, Parrasio si reca una prima volta a Napoli, dove incontra Giovanni Pontano (1429-1503), fondatore dell'Accademia Pontaniana, e molte altre personalità illustri dell'intellettualità napoletana, come Francesco Pucci (1436-1512), Iacopo Sannazaro (1456-1530), Aurelio Bienato (?-1496), Gabriele Altilio (1440-1501), Mario Equicola (1470-1525), Elio Gorgonio, Giano Anisio (1465-1540) e Antonio Seripando (1476-1531). Circa il legame tra l'umanista marchigiano e lo *Studium* napoletano, sembra opportuno sottolineare il rapporto di amicizia che l'Acciarini coltivò con Francesco Pucci (a sua volta allievo del Poliziano), circondato a Napoli dal favore e dalla stima dei più illustri scrittori del tempo appartenenti all'Accademia Pontaniana. Lo stesso Parrasio, asserendo che le intuizioni circa la sua interpretazione della *Delia Oliva* di Catullo fossero nate sotto la guida di Tideo Acciarini, ricorda come autorevoli testimoni i maestri Giano Anisio e lo stesso Pucci. Quest'ultimo, consapevole dell'illuminante ingegno del Parrasio, decise di prendere nota di tale interpretazione nel margine di un codice di Catullo («Neque mentiri me sinet Tydeus Actianus, vir et doctus et integerrimus, quo tum praeceptore in litteris utebamur; non Aelius Gorgonius, aut Putius Florentinus in studiis nostris eminentissimus, qui nostri tum nascentis ingenii dexteritatem complexus, in margine sui Catulliani codicis adnotavit», in *Quaesita per epistolam [Excerptae expositiones]*, pp. 353-354).

Le notizie sull'attività di insegnante svolta dal maestro marchigiano presso gli Sforza a Pesaro e brevemente a Milano, e più tardi presso i principi Sanseverino, sembrano non fondersi completamente con la sua produzione letteraria. Recenti studi hanno rilevato che «a fronte di questa continuativa carriera di maestro, colpisce l'incoerenza della produzione letteraria, che si inquadra piuttosto nelle coordinate dell'umanesimo di corte, una specola da sempre privilegiata, ma mai pienamente raggiunta» (G. ALBANESE, *Il De animorum medicamentis di Tideo Acciarini e la trattatistica 'de principe' nell'Umanesimo*, in *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia*, 2014, p. 114). Il *De animorum medicamentis*, l'opera principale dell'Acciarini di cui abbiamo notizia, è databile intorno alla fine degli anni '80 e trasmessa in due codici Vaticani Barberiniani: rispettivamente il Barberiniano Lat. 213 autografo, e il Barber. Lat. 282, *descriptus*. L'opera è concepita come dono don Juan principe delle Asturie, figlio di Ferdinando il Cattolico

(1452-1516) e Isabella di Castiglia (1451-1504), nell'aspettativa di essere assunto come suo precettore presso la corte dei sovrani cattolici. In merito a tale questione Pietro Verrua scrive: «[Tideo Acciarini] redasse nel suo *De Animorum medicamentis* un documento che comprendeva troppi consigli ingenui, o intempestivi, o inopportuni e perfino sconvenienti al figlio di Re, al quale il *Libellus* era destinati; un documento irriverente [...]; un documento destinato a creargli per necessità un ambiente ostile» (P. VERRUA, *Tideo Acciarini e la Corte dei Sovrani Cattolici*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 82, 1923, 246, p. 360). Tra le fonti dell'Elpidiense per la struttura dell'opera, di rilievo è il *De principe* del Pontano poiché, se considerato nell'ambito più organico dei lavori *de principe* redatti nel secondo Quattrocento, quello dell'Acciarini si rivela, secondo quanto scrive l'Albanese, «un'opera al nero, che fu stesa senza un progetto organico, *stans pede in uno*, appoggiandosi a quanto l'autore aveva immediatamente disponibile, il distillato di tanti anni di insegnamento, probabilmente, viene da credere, per l'improvviso e fortuito presentarsi di un aggancio, qualsiasi esso fosse, con la corte spagnola» (G. ALBANESE, *Il De animorum medicamentis di Tideo Acciarini e la trattatistica 'de principe' nell'Umanesimo*, 2014, p. 123). Nonostante questi tentativi, i quali mostrano che nell'umanista marchigiano non si spense mai il desiderio di trascorrere la sua vita ed elargire i suoi insegnamenti in una corte, l'Acciarini prosegue il suo magistero cosentino verosimilmente sino al 1494. Certo è che negli anni 1489-1490 Tideo insegnò a Montesanto, l'odierna Potenza Picena considerando la lettera inviata da Antonio Paoli da San Severino, il quale esercitava il suo insegnamento nel vicino castello di Montelupone (R. BIANCHI, *Cultura umanistica intorno ai Piccolomini fra Quattro e Cinquecento. Antonio da San Severino e altri*, in *Umanesimo a Siena. Letteratura, arti figurative, musica*, Atti del Convegno, Siena, 5-8 giugno 1991, a cura di E. Cioni e D. Fausti, Firenze, La Nuova Italia, 1994, pp. 29-88, spec. 62-63 e 77; R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *Scuole e maestri della Marca nei secoli XIV-XV*, 2001, p. 143).

Un ulteriore dato biografico sugli ultimi anni di attività dell'Acciarini è fornito dal Consiglio comunale di Recanati che il 18 maggio 1488 dovette discutere la proposta di licenza dall'insegnamento da parte di Antonio Bonfini (1427-34-1505), il quale aveva ricoperto il mandato con grande diligenza dal 1° novembre 1478 e lasciava l'incarico per trasferirsi alla corte ungherese di re Mattia Corvino e Beatrice d'Aragona (R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *La scuola pubblica a Recanati nel secolo XV*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 8, 1975, pp. 121-162, spec. pp. 145-149; G. RILL, *Bonfini, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 12, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 28-30; E. SGAMBATI, *Presente e passato degli slavi d'oltre Adriatico negli «Annales rerum Ungaricarum» di Antonio Bonfini*, in *Marche e Dalmazia tra umanesimo e barocco*, a cura di S. Graciotti, M. Massa. G. Pirani, Reggio Emilia, Diabasis, 1993, pp. 219-233). Il Bonfini, prima di lasciare definitivamente il magistero, suggerì i nomi dei suoi tre possibili successori, tra cui figura, come prima scelta ragionevole, il nome del «magister Thydeus Acciarinus de Sancto Elpidio» («Pro primo obtinuit magister Thydeus Acciarinus de Sancto Elpidio; pro secundo obtinuit magister Marinus Gabinas de Monte Sancte Marie in Georgio; pro tertio obtinuit magister Bartholomeus de Macerata», Archivio storico comunale di Recanati, *Riformanze*, LXII, ff. 30r-31v, in R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *La scuola pubblica a Recanati nel secolo XV*, 1975, pp. 149-151; Id., *Brevi note per la biografia di Tideo Acciarini*, in *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia*, 2014, pp. 153-54). Di fatto, il posto venne assegnato a Bartolomeo Graziani poiché Marino Gabinati insegnava già a Macerata e «Magister Thideus non fuit inventus».

Analizzando la documentazione del Comune di Sant'Elpidio si può inserire anche un ulteriore tassello della vita dell'Elpidiense. Nella seduta consiliare del 31 marzo 1489 l'Acciarini venne eletto gonfaloniere e la sua presenza in Consiglio sembra verificata dal fatto che il notaio comunale non ne riportò l'assenza come era solito fare in tali circostanze o in analoghe elezioni. Pertanto si può ipotizzare il momentaneo ritorno in patria del maestro marchigiano intorno alla primavera del 1489 nonché l'assunzione dell'insegnamento a Montesanto nello stesso anno. Grazie ad uno studio sistematico delle delibere comunali di Sant'Elpidio è stato possibile ricostruire lo *status* sociale ed economico del maestro elpidiense. Nonostante il suo continuo errare da una regione all'altra, egli non si allontanò mai del tutto dalla sua terra natia «dove possedeva solide proprietà immobiliari che gli consentivano uno status sociale di prestigio e il diritto di far parte del Reggimento cittadino con la facoltà di ricoprire importanti cariche pubbliche» (R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *Brevi note per la biografia di Tideo Acciarini*, cit., p. 155).

La continuità della presenza di Tideo Acciarini in terra marchigiana sembra essere confermata da un ulteriore dato biografico ancora oggi problematico. Come rileva Rosa Marisa Borracini, il Consiglio comunale di Sant'Elpidio il 26 aprile del 1495 discute una richiesta d'aiuto rivolta ai magistrati recanatesi, fatta dallo stesso Acciarini, in seguito al suo arresto da parte del Luogotenente della Marca di Loreto. Restano sconosciute a tutt'oggi le motivazioni dell'arresto ma, come la studiosa suppone, le accuse potrebbero riguardare la congiura dei baroni e dunque necessariamente il legame dell'Acciarini con Antonello Sanseverino (ivi, pp. 156-157).

1498

L'ultima notizia che lo riguarda negli atti del Consiglio comunale di Sant'Elpidio a Mare è l'elezione a *regulator*, revisore dei conti pubblici, il 26 dicembre 1498 presente nell'Archivio storico comunale (ASCSE), *Consilia*, Sant'Elpidio a Mare, A VIII (1), f. 352 r.

Emerge, dai recenti dati raccolti, la figura di un uomo dalla spiccata personalità il quale, nonostante abbia avuto la possibilità di vivere agiatamente nella sua terra d'origine, decise di essere un intellettuale errante, verosimilmente convinto che la cultura letteraria possa modificare positivamente la natura umana.

Note

*: Nella suddetta epistola l'umanista marchigiano, menzionando Domizio Calderini con l'intenzionalità di mostrare la conoscenza degli argomenti trattati dal Poliziano, gli chiede di poter ricevere le sue annotazioni in merito alle *Silvae* di Stazio. Nella lettera è presente la sola indicazione del giorno, il 2 giugno, senza quella dell'anno in cui fu scritta, ma la datazione è desumibile dal testo di un'altra lettera del Poliziano a Filippo Beroaldo il Vecchio (1453-1505), datata il 1 aprile 1494. In essa il poeta ricorda di aver ricevuto la lettera dall'umanista elpidiense quando, quattordici anni prima, si era occupato delle *Silvae* di Stazio. Ciò lascia desumere che l'invio della lettera sia avvenuto nel 1480 e, di conseguenza, che la sua attività a Cosenza abbia preso inizio intorno a questo periodo. Sempre Poliziano rispose assicurando all'Acciarini che la sua fama era arrivata a Firenze, annoverandolo come uno tra i suoi più cari amici («Nec autem quicquam habemus quod in hoc genere tibi nunc mittamus. Spargere enim talia solemus in populum, nec inde nobis quicquam retinemus. Tibi tamen habemus gratiam, vel quod nostra frivola tanti facias, vel quod amicitiam tam diligenter expetas: dignus hoc ipso nimirum quin iam non in veteribus modo nostris, sed et in magnis amicis numereris», A. POLITIANI *Opera*, cit., p. 188). L'ipotesi di Lo Parco sembra non configgere con l'apparato documentale rinvenuto più recentemente, come l'atto del 22 settembre 1487 emanato dalla Cancelleria aragonese, con il quale il re Ferdinando I ordina al suo Luogotenente di Calabria che vengano restituiti a Tideo Acciarini 36 capi di bestiame, destinatigli dal defunto Girolamo Sanseverino (1448-1487) principe di Bisignano, come pagamento dei servizi prestati per circa cinque anni in funzione di precettore dei suoi figli. L'atto rispondeva a una supplica dell'Acciarini, che si era congedato dai Sanseverino nel marzo dello stesso anno, perché divenuto vassallo del Duca di Milano. Questo atto è stato messo di recente a confronto con la sottoscrizione autografa del codice Vaticano Borgiano latino 416 (contenente la versione di Erodiano e le epistole di Libanio tradotte da Francesco Zambecari): «Hoc opus scripsi ego Tydeus Acciarinus subsecundariis / temporibus Parthenope / quo tempore Antonellum Sanseverinum Salerni principem / erudiebam / essemque eiusdem a secretis invitus», la quale testimonia che l'umanista elpidiense assolse prima del 1487 la funzione di maestro di Antonello Sanseverino. Il codice Borgiano fu scritto nel periodo della cosiddetta "congiura dei baroni" contro Ferdinando I d'Aragona. La versione di Erodiano venne commissionata al Poliziano da papa Innocenzo VIII e la copia ufficiale fu prodotta il 22 luglio del 1487. Da quanto detto risulta che l'Acciarini dal 1482 al 1487 è al servizio di Girolamo Sanseverino, principe di Bisignano, e contemporaneamente di Antonello Sanseverino a Napoli. Al riguardo la studiosa Silvia Fiaschi ha precisato come la presenza di un duplice rapporto di *patronage* (Salerno e Bisignano) non risulti di per sé contraddittorio, allorché non si può escludere che il duplice servizio offerto dall'Acciarini sia avvenuto «in base a qualche forma di reciproco scambio all'interno di due rami della casata strettamente congiunti» (S. FIASCHI, *Acciarini e Poliziano: percorsi umanistici di fine Quattrocento*, in *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia*, 2014, p. 63).

BIBLIOGRAFIA

Opere

Carmina, in lode dei principi Sforza nel codice di omaggio ora alla Classense di Ravenna (cfr. G. MAZZATINTI, *Inventari*, IV, Firenze, Olschki, 1912, pp. 149-150).

De animorum medicamentis. Ad Ill.um Ioannem Hispaniarum Principem, Biblioteca Vaticana, codice Vaticano Barberiniano 213, in F. LO PARCO, *Tideo Acciarini: umanista marchigiano del sec. XV, con sei Carmina e un Libellus inediti della Biblioteca Classense di Ravenna e della Biblioteca Vaticana*, "Annali del R. Istituto Tecnico Giovan Battista della Porta di Napoli", vol. 34-35, 1916-1917/1917-1918, pp. 1-206; rist.

Napoli, Francesco Giannini e figli, 1919).

Studi

M. ABBAMONDI, *Le «Selve» di Pampinio Stazio, ed un commento inedito di Aulo Giano Parrasio: contributo alla critica staziana*, Napoli, Dekten e Rocholl, 1906.

G. ANISIO, *Varia poemata et satyrae. Ad Pompeium Columnam cardinalem*, Neapoli, per Ioannem Sultzbacchium Hagenovensem Germanum, 1531.

R. BIANCHI, *Cultura umanistica intorno ai Piccolomini fra Quattro e Cinquecento. Antonio da San Severino e altri*, in *Umanesimo a Siena. Letteratura, arti figurative, musica*, in Atti del Convegno (Siena, 5-8 giugno 1991), a cura di E. Cioni, e D. Fausti, Firenze, La Nuova Italia, 1994, pp. 29-77.

R.M. BORRACCINI, *Brevi note per la biografia di Tideo Acciarini*, in *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia*, a cura di S. Fiaschi et al., Macerata, EUM, 2014, pp. 149-157.

R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *La scuola pubblica a Recanati nel secolo XV*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 8, 1975, pp. 121-162.

R.M. BORRACCINI VERDUCCI, *Scuole e maestri della Marca nei secoli XIV-XV*, in *Scuola e insegnamento*, Atti del XXXV Convegno di Studi Maceratesi (Abbazia di Fiastra [Tolentino], 13-14 novembre 1999), Macerata, Centro di Studi Storici Maceratesi, 2001, pp. 73-152.

T. CORNACCHIOLI, *Lineamenti di storia della cultura calabrese. Ipotesi su un frammento: l'Accademia Parrasiana*, Cosenza, Pellegrini, 1982.

F. D'EPISCOPO, *Aulo Giano Parrasio, fondatore dell'Accademia Cosentina*, Cosenza, Pellegrini, 1982.

F. D'EPISCOPO, *Tideo Acciarino: tra Poliziano e Parrasio*, «Studi Umanistici Piceni», 5, 1985, pp. 35-39.

S. FIASCHI ET AL., *Tideo Acciarini maestro e umanista fra Italia e Dalmazia*, Atti del Convegno internazionale di studi maceratesi (Macerata, 21 ottobre 2011), Macerata, EUM, 2014.

F. LO PARCO, *Tideo Acciarino Piceno, promotore del risveglio umanistico del secolo XVI*, «Giornale Critico della Letteratura Italiana», 68, 1916, 204, pp. 381-394.

F. LO PARCO, *Tideo Acciarini: umanista marchigiano del sec. XV: con sei Carmina e un Libellus inediti della Biblioteca Classense di Ravenna e della Biblioteca Vaticana*, «Annali del R. Istituto Tecnico Giovan Battista della Porta di Napoli», 34-35, 1916-1917/1917-1918, pp. 1-206.

F. LO PARCO, *Tideo Acciarini umanista marchigiano del secolo XV: il suo insegnamento in Dalmazia e le sue attinenze con gli Umanisti dalmati M. Marulo, G. Sisgoreo, E. L. Cervino con più altri dati nuovi, biografici e critici*, «Rendiconti dell'Istituto Marchigiano di Scienze, Lettere e Arti», IV, 1928 (rist. Fabriano, 1929).

F. LO PARCO, *Aulo Giano Parrasio. Studio biografico-critico*, Vasto, Tipografia Anelli, 1899.

A. OTTAVIANI, *Da Antonio Telesio a Marco Aurelio Severino: fra storia naturale e antiquaria*, «Bruniana & Campanelliana», XVI, 2010, pp. 139-148.

G. PAOLIN, *Marulo, Marco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 71, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008.

A.G. PARRASIO, *Claudius Claudiani Prosperpinae raptus cum Iani Parrhasii Commentariis*, Mediolani, per Iohannem Angelum Scinzenzeler, sub impensis Ioannis et fratrum de Lignano, 1505.

A.G. PARRASIO, *Quaesita per epistolam*, a cura di S. Mattei, Neapoli, Simonis Fratribus, 1771.

- P. PARRONI, *La cultura letteraria a Pesaro sotto i Malatesta e gli Sforza*, in *Pesaro tra Medioevo e Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1992.
- A. POLIZIANO, *Opera, Epistolarum libri septem et miscellaneorum centuriam unam complectens*, Lugduni, Sebastianus Gryphius Germanus, 1528.
- G. PRAGA, *Acciarini, Tideo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 96-97.
- G. PRAGA, *Maestri a Spalato nel Quattrocento*, Zara, Tipografia E. De Schonfeld, 1933.
- S. QUATTROMANI, *Istoria della città di Cosenza*, ms. conservato presso la Biblioteca Civica di Cosenza (ms 20187, ff. 69r-76v) in *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Libraio, Università della Calabria, 1999, pp. 257-269.
- B. RICHARDSON, *Pucci, Parrhasius and Catullus*, «Italia medioevale e umanistica», 19, 1976, pp. 277-289.
- G. RILL, *Bonfini, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 12, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 28-30.
- E. SGAMBATI, *Presente e passato degli slavi d'oltre Adriatico negli «Annales rerum Ungaricarum» di Antonio Bonfini*, in *Marche e Dalmazia tra umanesimo e barocco*, a cura di S. Graciotti, M. Massa. G. Pirani, Reggio Emilia, Diabasis, 1993, pp. 219-233.
- E. SERGIO, *Parrasio in Calabria e la fondazione dell'Accademia Cosentina (II): 1521-1535*, «Bollettino Filosofico», 26, 2009, pp. 487-516.
- E. SERGIO, *Telesio e il suo tempo: considerazioni preliminari*, «Bruniana e Campanelliana», 16, 2010, 1, pp. 111-124.
- E. SERGIO, *Bernardino Telesio: una biografia*, Napoli, Guida, 2013.
- FRANCESCO TATEO, *Leto, Pomponio*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Politica (2013)*.
- P. VERRUA, *Tideo Acciarini e la Corte dei Sovrani Cattolici*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 82, 1923, 246, pp. 348-360.

1. La biografia

Sono scarsi e malcerti i dati in nostro possesso sulla biografia di Gabriele Barrio (o Barri), a causa dell'esigua documentazione e dell'assenza o quasi di indagini mirate, anche da parte degli storici locali. Numerose, per converso, le notizie prive di fondamento presenti soprattutto in rete, spesso frutto di illazioni e fraintendimenti. Opportuno e sempre valido quindi l'auspicio espresso da R. Benvenuto: «Chi sa che in un prossimo futuro [...] non si possa tracciare finalmente il medaglione del nostro Storico per il prestigioso "Dizionario biografico degli Italiani", dove tuttora, purtroppo, non figura!» (*Gabriele Barrio, frate e storico di S. Francesco di Paola*, «Calabria Letteraria», 32, 1984, p. 72). La voce del *Dizionario Biografico degli Italiani* esiste in verità (firmata da A. Codazzi), ma è inconsistente e praticamente inutilizzabile, giacché l'autore non fa alcuno sforzo per integrare i pochi dati conosciuti né opera una lettura di prima mano degli scritti di Barrio.

Qui, pur coi limiti evidenziati e con l'esiguità dei dati certi a disposizione, attraverso la rilettura delle biografie antiche, il ricorso agli studi nel frattempo pubblicati e al materiale d'archivio e di biblioteca venuto alla luce proverò almeno a delineare qualche tratto del "medaglione" auspicato. In ogni caso fisserò le poche coordinate certe nel percorso biografico e intellettuale di Barrio, distinguendo i punti fermi dalle ipotesi. Considerazioni nuove e più organiche saranno invece possibili riguardo alle opere dello storico calabrese, a partire dal *De antiquitate et situ Calabriae* (= *De antiquitate*), oggetto negli ultimi anni di un proficuo ripensamento critico.

«Presso Mileto, a un miglio e mezzo, c'è la cittadella di Francica, con un celebre mercato e seta rinomata; mia terra natale, resa ferace da ottime acque» (G. BARRIO, *De antiquitate*, II, p. 15)*. Francica (oggi nell'entroterra della provincia di Vibo) era *oppidum* della Calabria Ulteriore, appartenente alla diocesi di Mileto. Traeva il suo nome – secondo una paraetimologia proposta dall'autore in una delle postille all'edizione del 1571 della sua opera maggiore – «da Francesco oppure da Francesca, donna di questo territorio, una nutrice» (ibid.). E proprio la banalizzazione di *Francicanus*, diventato *Franciscanus*, avrebbe determinato l'indebito inserimento del Calabrese nel repertorio degli *Scriptores Ordinis Minorum* di Luke Wadding (1650), corretto per la prima volta da Niccolò Toppi (1678) e non da Aceti (1737), com'è stato scritto. L'ipotesi di una banalizzazione (errata lettura o correzione di un presunto refuso) è senza dubbio semplicistica e fa torto alla riconosciuta acribia di Wadding, ma al momento resta l'unica via percorribile. L'annalista irlandese potrebbe aver trovato *Franciscanus* in un catalogo da lui utilizzato, magari insieme con la notizia di un'edizione in 4°, romana, accresciuta, del *De antiquitate*, da lui riportata ma priva di fondamento. Va invece escluso che l'errore derivi dal frontespizio della *Ioachimi Abbatis Vita*, come pure è stato ipotizzato: è vero che l'edizione del 1600 reca *Ioachimi Abbatis Vita per Gabrielem Barium Franciscanum edita*, ma Wadding attribuisce l'opera a un non meglio identificato Gabriel Baronus, distinguendolo da Barrius. Quale che sia la genesi dell'errore, tale esso resta comunque: mai Barrio appartenne alla Famiglia francescana, nemmeno al Terz'Ordine, come qualcuno ha supposto.

Ignoriamo l'anno della nascita: il 1506, che spesso si ritrova, scaturisce da una testimonianza dell'autore, il quale afferma di avere ascoltato a Francica, quando era *puerulus*, le prediche di un dotto sacerdote, Ferdinando Ritura, suo concittadino, morto nel 1516 (*De antiquitate*, II, 15). Data la genericità di quel *puerulus*, è davvero una forzatura risalire a partire da lì alla data certa del 1506. Meglio tenersi all'indicazione generica della prima decade del secolo.

Favolosa come quella relativa a Francica l'etimologia del nome di famiglia proposta nel medesimo

capitolo del *De antiquitate*: «La *Barra familia*, per dire qualcosa sul mio cognome, è antichissima e ha tratto il suo cognome da *barrus*, cioè “elefante”. Di questa famiglia fa menzione Cicerone nel *Bruto*, quando parla di *T. Bettutius Barrus*, di Ascoli, oratore eloquentissimo» («Barra familia, ut de cognomine meo aliquid dicam, a *barro*, hoc est *elephanto*, deducto cognomine, vetustissima est; meminit huius familiae Cicero in *Bruto* de T. Bettutio Barro Asculano oratore eloquentissimo loquens»: *De antiquitate*, II, 15, p. 159). Al di là dell'improbabile etimologia, che riflette forse il desiderio di conferire antichità e nobiltà alla famiglia, la forma del cognome cui rimanda l'aggettivo *barrus* (*Barra familia*), come pure il sostantivo *barrus* = elefante, fa propendere per “Barri” o “Barro” quale forma corretta del cognome in italiano (Barri si trova, ad es., nella voce ricordata del *Dizionario Biografico degli Italiani*, in qualche studio e in cataloghi di biblioteche). Ma *Barrius*, e quindi “Barrio” in italiano, ricorre in carte d'archivio coeve al Nostro e nei frontespizi delle sue opere, stampate quando egli era ancora in vita; è usato nei privilegi di Giulio III, in testa all'edizione delle opere minori del 1554, e di Pio V nell'edizione del 1571 del *De antiquitate*; *Barrius*, infine, è la scelta costante di Aceti. Probabilmente entrambe le forme del cognome sono possibili.

Nulla prova che Barrio abbia iniziato i suoi studi presso il Loco di Comerconi, a S. Costantino Calabro, dove il già ricordato Ritura aveva eretto un cenobio, nel quale viveva – a quanto leggiamo ancora in *De antiquitate*, II, 15 – insieme ad altri e dove «aprì una scuola, i cui corsi rese accessibili a tutto il territorio circostante» («literarum ludum aperuit, cuius schola cunctae circum regioni patuit»: p. 159). Contrariamente a quanto abbiamo visto per la città natale e per il Ratura, in questo caso Barrio non aggiunge però alcun riferimento che lo riguardi, ciò che tendenzialmente farebbe escludere che abbia frequentato quella scuola.

Non sappiamo nemmeno quando Barrio lasciò la Calabria, trasferendosi a Napoli, come i più pensano, per completare i suoi studi «sacri e profani» (Soria), prima di passare a Roma, in un anno esso stesso a noi sconosciuto. Di certo c'è che mantenne sempre legami e interessi sia con la Calabria sia con Napoli. In Calabria andò più volte negli anni, per sistemare affari di famiglia (ad es., per maritare la nipote orfana, come scrive a Sirleto) o per motivi diversi, connessi fra l'altro alle sue indagini relative alla regione. Nel 1564, ad es., è a Badolato (provincia di Catanzaro), dove Ottaviano Santacroce intavola con lui una discussione sul *Pro lingua Latina* e ne scrive a Guglielmo Sirleto, informandolo di avere incontrato Barrio, che «Calabriam susceperit lustrandam» e che si era appena recato ad effettuare controlli a Verdevalle, luogo d'origine di Sirleto («inspecta prius viridi [...] valle, natali solo tuo»: Vat. Lat. 6189, pt. I, f. 242; la lettera non è di Barrio, come invece si legge in F. Russo, *Reg. Vat.*, IV, p. 371, n. 21311). Un ulteriore soggiorno in Calabria ipotizza per il 1562 Scalamandrè, sulla base dell'epistola di don Tiberio Carafa a Sirleto (G. SCALAMANDRÈ, *I viaggi di Gabriele Barrio in Calabria*, «Historica», 49, 1996, pp. 111-113), mentre a una causa appena vinta a Napoli, in merito a un appezzamento di terreno lì da lui posseduto accenna Barrio in un'altra lettera scritta dopo il 1565 allo stesso Sirleto (Reg. Lat. 2023, f. 29r). Una qualche relazione ebbe infine con Firenze, come fa supporre un'epistola inviata nel 1559 all'amico Pier Vettori, dalla quale si evince altresì che le condizioni economiche di Barrio non erano, a quel tempo almeno, particolarmente floride, visto che, nel chiedere all'amico di sollecitare lo stampatore ducale Lorenzo Torrentino affinché pubblicasse il suo *Pro lingua Latina*, e nel comunicargli l'intenzione di recarsi a Firenze per seguirne da vicino la stampa, lo prega di trovargli un posto di precettore e un alloggio, meglio presso monaci che presso laici (D. MORENI, *Annali della tipografia fiorentina di Lorenzo Torrentino impressore ducale*, Firenze, Francesco Daddi, 1819, pp. 71-72). Dalle poche notizie ad oggi disponibili, spalmate in un ampio arco di tempo (dal 1541 al 1578), non è possibile dedurre dati certi né sulla durata dei soggiorni a Roma o a Napoli né sulla loro cronologia. Forse bisogna pensare non tanto a lunghe tappe stabili, interrotte da viaggi più o meno frequenti, quanto piuttosto a soggiorni di minore durata, con spostamenti occasionali. Le scansioni cronologiche restano in ogni caso tutte da definire.

L'esperienza romana fu certamente la più significativa, in tale quadro, essenziale per la fissazione del profilo personale e culturale di Barrio. Non erano pochi del resto gli intellettuali calabresi che nella seconda metà del secolo XVI vivevano più o meno stabilmente a Roma, godendo della protezione di nobili famiglie o di influenti membri della curia papale. In fuga da una terra difficile e priva di istituzioni culturali di reale caratura, legati sovente da relazioni personali, essi esprimevano istanze ed esperienze culturali diverse, frutto talora di contatti con personaggi di altre regioni e di altri Paesi che a Roma pure risiedevano o da Roma

transitavano, in qualche caso provenienti dal nord Europa e diretti verso l'antica Magna Grecia, alla ricerca di monete e di altre vestigia del passato. Ma Roma era anche la sede della corte papale e la capitale di una cultura controriformistica che nel ritorno alla storia trovava le ragioni per contrastare le devianze e le inquietudini dottrinali di un presente travagliato. Barrio non appare organico a nessun ambiente particolare e gli stessi legami con Sirleto, come vedremo, sembrano di natura pratica prima ancora che intellettuale o culturale. Roma gli offrì comunque la possibilità di frequentare biblioteche e di acquisire le tante conoscenze di cui, in qualsiasi modo lo si giudichi, dà prova nelle sue opere. Roma significò anche contatti con alcuni prestigiosi uomini di Chiesa, come il cardinale Iacopo Sadoletto, fine umanista (1477-1547), o il cardinale-inquisitore Giulio Antonio Santoro (1532-1602). Fuori dal mondo ecclesiastico la sola relazione che ha un sicuro rilievo, testimoniata da alcune lettere, è quella con l'umanista fiorentino Pier Vettori (1499-1585), conoscitore dei classici e infaticabile editore di testi latini e greci, fra cui la *Poetica* di Aristotele.

Ma, soprattutto, va ricordato l'illustre conterraneo, Guglielmo Sirleto (1514-1585), cardinale dal 1565, personaggio di altissimo rilievo culturale nella curia papale. Il legame di lunga durata con Sirleto trova conferma in alcune lettere autografe di Barrio, quella sopra ricordata scritta da Napoli e altre tre, in volgare, scritte da Roma a Pier Vettori, datate tra la fine di agosto e la fine di ottobre del 1578, conservate alla British Library (cfr. F. SOLANO, *Contributo alla biografia di Gabriele Barrio*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 49, 1982, pp. 222-225). Le lettere, in particolare le tre a Vettori sull'acquisto e la circolazione di libri, fanno intravedere un qualche ruolo di Barrio nella Biblioteca Vaticana di cui Sirleto fu *Bibliothecarius* dal 1572 e di cui era stato *Custos* dal 1554. Del porporato calabrese Barrio si dichiara «agente», termine che è stato inteso come «segretario» (secondo Solano) e che potrebbe invece essere equivalente ad *agens in servitiis*, *homme d'affaires* («servitore» di Sirleto è detto in una lettera indirizzata allo stesso Cardinale: Vat. Lat. 6180, f. 96). Al di là di tutto, è facile supporre – ed è stato più che supposto, come vedremo – un ruolo del Cardinale nell'ispirazione, nella stesura e nella revisione dell'opera maggiore di Barrio, anche se in essa il suo nome appare poco e in contesti marginali. Di più sapremo se e quando saranno pubblicate le tante lettere di Sirleto ancora inedite, conservate in manoscritti soprattutto vaticani (S. LUCA, *Guglielmo Sirleto e la Biblioteca Vaticana*, in *Storia della Biblioteca Vaticana*, vol. 2: *La Biblioteca Vaticana fra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio*, a cura di M. Ceresa, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2012, pp. 145-188).

Fra gli altri, a Roma Barrio conobbe l'aquilano Bernardino Cirillo, che nel 1556 Paolo IV nominò Commendatore dell'Ospedale romano di Santo Spirito in Sassia, carica tenuta fino alla morte (1575). Più o meno nel medesimo lasso di tempo Barrio fece parte dell'Ordine degli Ospedalieri di Santo Spirito, almeno a dar credito ad alcune carte d'archivio venute alla luce nell'ultimo quarto dello scorso secolo, una pubblicata da F. Russo nel 1979 e altre due ritrovate ed edite da R. Benvenuto nel 1984. Esse introducono significativi elementi di novità nelle conoscenze su Barrio, ma necessitano ancora di uno studio più attento e approfondito da parte degli specialisti, soprattutto per risolvere certe contraddizioni cronologiche. Contro quanti, sulla scia di Toppi e dei bibliografi settecenteschi, affermano che Barrio fu soltanto prete secolare, le carte comprovano la sua appartenenza *anche* al clero regolare: prima all'Ordine dei Minimi e poi a quello degli Ospedalieri di Santo Spirito. Nella più antica delle tre (Roma, 4 agosto 1541, ASR, *Ospedale di Santo Spirito*, filza 115, f. 243), Francesco de Landis, precettore dell'Ordine degli Ospedalieri di Santo Spirito, dà mandato di compiere l'indagine prescritta su «Gabriel de Francica, frater Ordinis Minimorum Sancti Francisci de Paula», che ha lasciato l'abito «propter austeritatem dictae religionis vel alia de causa», e ha chiesto di essere accolto negli Ospedalieri, appunto. Quando non lo sappiamo, ma l'istanza fu accolta, dato che in un altro documento del 25 settembre 1555 (ASR, *Ospedale di Santo Spirito*, Reg. 122, f. 159v-160r), il precettore dell'Ordine, Antonio Lomellino, concede al «Dilectus nobis in Christo frater Gabriel Barrius Francicanus Ordinis nostri Sancti Spiritus...» facoltà di testare, purché un terzo dei beni sia destinato all'ospedale di Santo Spirito in Sassia. Il passaggio sarebbe dunque avvenuto tra il 1541 e il 1555, presumibilmente in un anno più vicino alla prima che alla seconda data.

Il terzo documento (ASV, *Secret. Brev.* 37, ff. 466v-467v = *Secret. Brev.* 68, ff. 189v-193v), infine, mentre conferma l'appartenenza di Barrio ai due Ordini e al clero secolare, scompiglia il quadro cronologico. Si

tratta del breve *De benignitate Sedis* di Gregorio XIII, emesso il 23 agosto 1576, nel quale il Pontefice si rivolge al beneficiario come a un presbitero del clero secolare («...dilecto filio Gabrieli Barrio presbytero Melitensi...»), e scrive che egli, «...olim Ordinem Minimorum Sancti Francisci de Paula professus», era poi passato «ob graves [...] corporis infirmitates ad Ordinem Hospitalis nostri Sancti Spiritus in Saxia de Urbe». Ciò, per volere di Pio V («...translatum in vim literarum foelicis recordationis Pii Papae V») e quindi dopo il 1566, anno di intronizzazione di papa Ghislieri, cosa che contraddice, *sic stantibus rebus*, il documento che lo vuole già nell'Ordine di Santo Spirito nel 1555.

In relazione all'appartenenza ai Minimi, poi, Benvenuto ipotizza che l'ingresso nell'Ordine sia avvenuto nel 1524, tenendo conto del compimento del diciottesimo anno di età richiesto dalla Regola per l'ammissione al noviziato. Ma l'assenza di certezze sulla data di nascita rende ovviamente aleatorio quel 1524, così come resta incerta la data di uscita, motivata dalla salute malferma che gli avrebbe impedito di rispettare la rigida dieta quaresimale. Dalla prima delle tre carte, infine, nella quale è scritto che egli poteva somministrare i sacramenti, confessare e predicare, si desume che nel 1541, Barrio era sacerdote, pur appartenendo ai Minimi. Se si dà peso alle parole «dimisso habitu dictae religionis [*scil.* dei Minimi] ad saeculum rediit», si può pensare che il passaggio dai Minimi agli Ospedalieri sia separato da un "ritorno" temporaneo al clero secolare, lo stesso evocato nel breve di Gregorio XIII (1576), nel quale il Pontefice lo dice *presbyter Melitensis*.

La cronologia di Barrio è avvolta insomma da una sorta di nebbia dalla quale emergono solo le date di pubblicazione delle sue opere: il 1554 e il 1571. Al di là di queste, tutto è confuso e malcerto, compreso l'anno della morte, che sarebbe avvenuta nel 1577 secondo la maggior parte delle biografie, data contraddetta dalle tre lettere a Vettori edite dalla Solano, rispettivamente del 29 agosto, del 20 settembre e del 21 ottobre 1578. Anche sul luogo della morte manca ogni certezza, in quanto, se, come si è detto, il breve di Gregorio XIII lo dice prete in Calabria nella diocesi di appartenenza della sua Francica (se ne potrebbe dedurre, plausibilmente, che lì concluse i suoi giorni), d'altro canto sempre le lettere al Vettori sono scritte da Roma e ritraggono un Barrio in piena attività nella Biblioteca Vaticana, dove collabora con Sirleto e attende alla revisione della sua opera maggiore.

2. Un volume per tre operette

Nel 1554 vide la luce a Roma presso la tipografia di Girolama Cartolari un volume di oltre 500 pagine in 8° che riuniva tre scritti diversi di Barrio: il *Pro lingua Latina*, il *De aeternitate urbis* e il *De laudibus Italiae*. Girolama, moglie del celebre stampatore Baldassarre Cartolari, alla morte del marito ne aveva proseguito l'attività, lavorando in stretto contatto con la curia papale. È presso di lei che Barrio, a proprie spese, riuscì a far pubblicare i tre scritti.

Dopo il *motu proprio* di Giulio III, in cui sotto pena di scomunica e di una multa di 200 ducati d'oro si vieta a tipografi e librai di pubblicare quegli opuscoli senza il consenso dell'autore per i successivi cinque anni, l'edizione si apre con un'epistola prefatoria al borgognone Antoine Perrenot de Granvelle (1517-1586), latinizzato Antonius Pernottus, allora vescovo di Arras e che dopo sarebbe diventato cardinale (1561), ambasciatore a Roma e avrebbe ricoperto altri ruoli politici, fino a divenire nel 1571 vicerè di Napoli. Quando Barrio scrive l'epistola prefatoria, il Perrenot non è ancora cardinale, tuttavia, né ambasciatore, ma è già «primo consigliere dell'imperador Carlo V», ciò che potrebbe spiegare la scelta dell'autore di dedicare a lui il suo libro. Nella lettera, Barrio parla dei tre opuscoli, a partire dal *Pro lingua latina*, scritto in considerazione dello stato di abbandono in cui versa il latino, sempre meno utilizzato. La cosa è ancora più esecrabile se si pensa alla traduzione della sacra scrittura, la cui resa in volgare è causa di *errores*, filologici e dottrinali. L'allusione evidente è all'eresia luterana, che aveva fatto della traduzione della Bibbia nelle lingue volgari, scardinante dal punto di vista dottrinario e ideologico, uno dei propri cavalli di battaglia, fortemente identitario in funzione antiromana. Il dichiarato grande amore di Barrio per il latino («eximia charitas») fa tutt'uno qui con l'attacco antieretico: è proprio il pericolo protestante a rendere necessario il ritorno alle lingue antiche da perseguire attraverso il loro insegnamento ai giovani.

Pur postulando un ritorno all'originale del testo biblico o dei Padri, al pari di Valla o di Erasmo, Barrio si

muoveva in realtà in una direzione opposta a quella in passato seguita dai due umanisti, poiché attaccava il principio stesso della traduzione in volgare, considerandola pericoloso strumento di divulgazione; l'esatto opposto della visione che informava la pedagogia umanistica e le opere di Valla e di Erasmo, cui era sottesa una sentita volontà di diffondere quanto più possibile il sapere, con tutti i mezzi. La stessa idea di filologia e la prassi editoriale dei due umanisti tendevano all'individuazione delle corrottele, meccaniche e intenzionali, e alla loro correzione al fine di una migliore fruizione della Bibbia e degli scritti patristici non inficiata da elementi ad essi estranei. L'atteggiamento di Barrio invece è passatista, anche agli occhi di chi, in quei tempi, guardava con sospetto, se non con aperta ostilità, alle posizioni dei due umanisti. Da qui l'opposizione che egli incontrò – secondo quanto Barrio stesso scrive – anche tra gli amanti del latino. Ciò non lo aveva scoraggiato, però, e caparbiamente aveva pubblicato la sua opera, contro i consigli di molti, pur consapevole che tanta fatica non gli avrebbe procurato denaro, ma solo invidia e disprezzo:

«Et tot incommodis, tot vigiliis, tot laboribus, tot sudoribus, non gloriam, quam certe ambivi numquam, licet ea sit verae virtutis fructus, non quaestum, quem numquam speravi, sed ingentem mihi invidiam comparabam et contemptum».

«E con tanti disagi, tante veglie, tante fatiche, tanto sudore, non la gloria, a cui di sicuro mai ho aspirato, benché essa sia il frutto dell'autentica virtù; non il guadagno, che mai ho sperato, ma grande invidia mi procacciavo e disprezzo».

I motivi economici non dovettero essere estranei alla scelta di pubblicare insieme le tre operette, che insieme però furono probabilmente concepite e realizzate, visti i rimandi interni e la presenza di parti riprodotte dall'una all'altra. Esse sono dedicate la prima al popolo romano (S.P.Q.R.), per il quale è del tutto naturale lo studio del latino; il *De aeternitate* all'imperatore Carlo V (di cui è consigliere Perrenot, al quale Barrio affida il compito di consegnare il libro all'imperatore), perché in esso si tratta soprattutto dell'Impero di cui Roma fu capitale; il *De laudibus*, infine, al cardinale Gerolamo Varalli, nunzio apostolico presso l'imperatore, degno, come l'Italia, di essere lodato per le sue insigni virtù.

Nonostante le aspre critiche mosse soprattutto alla difesa ad oltranza del latino e ai ciechi attacchi al volgare, anche nei suoi rappresentanti più illustri, da Dante a Boccaccio e soprattutto a Petrarca e ai suoi continuatori, le tre operette furono riedite nel 1571, accresciute di alcune parti, in *aedibus populi Romani*, a spese del senato romano, grazie all'interessamento del patrizio Virgilio Crescenzi. Il nuovo editore fu Giuseppe de Angelis, lo stesso che, in quell'anno, pubblicava il *De antiquitate*. La scelta di fare uscire simultaneamente le quattro opere, presso lo stesso editore, è indizio significativo della volontà del loro autore, e forse anche dei finanziatori, di dare evidenza all'intero blocco di scritti, trasferendo anche all'esterno le loro connessioni interne.

Stavolta il volume è aperto da una lettera di Domenico Tramodiano a Barrio, piena di apprezzamenti smodati per gli opuscoli, di cui sollecita l'annunciata seconda edizione. La risposta di Barrio è un'ulteriore autodifesa: egli si mostra consapevole del fatto che tanto favore i suoi trattati avrebbero incontrato presso i «Latinae linguae studiosi» altrettanti odio e invidia avrebbe suscitato sia presso quanti il latino lo odiano sia presso quanti ne hanno una conoscenza approssimativa («non modo apud eius osos, sed iam apud eos, qui falsam sibi huius linguae scientiae persuasionem induissent»). È impossibile del resto, per i «probi atque eruditi viri», evitare i morsi rabbiosi della maldicenza di coloro che urlano come venditori ambulanti, mordendo gli altri coi loro molari («uti circumforanei rabulae alios genuino dente rodent maledictisque incessunt»), secondo il detto classico il cui senso proprio Valla spiega nelle sue *Elegantiae*, «idest per invidiam carpere famam alterius».

I *libelli* furono ristampati, quindi, e in fondo l'autore aveva ragione a volerlo fare. Ebbero infatti una certa diffusione, oltre alle critiche, e perfino qualche ammiratore blasonato, al di là del patriziato romano. Li conosceva, ad es., il bibliotecario del Cardinale Mazzarino, il raffinato bibliofilo Gabriel Naudé, nel cui *Mascurat ou Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le cardinal Mazarin*, pubblicato anonimo per la

prima volta nel 1649, il personaggio di Mascurat, «l'ayant trouvé à son goust» (p. 128), acquista un esemplare dell'edizione del 1554 da un venditore del Pont-Neuf a Parigi. «La beauté des ces matieres», dice, «m'invita incontinent à le parcourir», tanto da mettersi a leggerlo strada facendo. Alcuni amici, incontrati per caso lungo il cammino, vedendo il libro nelle sue mani gli riferirono poi che ne esisteva un'edizione successiva, più ampia, notizia confermata da Naudé, aggiuntosi al gruppetto in veste di personaggio, il quale lo informò anche del fatto che lo stesso Barrio era autore di uno scritto in cinque libri, il *De antiquitate*, «si ben reüssi que Paulus Aemilius Sanctorius in *Historia Carbonensis monasterii* faisoit difficulté à croire qu'il en fust l'auteur» e ne attribuiva la paternità piuttosto «au cardinal Guillaume Sirlette». Un errore, conclude Naudin: il libro «des antiquitez de Calabre» (p. 129) è di Barrio, come dimostrano proprio le opere “minori” nelle quali se ne parla.

Ora bersaglio di taglienti critiche, ora, più raramente, oggetto dell'apprezzamento degli studiosi («picciole ma sensate opere» le definì Soria; «picciole ma sensate [...] operine», Capiabbi, espressione dell'erudizione di Barrio e «del suo gusto per la lingua di Cicerone» e prova «delle doti umanistiche non comuni» dello scrittore, secondo F. Russo), mai le tre opere sono state tradotte (di ciò sarà contento il loro autore!) né sono state oggetto di studio, a parte il *Pro lingua Latina*. Tocca certamente agli specialisti della storia e della letteratura rinascimentale analizzare in modo adeguato, interpretare e valutare questo complesso di scritti, chiusi e difficili come il loro arcigno autore. Dal canto mio, ne presenterò, sinteticamente, i contenuti e farò qualche cenno alla loro storia editoriale, limitandomi, sul piano critico, a qualche impressione – frutto di un'assidua frequentazione dell'opera di Barrio, sia pure da “barbaro”, come lui direbbe, cioè estraneo al suo territorio peculiare –, nella piena consapevolezza che quanto scrivo ha, più che mai, carattere di assoluta provvisorietà esegetica, se così posso dire, e richiede di certo ulteriori precisazioni, integrazioni e correzioni.

3. Una battaglia di retroguardia: il *Pro lingua Latina*

Il libro si inserisce nella secolare battaglia sulla questione della lingua (M. LAUREYS, *A Little Known Plea in Defense of Latin: Gabriel Barrius' Pro Lingua Latina*, «Renæssanceforum», 6, 2010, pp. 23-41), che opponeva i sostenitori del latino a quelli del volgare, quanto mai viva nel XVI secolo; un confronto acceso che volgeva ormai nettamente in favore delle lingue nazionali, ma che vedeva ampi settori preoccupati delle potenzialità eversive del volgare. Gli intellettuali più retrivi rilanciavano l'uso del latino, anche al di là delle traduzioni bibliche e della letteratura religiosa, e consideravano pericoloso l'abbattimento delle barriere socio-linguistiche, con la fruizione del sapere da parte di gruppi sociali che fino ad allora non avevano avuto accesso alla cultura scritta. Il tutto travalicava in modo evidente l'ambito linguistico per caricarsi di valenze ideologiche, sociali, politiche e dottrinarie, divenendo uno dei punti nevralgici delle tensioni che laceravano il cristianesimo occidentale.

Semplificando un quadro in realtà assai più articolato e complesso, la Chiesa di Roma ribadì col Concilio di Trento il latino come propria lingua ufficiale, cercando di arginare in tal modo la riforma luterana e di non perdere, col latino, un formidabile mezzo di controllo delle idee e degli uomini. Barrio appare allineato su tali posizioni, opponendosi di fatto al cardinale Pietro Bembo che, pur uomo di Chiesa e fine letterato anche in latino, propugnava l'uso della lingua di Dante e di Petrarca. Al contrario di Bembo e forse in sotterranea polemica con lui (S. DEODATI, *Gabriele Barrio e il latino*, «Rivista Storica Calabrese», 23, 2002, pp. 45-70), il confronto latino/volgare assume invece in Barrio la forma di una contrapposizione irriducibile in cui il latino è identificato con la moralità, oltre che con la piena adesione alle posizioni della Chiesa di Roma, mentre al contrario, il volgare con l'immoralità e l'eresia.

L'opera è in 3 libri che occupano le pp. 1-339 dell'edizione del 1554 e le pp. 1-428 di quella del 1571, oltre tre quarti dell'intero volume. Non si tratta dunque propriamente di un opuscolo o di un'«operina», ma di uno scritto di notevole consistenza. Infondata la notizia che si legge nella *Bibliotheca realis philosophica omnium materiarum rerum et titularum* (I, Francofurti ad Moenum, Typis Aegidii Vogelii, 1682, p. 784), secondo cui il *Pro lingua Latina* sarebbe stato in due libri nell'edizione del 1554 e in tre in quella del 1571. In entrambe le edizioni invece i libri sono tre e sono privi di struttura sistematica, benché sia possibile individuare alcuni nuclei tematici essenziali: nel I libro (1554, pp. 1-96; 1571, pp. 1-130), le cause della decadenza degli studi classici, individuate (sulla scia di Cicerone e di Quintiliano) soprattutto nella scorretta educazione impartita ai

fanciulli, di cui sono responsabili genitori incapaci di scegliere nutrici e precettori adeguati. La conseguenza è che i giovani si allontanano dal latino, mentre cresce in loro la preferenza per la letteratura in volgare, più facile, vivace e stimolante. L'attacco agli scrittori contemporanei che usano il volgare è a tutto campo e si configura anche in termini "sociolinguistici" con l'assimilazione dell'italiano alla lingua plebea e del latino a quella dei dotti. Nel II libro (1554, pp. 96-204; 1571, pp. 131-264) il nucleo è costituito dalla confutazione delle idee linguistiche degli scrittori che usano il volgare e da alcune considerazioni sulla storia della lingua latina, sulle origini dell'italiano e sulla natura differente del *Latinus sermo* (il latino stabile, codificato in regole grammaticali) e del *vulgaris sermo* (il latino parlato). Nel III libro, infine (1554, pp. 205-339; 1571, pp. 264-428), è la superiorità del latino a emergere come motivo dominante, insieme al reiterato attacco agli scrittori in volgare, compresi i maggiori esponenti della letteratura italiana, i *Tusci*, in particolare, Dante, Petrarca e Boccaccio. Insieme con loro, i letterati e i dotti contemporanei che usavano il *sermo Tuscus* come lingua letteraria, usurpatori del primato del latino e suoi *corruttori* piuttosto che *continuatori* del latino nel volgare come affermavano di essere. Ancora una volta posizioni opposte a quelle di Bembo, che aveva fatto del toscano la sua lingua letteraria, senza abbandonare il latino, e che considerava Petrarca e Boccaccio modelli, l'uno nella poesia l'altro nella prosa.

Le convinzioni espresse da Barrio sono schematiche e sostenute da motivazioni e argomentazioni decisamente improprie: mentre il latino è una delle tre lingue sacre, il volgare è strumento di *voluptas* e corruzione, impiegato per argomenti lascivi da chi vuole irridere la Chiesa e le sue istituzioni; mentre il latino richiede studi faticosi, il volgare è "facile" e in quanto tale è fruibile da un pubblico ampio e variegato, del quale fanno parte soggetti "sensibili" e fragili, quali i giovani e le donne. Archetipo di questa pericolosa tradizione è Petrarca, letto avidamente dai giovani, corrotti e distolti in tal modo dalla *pietas*. Lo stesso Barrio dice di avere sperimentato il potere seduttivo e perverso delle sue opere. Lo conosce a memoria, infatti, e ne ha sorbito i *dulcia venena* fin da quando era *puer imprudens*.

Non sorprende pertanto di ritrovare una censura autografa di Barrio a Petrarca in un codice miscelaneo vaticano appartenuto a Sirleto (Vat. Lat. 6149, ff. 142r-150v; cfr. M.A. PASSARELLI, *Petrarca scelestus auctor in una censura [non più anonima] di Gabriele Barri*, «Critica del Testo», 6, 2003, pp. 177-220). M.A. Passarelli data l'autografo ai primi anni della Congregazione dell'Indice, istituita da Pio V il 14 aprile del 1571 e di cui era prefetto Sirleto. La proposta di censura, forse consegnata a Sirleto, che la conservò senza darle però seguito, non individua passi da espungere o emendare o proibire, ma raccoglie esempi dal testo petrarchesco additandoli al pubblico disprezzo, per così dire. Siamo sulla scia del *Pro lingua Latina*, citato del resto proprio a inizio della censura: «In tertio libro pro lingua Latina, praeter cetera, moneo et obsecro ut vulgares libelli tamquam lethifera animarum tabes et medio tollantur» (f. 142r). E «togliere di mezzo» significava per lui «igni tradere», come si legge proprio nel *Pro lingua Latina*, a proposito di alcuni *libelli vulgares*: «Qui libelli omnino quidem et medio tollendi sunt, et igni tradendi» (p. 35).

4. Roma caput mundi: il *De aeternitate urbis*

L'opuscolo occupa le pp. 340-404 dell'edizione del 1554 e le pp. 428-558 di quella del 1571. Nell'edizione del 1554 è dedicato a Carlo V, il che rende ragione dell'epistola prefatoria ad Antoine Perrenot, di cui s'è detto. Al vescovo di Arras, allora stretto consigliere del sovrano, Barrio invia, per il tramite del suo carissimo Antonio Agostino, due copie del libro, una riservata a lui, l'altra per l'Imperatore («ut Caesari meo nomine offeras...»). Meritano uno studio le ragioni della dedica al regnante più potente d'Europa, colui che meno di un trentennio prima aveva costretto il pontefice Clemente VII prigioniero dei Lanzichenecchi a Castel S. Angelo (1527); che era stato incoronato imperatore dallo stesso Clemente VII; i cui rapporti col papato, nonostante frequenti trattati di pace, rimanevano tesi ma che, all'interno dei propri Stati si trovava a fronteggiare, sul piano militare e politico, i principi luterani. Forse Barrio si faceva in qualche modo portavoce di istanze circolanti nell'ambiente romano, tese a conciliare in maniera meno conflittuale e più favorevole al papato i rapporti tra Chiesa e Impero. In ogni caso, nell'edizione del 1571 non compaiono più né la dedica a Carlo V né l'epistola prefatoria al Perrenot. Se è comprensibile l'omissione della prima, essendo l'imperatore morto nel 1558, molto meno lo è la sparizione di ogni accenno al prelado francese, che nel frattempo non solo era stato elevato al cardinalato, ma proprio nel 1571 era diventato viceré di Napoli.

Linea-guida dell'opuscolo è l'idea della piena corrispondenza della storia evenemenziale col disegno divino, unitamente alla certezza della missione di guida che a Roma è stata affidata da Dio. Nasce da qui la ragione dell'eternità della città, che è nella storia – l'Urbe esiste ancora... – ma le cui ragioni provvidenziali stanno fuori della storia. Si afferma poi la necessità di un potere che governi il mondo (che Barrio denomina ora *imperium* ora *monarchia*) in stretta relazione con il *populus Romanus*, il quale gli affida, diciamo, tale compito, come si legge nelle pagine introduttive dell'edizione del 1571, con un riferimento all'antico Impero romano che guarda in modo evidente al presente.

«Populus Romanus est imperii dominus; imperatores autem ministri, ac tantam potestatem habebant, quantam eis S.P.Q.R. dabat» (s.n.p.).

«Il popolo romano è signore dell'Impero; gli imperatori invece ministri e avevano tanto potere quanto gliene conferivano il senato e il popolo di Roma».

L'autore afferma poi con forza la superiorità dell'Urbs, «totius orbis caput et moderatrix» (p. 432). La sua natura è tutta nel suo stesso nome, *Roma*, la cui lettura palindroma, *amor*, ne dichiara la natura provvidenziale, in quanto pensata per essere «omnibus gentibus...communis patria» (ibid.). Lo stesso sito in cui è sorta l'antica Roma, la sua espansione, merito più di un'abile diplomazia che dei soldati (da qui il plutarcheo «Romani plures eunt legati, quam pugnaturi», citato a p. 435); le guerre vinte, le eroiche contese, fino a quelle recenti di cui l'autore stesso dice di avere memoria (ad es., il duello cui il cavaliere romano Antonio Nigro, militante nelle file di Carlo V, fu sfidato da un francese, uscendone vittorioso). Col favore di Dio e per i propri meriti, il popolo romano «totius orbis terrarum sibi peperit Imperium»; nessun altro avrebbe potuto aspirare a tanto. La visione universalistica che la concezione di Impero comporta si coniuga per Barrio con la supremazia politica e militare, la quale nel tempo era diventata supremazia religiosa. Dio aveva infatti stabilito che l'Impero romano dominasse il mondo affinché ovunque il messaggio cristiano potesse essere diffuso (pp. 441-442).

Ma l'Impero romano era stato costituito anche «ob communem hominum utilitatem», giacché il potere accentrato nelle mani di un sol uomo garantiva la pace evitando conflitti nella «regnantium multitudo». Del resto, dice Barrio, trovando dell'Impero una motivazione in qualche modo antropologica,

«Facilius unus uir unusque populus probus inveniri potest quam multi. Non enim omnes sed pauci virtutes amplectuntur. Quod si Princeps aut populus unus malus esse contingerit, satius tamen est unum esse malum quam multos» (p. 442).

«Si può trovare più facilmente un sol uomo e un sol popolo probi piuttosto che molti. Non tutti ma pochi, infatti, abbracciano le virtù. Ché, se è accaduto che un principe o un solo popolo fosse malvagio, tuttavia è più conveniente che malvagio sia uno solo piuttosto che molti».

Fra i popoli e le città del mondo solo la stirpe latina e la città di Roma Dio volle *ab aeterno*; in essa hanno «eterna sede» l'Impero, la Chiesa, la fede e la lingua, il latino, anch'essa eterna. I Romani eccellono in tutte le virtù: prudenza, giustizia, temperanza, forza, fede, probità, benevolenza, umanità, clemenza, gratitudine, costanza, magnanimità, modestia, serietà, munificenza, religiosità, virtù che si manifestano nel buon governo di cui Roma dette prova, con la sua capacità di coniugare, in pace e in guerra, l'umanità con la giustizia e la rettitudine. Nulla sfugge alla lettura ideale che Barrio fa della storia romana: le guerre condotte da Roma sono sempre «giuste» e i comportamenti verso i nemici vinti improntati alla tolleranza e al rispetto delle loro istituzioni; non fanno strage dei vinti, *iure belli*, ma li catturano vivi, rendendoli schiavi. Proteggono gli alleati; reintegrano sovrani ingiustamente scacciati dal regno dai loro popoli; dirimono liti; difendono le province dalle incursioni straniere.

Non manca il dato concreto, cui Barrio è estremamente sensibile: il sistema viario romano, ad es., o i

porti e le rotte marittime, tutto pensato e realizzato per la sicurezza e la mobilità di quanti percorrevano il territorio e il mare dell'Impero, bonificati da briganti e pirati che li infestavano; oppure il sistema monetario o i monumenti. Ma la grandezza di Roma sta soprattutto nella missione civilizzatrice di cui si fece carico. Furono i Romani, infatti, che insegnarono a vivere in modo umano e civile a coloro che prima vivevano come bestie; proibirono i sacrifici umani; repressero le abitudini immorali di alcuni popoli, come l'incesto, la promiscuità sessuale, la nudità, il comunismo familiare, l'assenza del comune senso del pudore, l'omosessualità, la depilazione dei corpi dei giovinetti (nello specifico il popolo attaccato in questa sede sono gli Etruschi, antenati di quei *Tusci* che con pari violenza e su un altro piano l'autore attacca nel *Pro lingua latina*, facendo riferimento, anche qui alla contemporaneità e alle dispute linguistiche in relazione al latino). Roma è, insomma, «*optimorum morum magistra*» (p. 457) e le *virtutes* dei Romani sono *praeclarae*. Per questo, essi dominano sugli altri popoli, perché ottemperano alla legge di natura per la quale «*deterioribus semper imperare meliores*» (p. 462); per questo Paolo si rimise alla legislazione romana e non a quella degli Ebrei, che pure si dicevano popolo di Dio.

Simili ragioni (che stancamente si trascinano per pagine e pagine, in una scrittura sciatta, appesantita da ripetizioni e dalla tendenza all'accumulo) fanno grande ed eterna Roma, a cui tutto deve il mondo, tutto in special modo deve l'Italia. La celebrazione dell'eternità dell'Urbe diventa così lode della sua grandezza e della sua possanza, cosa che collega, concettualmente e formalmente, quest'opuscolo al successivo, dedicato alle lodi dell'Italia.

5. L'arte di compilare: il *De laudibus Italiae*

Il libretto, il più breve degli scritti di Barrio, occupa le pp. 405-431 dell'edizione del 1554 e le pp. 558-595 di quella del 1571, offerta al cardinale Girolamo Verallo (1497-1555), arcivescovo metropolitano di Rossano, nunzio apostolico presso le corti europee, membro del Sant'Uffizio; l'altra al patrizio romano Carlo Muti, un uomo alla cui famiglia Barrio era legato e che rapporti aveva con la Calabria, essendo stato lo zio di Carlo, Tiberio, vescovo di Locri.

Il *De laudibus* è l'unica delle tre operette a essere stata stampata a parte, compresa, nella forma del 1571, nel I volume del *Thesaurus* di Graevius e Burmann (1704 e 1725), il secondo dei quali rileva come essa sia un vero e proprio centone di scritti di autori antichi («*totus fere est conflatus ex verbis antiquorum*»).

Nella lettera a Muti, Barrio scrive che a conclusione del percorso le cui tappe precedenti sono state la difesa della lingua latina e lo scritto sull'eternità di Roma ha deciso di raccogliere («colligere») le lodi dell'Italia contenute nelle opere di scrittori greci e latini e di inserirle («congerere») in un unico volume, impresa quasi impossibile per la massa di testi da compilare, espressione dell'inesauribile eccellenza dell'Italia. I due verbi connotano il *De laudibus*, distinguendolo dagli altri due scritti. Ed effettivamente esso è una compilazione, frutto del lavoro di *excerptio*, di *collatio* e di *compilatio*, lavoro faticoso che richiede grande erudizione e capacità di scegliere i passi da giustapporre nel nuovo contesto del florilegio tematico. Barrio è convinto di possedere diligenza e acume, ed è sicuro dell'impatto che la sua compilazione avrà presso gli eruditi del tempo, benché non sia questa l'opera per la quale ritiene di potersi porre come esempio per altri, ma il *De antiquitate*, meritevole di essere imitato da tutti gli scrittori italiani, esortati qui a scrivere ciascuno della propria regione: «*Quare peroptime agerent Itali, si me, qui res Calabras scripsi, imitantes, singuli suas regiones accurate perscribant*». Un simile richiamo è costante in Barrio (vedi *infra*) e dà il senso dell'operazione da lui compiuta col *De antiquitate* e della relazione dialettica, essenziale benché non sempre esplicita, fra la dimensione regionale (le *res Calabriae*) e un insieme più ampio quale l'Italia. Barrio ha consapevolezza di dar forma soltanto a una tessera del mosaico, il cui insieme dovrebbe essere il frutto dell'assemblaggio delle altre analoghe tessere, proprio come nel lavoro di compilazione compiuto col *De laudibus*. Nel contempo, per tale via, è confermata la natura di *laudatio* del *De antiquitate*.

È un'Italia "latina" quella di cui Barrio raccoglie le lodi e che magnifica quale genitrice di eroi santi e navigatori («...cum Italia et rerum omnium ac clarorum ingeniorum ac virorum fortium, tum in omni scientiarum genere eruditorum virorum et utriusque sexus sanctorum hominum parens, bonarum litterarum

magistra: pp. 558-559). Per la sua degna celebrazione solo il latino è adeguato e il compilatore costruisce *ad hoc* con i vari *excerpta* un testo che si colloca nel solco della tradizione delle *laudes Italiae*, inaugurata da Varrone nel I libro del *De re rustica* e portata a perfezione da Virgilio nel II libro delle *Georgiche* (vv. 136-176). In tal modo la sua Italia è nozione meramente retorica e letteraria, al pari dell'Europa di cui è «regio». A conferirle concretezza è solo il sito geografico, i suoi confini presentati già ad apertura del testo, prima che il lettore anneghi nel mare dei consueti luoghi comuni sulla feracità dei luoghi, la salubrità del clima, le condizioni di vita ideali che indussero nel tempo popoli diversi a lasciare le rispettive patrie e a stabilirsi nelle sue contrade. E poi, ancora: gli uomini eccelsi, per ingegno, forza, saldezza d'animo, probità dei costumi, ma soprattutto, nell'ottica di Barrio, per l'uso della lingua latina – elemento di raccordo col *Pro lingua Latina* – e per le vette altissime raggiunte dalla produzione letteraria, in prosa e in versi, per cui l'Italia, meritatamente può essere detta «*omnium gentium magistra*» (p. 560).

Il suo primato fra i popoli ha ragioni provvidenziali, avendola Dio scelta come sede della Chiesa terrena e celeste; in eterno, come eterna è la Roma del secondo opuscolo, cui l'autore stesso allude («*ut alias dixi*»: p. 561) nel passo in cui fa riferimento alle lotte dell'Impero romano contro i barbari, sconfitti «*parvo aut nullo prope negotio*» (p. 561) proprio grazie alla protezione divina. Una conferma della stretta unità delle diverse opere, concepite insieme e per le quali Barrio immaginava una lettura "unitaria", favorendola attraverso richiami interni.

Com'era stato annunciato nel proemio, il *De laudibus* rivela presto la sua natura compilativa, che si traduce nel "copia e incolla" di tantissimi passi di autori greci e latini: da Omero a Sofocle, da Polibio a Dionigi di Alicarnasso, da Strabone ad Ateneo, tra i greci; e da Varrone a Virgilio, da Cesare a Livio, da Vitruvio a Plinio tra i latini, per ricordarne solo alcuni. Essi sono organizzati secondo un criterio tematico e non cronologico, inframmezzati da brandelli di discorso che invece appartengono a Barrio, essi stessi costruiti sulla base di *testimonia* antichi, talora soltanto sintetizzati, oltre che sulla base sua esperienza personale.

La doppia forma comunicativa – estratti citati alla lettera e brevi sintesi – costruisce un'Italia ideale, come si diceva: il luogo in cui ogni cosa o essere vivente raggiunge l'eccellenza; il giardino ornato di piante ed erbe di ogni specie, le cui viscere producono metalli e pietre preziose, ecc. Un non-luogo più che un *locus amoenus*, reificato solo, ripeto, dal territorio e dalle città, identificati dalla posizione geografica o dall'indicazione delle distanze (la *laudatio* assume in questo caso forma di *itinerarium*, come nel *De antiquitate*). Solo in questi casi si ha l'impressione del concreto, di una realtà mossa e variegata che trae linfa certo dalla letteratura e di questa si nutre, ma con concreti ancoraggi alla realtà dei prodotti del territorio, degli animali che vi si allevano o che popolano i boschi o ad altre peculiarità.

Non mancano ancora una volta inserti, in forma per lo più di digressione, che riportano all'universo ideologico dell'autore, di cui ripropongono il volto peggiore, attraverso la sua visione aristocratica ed elitaria della cultura, ma anche attraverso la sua chiusura preconcepita al nuovo e a tutto ciò, o a tutti coloro che dal suo punto di vista si pongono come "esterni", quali sono i barbari sopra evocati, che riappaiono qualche pagina dopo nella veste di portatori di malattie come la sifilide. Torna altresì quella che appare ben più che una preoccupazione ideologica, ossia l'ostilità di Barrio nei confronti del volgare. Riferendosi a Plinio così scrive, infatti:

«Quantum credis et ipse, et Maro, et Cato aliique Itali scriptores, Romanique proceres, quererentur modo si Italiam suam quam tantopere, ut par fuit, et amaverunt et laudaverunt et ornaverunt, a temerariis plebeis scriptoribus et adulatione et sermone

«Quanto credi che si lamenterebbero ora lui stesso, e Virgilio e Catone e gli altri scrittori d'Italia, e le eccellenze romane, se solo vedessero la loro Italia, che così grandemente, come era giusto, amarono, lodarono e ornarono, sfigurata, per lo spirito di adulazione e per il linguaggio, da temerari scrittori plebei? e vedessero i loro Itali, perfino i nobili e gli ottimati, abbandonata la maestà della lingua latina, perdere inutilmente

deformatam, Italosque suos vel ingenuos et optimates, Latinae linguae maiestate deserta, in vilissimis vulgaribus libellis omne tempus nequicquam terentes vitamque inertem agentes viderint? Qui (indignum), nullo veri adhibito iudicio, unius, nescio cuius, vani, paludosi, crassi, et maligni ingenii, in quo non doctrina, sed doctrinae nomen erat, fallaciis capti, non rationi sed evidenter falsae et captiosae opinioni, veluti divino oraculo, fidem adhibent, et vanum ac caecum ducem sequentes in vanitatis et ignorantiae tenebris versantur. Non perpendentes quam malum sit et turpe, ut probe Cicero scribit, et praesertim ingenuis et optimatibus, nescire, ignorare et decipi ac vana et vilia sectari. Et praeter haec vulgares scriptores ac lectores non modico dedecori et ignominiae sunt Italiae, cum provinciales gravia sectantes cupide et intentissime in Latinam et Graecam linguam incumbant. Aurelius Ruffinus, homo Romanus, Caroli V miles, in Germania a Philippo, Cattorum, id est Hassorum principe, in bello captus, ob Romani nominis reverentiam ab eo in mensam honorifice exceptus est. At cum inter edendum Philippus ipsum Latine interpellaret, et ille se Latine loqui nescire diceret, et ab eo et ab omnibus, quod sua patria lingua loqui nescisset, delusus, et quidem iure, fuit eisque contemptui habitus» (pp. 579-580).

tutto il loro tempo in spregevoli libretti in volgare e condurre una vita inoperosa? Costoro (che vergogna!), senza ricorrere a nessun discernimento del vero, catturati dalle menzogne di un solo ingegno, non so chi, vuoto, fangoso, rozzo e maligno, nel quale non era sapere ma parvenza di sapere, prestano fede come a un oracolo divino non alla ragione ma a un'opinione evidentemente falsa e capziosa, e mettendosi al seguito di un condottiero vuoto e cieco si voltano e rivoltano nelle tenebre della vanità e dell'ignoranza. Senza soppesare quanto sia malvagio e turpe, come giustamente scrive Cicerone, e soprattutto per i nobili e per gli ottimati, non sapere, ignorare, essere ingannati e andare dietro a cose vane e di poco conto. E oltre a ciò, quanti scrivono in volgare e quanti lo leggono sono di non poca vergogna e ignominia per l'Italia, mentre gli stranieri, andando dietro alle cose serie, con passione ed enorme impegno si gettano sul latino e sul greco. Aurelio Ruffino, di Roma, soldato di Carlo V, essendo stato catturato in guerra, in Germania, da Filippo, principe dei Catti, cioè degli Assi, fu da lui accolto a tavola con onore, per rispetto del nome romano. Mentre mangiavano, però, rivolgendosi a lui Filippo in latino e lui dicendo che non sapeva parlare latino, fu preso in giro, e ben a ragione, da quello e da tutti, per il fatto non sapeva parlare la sua lingua nativa, e fu disprezzato da loro».

Retorica come l'impianto dell'intero scritto l'esortazione finale a non dimenticare che l'Italia, oggetto delle lodi raccolte, è stata dotata dei beni che possiede dalla natura e preordinata dal volere divino e dalla *virtus* romana al dominio sui popoli. Gli Italiani sono stati creati per comandare gloriosamente sui barbari non per asservirsi ad essi: «Barbaris gloriose imperare non turpiter servire soliti sint» (p. 592). È l'altra faccia, la più tetra, del classicismo di Barrio.

6. Una certa idea di Calabria: *il De antiquitate et situ Calabriae*

La prima attestazione della genesi del *De antiquitate* si ritrova nella ricordata lettera di dedica delle tre operette al vescovo Perrenot (1554):

«Librum vero, quem *De antiquitate et situ Calabriae* conscripsi, si mihi certi cuiuspiam moecenatis non defuerit adiumentum, primo quoque tempore in lucem proferam. Nam necesse est ut me in Calabriam, quam et rebus omnibus et viris clarissimam Italiae partem pluribus nominibus merito laudandam esse

«Il libro poi che ho scritto, *Antichità e sito della Calabria*, lo pubblicherò al più presto, se non mi mancherà l'aiuto di un qualche affidabile mecenate. Infatti bisogna che io mi rechi in Calabria – che ho ritenuto degna di essere meritatamente lodata con più titoli come la più splendida parte d'Italia, sia per tutte le sue risorse sia per i suoi figli –, per seguire le tracce

censui, conferam, ut loca quaedam, quorum nomina immutata sunt, vestigem ne forte eosdem in errores incidam in quos incidere nonnulli recentiores rerum scriptores, utque regionem perlustrem cum vel singula seriatim ac minutatim scribam eiusque formam impressurus sim» (s.n.p.).

di alcuni luoghi i cui nomi sono stati modificati, in modo da non cadere nei medesimi errori in cui sono caduti taluni storici moderni, e per percorrere la regione, giacché sto scrivendo anche delle più piccole cose, in sequenza e passo passo, e ho intenzione di stampare la sua immagine».

Nel 1554, dunque 17 anni prima che vedesse la luce, il *De antiquitate* era stato già scritto («conscripti»); mancava solo chi finanziasse un viaggio (evidentemente Barrio non stava in Calabria), opportuno per verificare alcuni dettagli e per effettuare i controlli indispensabili, soprattutto a causa dei mutamenti dei nomi delle località antiche. Il testo dà anche un'altra notizia, fin qui non rilevata: assieme al libro, e probabilmente in funzione di questo, sembrerebbe che Barrio avesse in mente di approntare una mappa topografica della regione, una *forma Calabriae*. Nel concreto non se ne ha traccia e non deve averla mai realizzata, ma al *De antiquitate* attinse a piene mani il cosentino Prospero Parisio, che nel 1589 una carta del genere, la più antica speciale della Calabria pervenutaci, realizzò effettivamente e fece incidere in rame da Natale Bonifacio. Parisio dava esito concreto, in tal modo, a una relazione fra testo e immagine che comunque Barrio sentiva con forza e che molte volte presuppone nella sua stessa opera.

Finalmente, dopo lunga gestazione, il *De antiquitate* vide la luce a Roma nel 1571. A stamparlo, in 8°, fu Giuseppe de Angelis, un tipografo originario di Spilimbergo che operò con successo a Roma fra 1568 e il 1579, per alcuni anni in collegamento con la celebre stamperia del popolo romano voluta da Pio IV. La prima parte del titolo, *De antiquitate...*, collega il libro per un verso a un ramo definito della tradizione greco-romana (Varrone, ad es., Dionigi di Alicarnasso, o, in ambito giudaico, Flavio Giuseppe) per un altro all'antiquaria umanistica e rinascimentale. In tal senso l'opera nasce già in qualche modo datata, nel momento in cui ci si cominciava a interrogare sulla validità del paradigma antiquario e sullo stesso principio di *auctoritas* delle fonti letterarie. La storia di Barrio è *antiquitas*, non *historia*; non sono le *res gestae* come per Fazello, il cui *De rebus Siculis* era stato pubblicato nel 1558, o per Maurolico, il cui *Sicanicarum rerum compendium* data al 1562, quel Fazello e quel Maurolico che non a caso sono tra i bersagli polemici preferiti del Nostro. L'accusa che egli muove frequentemente ad entrambi, di commettere errori sui dati e di impadronirsi della memoria storica calabrese a beneficio della Sicilia, nasconde in realtà una presa di distanza proprio sul piano del metodo storiografico, come lascia intravedere, fra i tanti, un passo in cui si fa riferimento a Maurolico:

«Franciscus Maurolycus, homo Siculus, neotericus scriptor atqui bonarum litterarum nescius, Sicula vanitate ac crassitudine delibutus, infans et ieunus, Arcadium Imperatorem Rhegium nobilissimam urbem Messenae civitati assignasse peculium nulla etiam proposita causa temere nugatur et Miletensem et Marcensem Calabriae episcopatus Messenio Archiepiscopo olim subiectos fuisse blaterat. Apertissimum et vanissimum commentum Siculae genti peculiare» (s.n.p.).

«Francesco Maurolico, siciliano, scrittore di quelli nuovi ma privo di cultura letteraria, impregnato di vanità e rozzezza siciliana, incapace ancora di parlare e digiuno di sapere, con leggerezza va celiando, senza mettere in campo alcuna ragione, che l'imperatore Arcadio ha assegnato la nobilissima città di Reggio come rendita agli abitanti di Messina e blatera che gli episcopati calabresi di Mileto e di San Marco un tempo erano soggetti all'arcivescovo di Messina. Una menzogna assolutamente senza ritegno e priva di fondamento, tipica della gente di Sicilia».

Vanità, rozzezza, inaffidabilità, inclinazione alla menzogna connotano non solo il personaggio, ma anche la sua opzione storiografica, come s'è detto. Un approccio che Barrio sente come disonestamente ideologico, privo di adeguata erudizione. Ma *de antiquitate* è prima di tutto una determinazione cronologica, che rimanda

alla fase più antica della storia regionale, ricostruita per il tramite dei libri – e sono davvero tanti quelli citati! – e della cultura materiale, come non poteva non essere nell’ottica antiquaria fatta propria dallo scrittore. In tal senso, il libro di Barrio contiene un ricco catalogo di antichità della Calabria, epigrafi, monete, opere d’arte, oggetti d’uso, ecc., repertorate in relazione al territorio.

E proprio al territorio rimanda la seconda parte del titolo, *...de situ*, che pure ha dietro un preciso modello classico (si pensi al *De origine et situ Germanorum* di Tacito – la cui effettiva presenza nella nostra opera meriterebbe di essere verificata e valutata – o ai *De situ orbis* di Strabone, di Pomponio Mela e di Solino...) e che ritroviamo in altre compilazioni del secolo XVI, come il *De situ insulae Siciliae* di Claudio Mario Arezzo (1537) o il *De situ Iapigiae* di Antonio De Ferrariis Galateo (1553, ma era stato scritto fra il 1510 e il 1511). *Situs* rende in qualche modo la nostra idea di “territorio”, nella quale lo spazio geografico, i *loca*, si aprono alla storia, che vi lascia le sue tracce sovrapposte secondo la consueta immagine del palinsesto. Ma il territorio è anche lo spazio per un’antropologia priva ovviamente di qualsiasi statuto epistemologico. Analoga per certi versi a quella tacitiana, essa si esprime in una “curiosità” rivolta a taluni aspetti della Calabria contemporanea, da certe realtà economiche e sociali, al dialetto, dalle usanze ai riti religiosi.

All’intersezione fra storia e geografia sta pure, per nulla secondaria, la dimensione religiosa, anzi il cristianesimo, parte integrante per Barrio dell’identità storica della Calabria (definita dal suo essere cristiana e cattolica tanto quanto dal suo essere magnogreca) e insieme radicata nel territorio, appunto: attraverso i santi uomini nati o vissuti nella regione, che come l’Egitto fu patria di monaci (cfr. II, 17); attraverso le reliquie, conservate in varie località; attraverso i santuari; attraverso le tradizioni, gli usi e i costumi legati al culto dei santi o della Madonna. Né manca la Chiesa-istituzione, rappresentata soprattutto dalla storia e dalla geografia delle diocesi oppure dalla storia e dalla geografia delle mitiche origini cristiane della regione (importanti, a riguardo, i capp. 17 e 18 del I libro), le quali convivono con i miti classici senza tensioni interne, nel quadro costruito, a partire dal titolo, da questo erudito di spirito cristiano e infarcito di letteratura classica. Tutto nel segno della tradizione, anzi della conservazione.

Il volume stampato nel 1571 si apre col *motu proprio* di Pio V, che tutela i diritti d’autore di Barrio, cui segue il *prooemium*, in forma di dedica a Niccolò Bernardino Sanseverino (1541-1606), V principe di Bisignano, che forse sovvenzionò l’impresa editoriale. Al di là delle espressioni di maniera, la dedica contiene informazioni utili sulla genesi, la natura e le finalità dell’opera, messa dall’Autore in relazione agli scritti editi nel 1554:

«...sedit animo ultro munia obire, ut totius Italiae laudes ex pluribus et Graecis et Latinis auctoribus excerpens librum de eius laudibus, necnon pro lingua Latina et de Urbis aeternitate, scriberem. Nimirum Latinae linguae honos, et Urbis laus ad Italiae gloriam attinet, quod Latium, a quo illa dicta, et in quo Urbs est, in Italia sit. Inde vero Calabriae laudes, quae itidem ad Italiae gloriam pertinent, colligere et librum de ipsius antiquitate et situ scribere mihi certum fuit: quo patria charitate devinctus pensum meum pro virili parte solvens meritis eam illustrarem laudibus, qui etiam eam per se primum ex nomine ipso inde vero postea a plerisque gravibus auctoribus illustratam ostenderem. Ceterum nequaquam legentes id fugere velim, quod movit quoque me scilicet, ut *Pro lingua Latina et De aeternitate Urbis et De*

«...decisi di andare oltre il mio dovere, così da scrivere, traendo le lodi dell’intera Italia da più autori greci e latini, un libro *De laudibus Italiae*, oltre a un *Pro lingua Latina* e a un *De Urbis aeternitate*. Ovviamente, l’onore della lingua latina e la lode dell’Urbe pertengono alla gloria dell’Italia, giacché sta in Italia il Lazio, da cui prende il nome quella lingua, e in cui si trova l’Urbe. Da lì invero mi risolsi a raccogliere le lodi della Calabria, che parimenti pertengono alla gloria dell’Italia, e a scrivere un libro *De antiquitate et situ Calabriae*. Affinché, legato dal vincolo dell’amor patrio, adempiendo per quanto possibile al mio dovere, io le dessi lustro con le lodi dovute o meglio per mostrarla illustrata dapprima in sé, dal suo stesso nome, e poi da parecchi autorevoli autori. Peraltro vorrei che non sfuggisse affatto ai lettori che mi mossero

Italiae laudibus, ac De antiquitate et situ Calabriae, communis omnium studiosorum utilitas et delectatio, non tantum patriae charitas et amor» (p. 1).

anche – a scrivere, intendo, il *Pro lingua Latina*, il *De aeternitate Urbis*, il *De Italiae laudibus*, e il *De antiquitate et situ Calabriae* – la comune utilità e il piacere di tutti gli uomini di cultura, non soltanto la carità e l'amor di patria».

Si falsa la percezione dell'opera, in definitiva, se la si isola dalle tre precedenti: il *De antiquitate* completa una costruzione di cui gli altri opuscoli sono premessa e parte integrante, almeno nelle intenzioni dell'autore, confermate significativamente in un passo del *De laudibus Italiae* aggiunto nell'edizione del 1571:

«Curae esse debeat singularum Italiae regionum primatibus ac potentibus conterraneos suos eruditos viros deligere, qui regionem quisque suam accurate et fideliter scribant et quae a vetustibus auctoribus dicta sint et quae regio gignat perscrutantes. Sicut de Calabria feci, ut inde unum totius Italiae volumen conficiatur. Nam haud dubium quidem multa memoratu digna gignit Italia priscis auctoribus ignota» (p. 590).

«A principi e potentati delle singole regioni d'Italia dovrebbe stare a cuore di scegliere uomini di cultura conterranei che descrivano in modo accurato e fedele ciascuno la propria regione, ricercando con attenzione sia ciò che hanno detto gli autori antichi sia quel che produce la regione. Così come io ho fatto per la Calabria, in modo che a partire da qui si confezioni un solo volume di tutta l'Italia. Non c'è proprio nessun dubbio infatti che l'Italia genera molte cose degne di memoria ignote agli antichi autori».

E l'auspicio è ribadito nella pagina conclusiva del *De antiquitate*, dove Barrio si augura che gli altri Itali siano spinti a imitarlo e a «scrivere con diligenza e accuratezza delle loro regioni» (V, 20).

Il dichiarato *amor patrio* è riferito a un insieme che non si identifica esclusivamente con la regione di origine. La Calabria per Barrio è parte dell'Italia, così come il Lazio nel quale sta la città di Roma. Non si intende correttamente il “regionalismo” di Barrio fuori dall'implicita dialettica con l'Italia e con Roma, con la quale la Calabria ha un legame privilegiato che egli non manca di ribadire tutte le volte che può e che assume valenza in qualche modo istituzionale a proposito del Cristianesimo: «Romanis exceptis» (I, 17, p. 35), la Calabria fu la prima regione ad accogliere la religione di Cristo, e ciò ovviamente agli albori, secondo il comune schema dell'origine apostolica delle diocesi. Pure in questo caso Barrio è “legittimista” e nei difficili tempi post-tridentini, quando la stessa Calabria, nei Valdesi di Guardia, era stata infettata dall'eresia luterana (cfr. II, 5), ribadisce il legame privilegiato con la Chiesa romana, anche attraverso la presenza nello spazio, geografico e storico, della sua terra dei due apostoli-simbolo: Paolo a Sud e Pietro a Nord. Legame e insieme sottomissione alla Chiesa di Roma, al suo capo e alla sua dottrina. Lo storico non entra nel merito delle questioni dottrinali; gli basta definire il protocollo istituzionale e collocare la fedeltà a Roma sul piano della diacronia: *numquam...*, collegandola all'evangelizzazione paolina:

«Hinc Rheginus Archiepiscopus in generalibus Conciliis post Romanum pontificem sive eius legatum semper primum locum obtinuit. Quae regio tanti Apostoli discipula, nunquam a sui magistri doctrina ac fide descivit, numquam haeresi infecta est» (I, 17, p. 36: il corsivo è stato aggiunto nel 1571, dunque dopo la strage dei Valdesi del 1561).

«Perciò l'arcivescovo di Reggio, nei concili generali, ha sempre occupato il primo posto dopo il pontefice di Roma o il suo legato. Questa regione, discepola di un sì grande apostolo [scil. Paolo], mai si è scostata dalla dottrina e dalla fede del suo maestro, mai è stata infettata dall'eresia».

Intento dello scrittore è dunque attribuire le giuste lodi alla Calabria, dopo averlo fatto per la lingua latina, la città di Roma, l'Italia. Non si tratta di espressioni generiche o di una semplice volontà apologetica, frutto dell'amor di patria. Da erudito qual era, Barrio sapeva bene che la *laus* di una città, di un paese, di un territorio, rientra nei confini del discorso epidittico, da cui col tempo si era resa autonoma dando vita a un genere o sottogenere letterario, che godette di fortuna continua dall'antichità classica. Esso era ancora vitale nell'umanesimo e nel rinascimento, quando il ricorso a questa forma antica di discorso assunse più spiccate valenze "civiche", contribuendo a rafforzare l'identità delle comunità locali. Il più delle volte pertanto la *laus urbis* è *laus patriae*, ciò che non annulla la dimensione retorica, ma la canalizza, subordinandola alla costruzione identitaria; e se al posto dell'*urbs* si pone una "regione" lo schema non cambia. È questo il terreno di coltura formale di un'opera come il *De antiquitate*: la tradizione epidittica riferita alle città, già estesa, anche prima di Barrio, a territori più ampi, regionali o nazionali, si pensi solo, per la Calabria, all'*oratio De laudibus Calabriae in Lelium et Angelum aliosque Calabriae maledicentes*, di Aurelio Gauderino (edita postuma nel 1524) o al *De situ, laudibusque Calabriae, deque Arochae nymphae methamorphosi* di Francesco Grano (1570?). Lodi come espressione dell'*amor civicus*, cui non può certo sottrarsi la parte culturalmente più elevata della popolazione.

Si conferma anche per questa via che agli occhi del suo autore il *De antiquitate* non era storia neutra, e neppure oggettiva descrizione, della Calabria. Anzi, è un discorso decisamente "di parte", quello che Barrio annuncia al lettore attraverso la lettera al Sanseverino. L'enfasi, l'iperbole, le amplificazioni, il *pathos*, che tanto infastidiscono gli esegeti dei nostri giorni, erano i tratti espressivi propri della *laudatio*. Lo stesso vale per il ricco arsenale di *tòpoi*, da quello ripetuto all'infinito, della feracità senza paragoni della regione o delle sue località. Esso è presente in tutta la variegata produzione della storiografia locale dei secoli XVI e XVII, non solo calabrese: un vero e proprio codice convenzionale con alto tasso di formalizzazione retorica, che trasfigura la realtà e ne nasconde i segni tra le maglie apparentemente uniformi della lode e dell'enfasi. Non si tratta tuttavia di mere costruzioni fittive, miti ingannevoli, illusioni ottiche tese a distrarre dalla realtà di un presente non accettato. L'iperbole, come scrivevano i retori classici, aumenta o diminuisce le realtà, allo scopo non di ingannare ma di condurre al cuore della verità. Che ovviamente è quella che l'autore vede e vuole a sua volta mostrare ai propri lettori. Di ciò bisogna tener conto quando si parla, ad es., del mito di una *Calabria felix* del passato contrapposta alla decadenza del presente o quando si valutano i proclami di eccellenza rispetto ad altre regioni e città: non è possibile liquidarli come "letterari" e "patriottici" o, per altri versi, considerarli *tout court* espressione del reale. Si tratta di individuare volta a volta il significato attuale che quelle "macchine del senso" costruiscono e veicolano, non di snaturarne gli intenti e le funzioni.

Il *De antiquitate* è diviso in cinque libri, il primo dei quali è una sorta di *archaiologia* che fa da premessa all'opera, presentandone le coordinate essenziali: i tempi mitici delle origini della Calabria, la sua collocazione geografica, i tratti identitari. C'è spazio anche per un breve compendio storico, dai Greci all'alto medioevo e per una ricostruzione delle origini e dello sviluppo del cristianesimo nella regione. Il libro si conclude con un cenno alla lingua, ai prodotti meravigliosi della regione, agli usi delle donne calabresi, e col celeberrimo *Calabriae planctus* (I, 22).

Definiti confini e posizione geografica, Barrio dichiara subito l'antichità della sua terra, nel segno della tradizione noachica: «Est scilicet Calabria omnium Italiae regionum vetustissima a diluvio quidam inhabitari coepta» (I, 1, p. 3). Primo suo abitatore fu uno dei discendenti di Noè, Askenaz, cui è attribuita la fondazione di Reggio: una di quelle «genealogie incredibili» che sono funzionali alla celebrazione e alla legittimazione della realtà di riferimento. In un contesto come il nostro, in sovrappiù, essa aggiunge una marginale ma essenziale caratterizzazione universalistica alla dimensione regionale, attraverso il richiamo biblico, ciò che ancora una volta lega la prospettiva del *De antiquitate* a quella delle altre opere dello stesso Barrio.

Di fronte a miti del genere, è assurdo utilizzare la categoria ermeneutica della verosimiglianza storica, mai ricercata dagli autori. Il loro senso sta nel costituire *tradizione*, ovvero nell'efficacia condivisa ad essi riconosciuta dalle comunità che li tengono in vita, le quali nel carattere straordinario della loro storia (e del loro territorio) celebrano sé stesse, la loro unicità, la loro *forma*. È proprio nel segno dell'eccezionalità infatti

che i diversi elementi del vivere comune entrano in relazione fra loro: la Calabria diventa in qualche modo culla dell'umanità; il mitico progenitore sceglie la terra di Reggio per la sua meravigliosa fertilità, che a sua volta genera speciali condizioni di vita. Askenaz si ferma lì «loci amoenitate captus» (I, 1, p. 4). Poi, i suoi discendenti si stabiliscono nel Lazio, fondandovi una nuova città (ibid.), ulteriore riprova del legame privilegiato della terra calabrese con Roma. Tutto ciò, prima che le genealogie bibliche lascino il posto a quelle classiche greche, con gli eroi della guerra di Troia, Ulisse in testa, o altri personaggi dei miti ellenici.

Vero e falso non sono le corrette categorie di approccio a questo genere di notizie, frutto peraltro di un faticoso lavoro di compilazione da testi di poeti, mitografi, lessici e raccolte etimologiche, nei quali il materiale non mancava certo per costruire filiazioni inverosimili, magari ricoperte di una patina di credibilità storica. Nulla a che vedere con le contraffazioni antiquarie che a scopo propagandistico o con finalità polemiche creavano dal nulla realtà inesistenti, consapevolmente reinventate sulla base di fonti date come originali; testimonianze di autori mitici quali Beroso caldeo o Manetone egiziano, che si ritrovano nell'opera-emblema di questo tipo di produzione: le fortunate *Antiquitates* (1498) del domenicano Annio da Viterbo (Giovanni Nanni), che pure Barrio conosce ed utilizza.

Dell'eccezionalità della regione resta traccia anche nei nomi, che etimologie a loro volta "incredibili" piegano verso qualsiasi significato utile. Più si va indietro nel tempo più le parole, toponimi compresi, disvelano il nucleo autentico delle realtà di riferimento. Così, il carattere superlativo della regione sta tutto nel suo più antico nome, *Auxonia*, «ab auxo verbo Graeco idest augeo», perché «lì sempre è accresciuta l'abbondanza delle cose» (I, 2, p. 5). E lo stesso nome più recente di Calabria verrebbe da «*calon*, quod bonum, pulchrum et honestum significat, et *brío*, idest emano et scaturio», per il fatto che essa è piena di ogni bene (I, 8, p. 16). Anche il nesso "Magna Grecia" (identificata da Barrio con la sola Calabria), rende, nell'attributo, la fertilità della regione e la moltitudine degli uomini che la abitano.

Quando invece dal mito si passa alla storia, i nomi diventano oggetto di un'attenzione particolare del Barrio erudito, alla ricerca appunto dei nomi (e dei siti) delle antiche città. Gli studiosi, gli antichisti in specie, hanno sempre ritenuto questa come la parte più debole e caduca del lavoro di Barrio, che effettivamente appare privo di adeguati strumenti filologici e topografici, oltre che dell'acume necessario per avanzare ipotesi fondate. Da qui le prudenze di Sirleto, le severe correzioni di [Quattromani](#) e le successive annotazioni di Aceti.

Ma un altro elemento, la relazione fra Magna Grecia e Brettia, assume valore caratterizzante ed emerge con evidenza ancora dalle pagine del primo libro: da una parte le città che furono colonie greche, la tradizione culturale della Grecia, i grandi filosofi, i legislatori; dall'altra i Brettii, che Strabone definisce "barbari", la cui forza stava nelle armi e nella guerra, la cui dura educazione era condotta nelle selve e che si nutrivano di caccia, bevendo acqua e miele. Sono le due anime della Calabria antica, che Barrio non sente in conflitto e che non contrappone – come non contrappone la Calabria pagana, magnogreca, e quella cristiana –, ma di cui sa invece cogliere i tratti di contaminazione culturale, come mostra bene ad es. il capitolo dedicato alle monete dei Brettii (I, 10). Lo scrittore non si pone come erede della sola tradizione ellenica, ma fa propria la doppia anima della regione e non esita a prenderne le difese contro gli attacchi esterni. La difesa, e se serve l'attacco, come quello sferrato contro coloro che a vario titolo e in vario modo denigrano la Calabria o i suoi abitanti, Greci o Brettii che siano. Nel mirino sono «certi saputelli innovatori a tutti i costi» («neoterici quidam scioli»), che modificano «falso et temere» il nome dei Brettii in *Brutium* (I, 11, p. 22). Un'etimologia falsa e tendenziosa tradisce i sentimenti ostili nutriti da «mordacissimi et maledicentissimi homines» nei confronti della Calabria e dei Calabresi, i quali invece «morum probitate, animorum magnitudine, et corporum robore pollent, regionis felicitate valent, iudicio florent, et ingenio praestant» (ibid.).

La lingua è tutt'altro che veicolo asettico, per Barrio, il quale al contrario ha piena consapevolezza del peso ideologico del mezzo linguistico, un'autentica ossessione, che lo induce alle forzature irrisolte da [Quattromani](#), che nel nostro caso, ad es., smonta la furia di Barrio, correggendone la distorsione etimologica: «Coloro che i Greci chiamano Brettii, i Latini, con un'alterazione del nome, li chiamano Bruzi, non per sbotterli, ma per caratteristiche proprie della lingua» («Quos Graeci Brettios appellant, Latini corrupto nomine Brutios dicunt, non convicii loco, sed linguae proprietate»: p. 23). Un'ossessione che è parte fondamentale di

un rigido schema oppositivo, più forte del dichiarato intento laudativo. L'autore lo applica a qualsiasi realtà della regione, minacciata da nemici di ogni sorta, che corrompono i testi, modificano le etimologie, o più scopertamente offendono, insultano, rubano la memoria, si appropriano delle tradizioni, ecc. Da un lato c'è la *felicitas* della Calabria e dei Calabresi dall'altra il *livor* dei nemici; l'una scatena l'altro. La lingua, intesa in senso lato comprensivo della filologia testuale, è lo strumento per operare plagi e forzature; il canale multifunzionale per esprimere il *livor*. Al contrario, la conoscenza della lingua è l'arma con cui smascherare, correggere, denunciare. Quasi a ogni pagina del suo libro, Barrio oppone due sistemi valoriali antitetici: da una parte i contrassegni positivi del popolo calabro e del suo territorio, così come l'autore li vede e si fa carico di mostrarli; dall'altro la percezione esterna, per così dire, attribuita agli invidiosi e ai detrattori della regione. Essenziale il punto di vista, insomma; l'ideale collocarsi dentro o fuori i confini della regione. E lo scrittore si colloca decisamente "dentro", a differenza di coloro che vengono da "fuori" come il celebre Leandro Alberti, del quale così scrive:

«Quare quicquid contumeliae in primis auctoribus Brettii aliisque Calabris attributum legitur, a falsariis maledicentissimis obtrectatoribus adscriptum aut immutatum esse haerendum non est. [...] Id quod non vidit lusciosus vulgaris scriptor Leander, qui, quod Latine scribere nescisset, ingens volumen conviciis et mendaciis refertum sibi sui que similibus dignum scripsit. Videat nunc eruditus et pius lector obtrectatorum ac detractorum malignitatem et perversitatem sitque aequus iudex» (I, 16, p. 34).

«Perciò, qualsiasi offesa si legga negli autori antichi riferita ai Brettii e agli altri Calabri non bisogna dubitare che è stata aggiunta o frutto di manipolazione di falsari e denigratori calunniosi. [...] Cosa che non vide il mio Leandro, che scrive in volgare e che, per il fatto che non sapeva scrivere in latino, riempì di insulti e menzogne un grosso volume degno di lui e di gente come lui. Veda ora il lettore erudito e pio la malvagità dei denigratori e dei detrattori e sia giudice equo».

La *Descrizione di tutta Italia*, nella quale per la prima volta nei tempi moderni la Calabria era stata fatta oggetto di una *descriptio*, era frutto di una sterminata serie di letture, ma anche di personali esperienze di viaggio, che tra il 1525 e il 1528 avevano portato il bolognese Alberti anche in Calabria (nel 1526 era stato a Cosenza). Come per Fazello e Maurolico, non sono gli errori materiali, tanto spesso denunciati, la colpa più grave del frate domenicano agli occhi di Barrio, per il quale quello non conosceva e non capiva la *sua* Calabria. Ma c'è di più: Alberti si collocava agli antipodi delle scelte di Barrio, avendo di fatto abbandonato il sogno umanistico espresso nell'*Italia illustrata* di Biondo Flavio (1453) e l'immagine di un'Italia unita che alle lacerazioni politiche opponeva «la fiducia nella recuperata *Latinitas* e nella cultura umanistica comune ai dotti di ogni regione» (G. PETRELLA, *L'officina del geografo. La «Descrizione di tutta Italia» di Leandro Alberti e gli studi geografico-antiquari tra Quattro e Cinquecento. Con un saggio di edizione (Lombardia-Toscana)*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 18). La scelta di Alberti era incompatibile col progetto di Barrio, espresso già nelle opere minori, dove egli aveva vagheggiato l'idea che i dotti d'Italia, sotto la guida dei propri principi, celebrassero le singole regioni, come lui stava facendo. E non a beneficio dei lettori comuni, ai quali Alberti si apriva, abbandonando il latino e adottando il volgare, ma dei soli uomini di cultura e di religione insieme («eruditus et pius lector»), quelli per i quali invece Barrio scrive. La sua opera non è destinata infatti a domatori di cavalli, mulattieri, macellai, cuochi, osti, fornai, facchini, scimuniti, pescatori, rammendatori, venditori di dolci, artigiani, robivecchi, e uomini di tal genere di bassissima condizione; vecchiette stravaganti, donnicciole e sgualdrine. Al contrario dei «neoterici scriptores»,

«Graves autem et eruditi viri gravia ac Latinae linguae nitorem, gravitatem ac maiestatem sectantur et Latina scripta legunt et Latine scribunt, quo sua ingenia, iudicia, ac doctrinae

«Gli uomini seri, poi, e i dotti ricercano le cose serie e il nitore della lingua latina, la sua dignità e la sua maestà; leggono scritti latini e scrivono in latino, così da manifestare dappertutto il proprio ingegno, le proprie idee e

ubique gentium pateant, cunctis utilitati sint et aeternitate donentur; vulgares vero libellos uti indignas et viles res abominantur et execrantur» (II, 2, pp. 81-82).

le proprie conoscenze; così da essere di utilità a tutti e di ricevere il dono dell'eternità. I libretti in volgare invece li aborriscono e li detestano come cosacce indegne e senza valore».

Parole che ritroviamo quasi identiche nel *Pro lingua Latina*. Solido terreno comune dell'intero progetto concepito e realizzato da Barrio, la questione della lingua mostra qui tutta la sua forza in relazione alla stessa collocazione ideologica dell'autore. Essa giustifica e sostanzia la famosa "maledizione" contro i potenziali traduttori delle sue opere, al cui interno Barrio ribadisce che le sue «lucubratiunculae» non sono concepite per un popolino ignorante da cui presto saranno dimenticate. A garantire la loro sopravvivenza nel tempo saranno i dotti, senza confini nazionali, coloro che usano il latino e sanno che presto (almeno nell'augurio di Barrio) accadrà che «Latina lingua in ligno crucis cum Hebraea et Graeca consecrata simul cum fide et Imperio Romano rursus universum orbem permeet» (ibid.). I «libretti in volgare spariranno insieme coi loro autori» (ibid.), mentre il cattolicesimo romano trionferà e il mondo intero sarà dominato dall'Impero, esso stesso romano, e parlerà di nuovo la lingua di Roma.

Certo, il *De antiquitate* è il libro che crea per la prima volta un'immagine e un'idea di Calabria, alla quale conferisce precisa individualità storica (l'*antiquitas*) e territoriale (il *situs*), ma la prospettiva del suo autore non è quella del localismo regionale, va ribadito. Egli ritiene di costruire un paradigma valido per tutti gli Italiani e non solo (*ubique gentium*), all'interno del quale la dimensione regionale entra in relazione strutturale con la visione "universalistica"; una relazione analoga a quella, essa stessa implicita, fra le «antiquitates» e la contemporaneità, da cui non è vero che Barrio sfugga o che rimuova.

L'edificio ideologico da lui costruito si regge, è evidente, su un equilibrio oggettivamente precario, già ai suoi tempi; i suoi punti di forza, la terna costituita dalla «Latina lingua», dalla «fides» e dall'«imperium Romanum» derivato da Dio, sono tanto identitariamente caratterizzanti quanto insufficienti a supplire un vuoto epistemologico che emerge a ogni passo. Essi sono purtuttavia gli assi portanti dei quattro scritti, dei quali il *De antiquitate* costituisce il punto di arrivo e il coronamento; sono l'elemento di continuità fra il trittico e il *De antiquitate*, e, all'interno di questo, il tessuto connettivo delle tante sfaccettature dell'opera, e insieme il tratto che la distingue da quelle dei «neoterici scriptores», i quali illudono il volgo e disseminano errori, leggende e calunnie. Smascherare falsari che sono anche *obtrectatores* è il compito, profondamente etico dal suo punto di vista, che in nome dell'amor patrio Barrio si è assunto con la difesa del latino, con l'elogio di Roma e dell'Italia, e ora con le lodi della Calabria, espressione del suo *amor patriae*, appunto, di cui si coglie così tutta la pregnanza, al di là della retorica e della banale referenzialità.

Tutti i libri del *De antiquitate*, tranne il primo, danno forma a un *itinerarium*, genere a cui rimanda anche l'indicazione più o meno costante delle distanze fra i luoghi e l'individuazione di ideali *stationes* lungo il percorso. Lo schema è quello fissato a suo tempo da Leandro Alberti: da nord a sud e dalla costa verso l'interno. Si parte dal fiume Talao, che divide Lucania e Calabria per arrivare alle porte di Reggio, lungo la costa tirrenica (l. II); quindi, sullo Ionio, approssimativamente da Reggio a Squillace (l. III); da Catanzaro a Cariati (l. IV); e da Thurii a Roseto (l. V).

Aceti divide i libri dal II al V in 20 capitoli (in 22 il primo). Varia la loro estensione, così come varia è la struttura: talora si riducono a pochi cenni su *antiquitates* e *situs* talaltra presentano stucchevoli elenchi, espressione del gusto dell'accumulazione e del catalogo proprio della scrittura antiquaria, che porta Barrio a rilevare e annotare tutto quanto può su una città, un paese o un territorio e a sciorinarlo al lettore. Godono invece dello spazio di interi capitoli le città, la cui presentazione – va precisato – esclude l'ottica municipalistica. L'orgoglio civico si integra perfettamente per lui nel quadro regionale, senza le competizioni sfibranti che segnano, ad es., la coeva storiografia siciliana.

Dopo un primo capitolo di taglio metodologico, diciamo così, il II libro ha nella trattazione dedicata a Cosenza il suo momento più significativo. «Civitas nobilis divitiis pollens et vetustissima» (II, 6, p. 77), la città

è sede arcivescovile, una delle più antiche del regno di Sicilia; più delle altre ha contribuito allo sviluppo della cultura umanistica, con personaggi quali [Giano Parrasio](#), [Coriolano Martirano](#), Carlo Giardino, Pietro Paolo Parisio, [Antonio](#) e [Bernardino Telesio](#), Giovanni Tommaso e Giovanni Antonio Pandosio ([Pantusa](#)), [Giovanni Battista Amico](#), tutti ricordati da Barrio.

In gran parte d'origine greca, magnogreca e bizantina, sono invece gli uomini illustri che danno fama a Reggio e a Gerace/Locri, le città più in evidenza del III libro. Reggio (cui sono dedicati i capp. I-IV) è «*urbs equidem longe nobilissima et vetustissima, totius Calabriae metropolis, utpote prima in Calabria, imo vero in Italia, Roma excepta [...] Christi fidem sit complexa*» (III, 1, p. 186). Ben sei i capitoli dedicati invece a Locri, che fu, per testimonianza di Platone «*flos Italiae, nobilitate, divitiis et gloria rerum gestarum*» (III, 8, p. 225). Lo spazio è dovuto al suo passato e alla sua storia gloriosa (capp. 7-8), ma anche agli uomini e alle donne che le diedero lustro in ogni campo.

Crotone e la sua scuola filosofica dominano incontrastate il IV libro: i capp. 6-21 ricostruiscono gli eventi essenziali della storia della città greca e romana. All'interno di questo blocco di capitoli, la parte del leone la fa Pitagora: «*Floruit Crotone diu famosissimum illud amplissimumque studium philosophiae, a quibus Italicum philosophiae genus nuncupatum est*» (IV, 9, p. 311). Attingendo a un ben noto repertorio dossografico, che dava rilievo agli aspetti etici della filosofia pitagorica e sulla scia di un certo "pitagorismo cristiano", Barrio fa di Pitagora la personificazione del filosofo antico, riprendendo i moduli del pitagorismo e dello stoicismo, e ne lascia intravedere i tratti precristiani o *naturaliter* cristiani.

E il filosofo torna anche nel libro V, dominato dalle città di Rossano, Thurii e Sibari, sospese tra grecità e cristianesimo bizantino (un capitolo è riservato al beato Nilo, e altri monaci italogreci sono ricordati). Fu filosofo pitagorico, infatti Ippodamo, che Barrio ritiene di Thurii e al quale dedica i capp. 13-14; e pitagorici furono anche altri filosofi di cui parla nel cap. 15.

È questo, in estrema sintesi e con tantissime ovvie omissioni, lo schema della trattazione di Barrio per ciò che concerne le città, tutte egualmente "nobili" e "fiorenti", che siano brettie o greche, presentate in spazi contenitori pieni di oggetti che lo scrittore mette in bella mostra a beneficio del lettore: dalla storia al territorio, dai prodotti agli uomini illustri, dagli eroi magnogreci ai santi cristiani, dai comandanti ai vescovi. Tutto, sempre, sotto il segno dell'eccellenza. La storia è ricostruita sia attraverso gli antichi *auctores*, di cui Barrio ora sintetizza il dato di informazione ora cita interi blocchi testuali, sia attraverso le antichità della regione: monete, epigrafi e altre fonti antiquarie. Il territorio, invece, il lettore può vederlo con gli occhi dello stesso Barrio, che indugia in qualche caso a descrivere la natura di determinati luoghi o fenomeni che attirano la sua attenzione, come il flusso e il riflusso delle acque nello stretto di Messina (II, 19). Un repertorio di *mirabilia* esteso all'opera dell'uomo come nel caso del provetto artigiano reggino Girolamo Fava, fabbricante di carrozze, ciabattino, pittore, scultore, intagliatore del legno (II, 20). C'è in questo contemplare ammirato – della natura, dei luoghi, delle persone, delle opere d'arte – un Barrio inatteso, che ha il gusto dello stupore infantile e lo esprime con un'immediatezza che buca la rigida cortina linguistica del suo artificioso latino.

Nel 1571 il *De antiquitate* fu stampato, «*inepte foedeque*» come scrive Aceti, con intere pagine ripetute e quaternioni fuori posto. *L'errata corrige* all'inizio del libro era evidentemente insufficiente a eliminare refusi ed errori; si rendeva necessaria una revisione integrale del testo, a quanto pare sollecitata anche da Sirleto. Barrio la intraprese subito, ma la sua morte impedì che il lavoro fosse completato, secondo quanto scrive Aceti.

L'opera ebbe immediato successo testimoniato non solo dagli emuli e continuatori, a partire dallo stesso Parisio, che sulla base del *De antiquitate* realizzò la propria carta speciale della Calabria. Altrettanto presto cominciarono però a circolare voci sulla reale paternità del *De antiquitate*. Aceti le liquidò come risibili: «*...non defuere qui hoc Barrii opusculum supposititium putarent, ac Cardinali Guilelmo Sirleto, alii Cardinali Sanctoro adscriberent, at id tam ridicule commenti sunt quam quod maxime*» (p. XII). Ma esse continuarono a circolare e ne rimane traccia nei cataloghi di biblioteca. Nel catalogo storico dell'Angelica, ad es., alla voce *Barius* si legge: «*Barius Gabriel*», con soprascritto: «*est Card. Sirletus*»: *De antiquitate et situ Calabriae...*». E

alla voce *Sirletus*: «Sirletus (Card. Gabriel [sic]. Sub nomine Gabrielis Barii Francicani *De Calabriae antiquitate et situ...*». E ancora: nella *Historia Carbonensis monasterii* (1601), Paolo Emilio Santoro, nipote del Cardinal Santoro, scrive: «...unde merito et verissime queritur Gabriel Barrius Francicanus in sua *Calabria*, si is libri auctor fuerit, licet nomine eius in lucem prodierit. Nam multi et fortasse non insulse Gulielmi Cardinalis Syrleti praestantis doctrinae et exacta studiorum disciplina celebris ingenio adscribunt» (p. 14). Non dice, Santoro, quel che invece riporta D'Amato nella sua *Pantopologia Calabria* (1725), e cioè che molti ritenevano «Opusculum [...] a Cardinali Sanctorio exaratum fuisse» (p. 194).

Di quanto Barrio aveva fatto nel lavoro di revisione della sua opera restava (e resta) testimonianza nel Vat. Lat. 7374 (oggi Vat. Lat. 10908), un esemplare dell'edizione del 1571 abbondantemente riscritta e fittamente annotata. Di esso si servì Tommaso Aceti, un Cosentino trapiantato a Roma, che fra il 1714 e il 1726, approntò una nuova edizione del *De anquitate* pubblicata nel 1737.

Essa si apre con la dedicatoria a Clemente XII (1730-1740), il quale aveva voluto l'edizione del *Bullarium* romano a cui Aceti aveva collaborato come ricorda nella medesima lettera. Lo stesso Pontefice, l'11 ottobre del 1732, aveva fondato a San Benedetto Ullano (Cosenza) il Collegio Greco per gli Albanesi delle Due Sicilie, collegio che aveva avviato la sua attività nel febbraio del 1733. Il coinvolgimento di un Calabrese nel lavoro sul *Bullarium* e l'apertura del collegio Corsini (come si chiamerà dal cognome dello stesso papa) giustificano la scelta di dedicare a lui le *lucubrationes* aggiunte all'opera di Barrio, un altro Calabrese. Aceti chiede infine a Clemente XII di accogliere nella biblioteca vaticana o in quella corsiniana l'esito del lavoro da lui svolto sulla *gens Calabria*.

Nella sua convenzionalità, la pagina di apertura del libro di Aceti documenta l'ormai assodato ambito regionalistico in cui, quasi due secoli dopo, è letta e collocata l'opera di Barrio, avulsa dall'originaria dimensione antiquaria. Del resto, il libro di Barrio aveva già dato buoni frutti in questo senso, producendo una schiera di emuli e continuatori come Girolamo Marafioti (1600), Domenico Martire (la sua opera fu redatta dal 1677 al 1698 ed è ancora parzialmente inedita), Giovanni Fiore (1691-1743), Elia D'Amato (1725), per non ricordare che i maggiori. L'opera di Barrio si identifica con la Calabria stessa; è una *storia* e una *geografia* della Calabria.

Tutti gli autori appena ricordati sono elencati da Aceti nella lettera prefatoria a Luigi Sanseverino (1705-1772), principe di Bisignano, scritta in linea di continuità con quella a Bernardino che apriva l'opera di Barrio. Aceti lamenta lo stato editoriale dell'opera, sfigurata «prope innumeris mendis», le quali avevano suscitato l'indignazione del grande cartografo fiammingo Abraham Ortelius. Il riferimento è al commento aggiunto da Ortelius alla sua riproduzione della carta della Calabria nel *Theatrum orbis terrarum* (1574²): «Calabria exactissime descripsit Gabriel Barrius Francicanus libris quinque Romae mendosissime excusis ex quibus haec excerptimus». Pochi anni dopo la sua edizione, l'opera da *laudatio* è diventata *descriptio*, come si vede, mentre è *chorographia* per Burmann, che definisce il suo autore «praestantissimus celeberrimae provinciae Calabriae chorographus».

Aceti afferma di avere saputo dell'esistenza della copia vaticana e di averla letta con attenzione, traendone fedelmente aggiunte e correzioni per inserirle ciascuna nel proprio contesto di pertinenza, segnalandole mediante doppi apici. Dichiara poi di avere aggiunto «annotationes [...] additionesque» e insieme «celeberrimas Sertorii Quattrimani Patritii Consentini animadversiones ad ipsum Barrium, quae manu exaratae itidem Romae in Bibliotheca Angelica S. Augustini asservantur» (p. X).

In un unico volume sta pertanto la storia di quasi due secoli di un testo passato per mani diverse, legate dal filo della calabresità. Calabrese era l'autore; Cosentini erano [Sertorio Quattromani](#) (1541-1603), il quale lo corredò di sobrie postille, erudite e corrette, anche se spesso animate da spirito polemico, e Tommaso Aceti, preoccupato soprattutto di aggiornare i dati e di colmare presunte lacune contenutistiche con fiumi di notizie e di rimandi bibliografici.

I pur utili accorgimenti di Aceti non sempre bastano a distinguere le diverse stratificazioni testuali: gli

apici per le aggiunte di Barrio; la doppia colonna per le proprie *annotationes*; il corpo minore per le postille di [Quattromani](#). E le cose si complicano ulteriormente con l'unica traduzione esistente (su cui cfr. B. CLAUSI, *Per la Calabria, oltre la Calabria. Prospettive di indagine sul De antiquitate di Gabriele Barrio*, in «*Virtù ascosta e negletta*». *La Calabria nella modernità*, a cura di R. Calcaterra e G. Ernst, Milano, Franco Angeli, 2011, pp. 99-112). Non tutte le aggiunte e/o correzioni/modifiche di Barrio, poi, furono accolte da Aceti e ignoriamo il criterio secondo cui egli scelse di recepirle o di rifiutarle né è possibile stabilire se l'eliminazione di blocchi testuali presenti nell'edizione del 1571 sia da attribuire a Barrio oppure ad Aceti, il quale però a dire il vero non afferma di aver soppresso parti di testo. Un problema analogo si pone per le varianti, che non è facile stabilire se siano o meno d'autore. Quanto alla divisione in capitoli con l'indicazione degli argomenti («*appositis argumentis*»), essa stessa dovuta ad Aceti come si è detto, lo scopo dichiarato era quello di andare incontro alle esigenze del lettore, migliorando la leggibilità dell'opera. In qualche caso, però, la divisione forza le scansioni del discorso e comunque veicola una lettura – e quindi una percezione – dell'insieme che non appartiene a Barrio, il quale nemmeno nell'esemplare vaticano da lui postillato inserì alcuna divisione del testo oltre quella in libri. La *commoditas* dei lettori non era certo una delle sue preoccupazioni prioritarie!

Sempre nell'edizione del 1737, a ogni capitolo Aceti aggiunge poi le proprie *annotationes* e *additiones*, e successivamente le *observationes* di Quattromani. Ad apertura dell'opera invece i *Prolegomena*, la dissertazione *de primis Calabriae coloniis* e un'altra per riscattare i Brettii dall'accusa di aver crocifisso Gesù. Segue una *Synopsis chronologica* di eventi accaduti in Calabria dalla nascita di Cristo fino al secolo XVIII e, in calce al volume, un elenco delle città e di tutti gli altri luoghi che in vari tempi erano scomparsi; un catalogo di uomini e donne illustri in qualsivoglia genere di attività e infine un ricco indice di *notabilia*. Tutti strumenti utilissimi, ma assenti nell'originale ed estranei allo spirito di Barrio della cui opera viene inevitabilmente falsata la prospettiva, nonostante la dichiarazione dello stesso Aceti di non volersi staccare di un'unghia da Barrio. In questo senso l'edizione del 1737 del *De antiquitate* rappresenta una fase a sé stante della storia del testo, filologicamente e ideologicamente autonoma dall'originale. Di ciò si deve tener conto quando ci si accosta al *Barrio di Aceti*, tanto più che esso è di più facile accesso, più agevole e più completo dell'originale.

Molto resta da fare sul testo di Barrio, movendo da un'edizione e da una traduzione affidabili. Da qui può partire una seria ricognizione di dati utili a ricostruire il metodo di lavoro dello storico, a verificare i titoli della sua biblioteca, al di là di quelli da lui indicati, a individuare i suoi reali punti di riferimento, a disvelare le tecniche delle citazioni, ecc. Tante sono le piste di ricerca che si aprono a specialisti di diversa estrazione e alcune sono state già messe in evidenza. Qui è utile almeno rilevarne due: le relazioni col ricco mondo dell'antiquaria rinascimentale romana e quelle con le parallele storie regionali. Manca infatti un'indagine comparativa fra le opere più o meno coeve che della dimensione regionale fanno il loro baricentro tematico e formale (De Ferrariis Galateo, soprattutto, Fazello e Maurolico). Esse mostrano legami evidenti, ancora non adeguatamente valorizzati da una mirata indagine critica, che sarebbe essenziale anche per cogliere le peculiarità dell'approccio di Barrio e della sua stessa idea di Calabria, e nel contempo permetterebbe di verificare l'esistenza di un comune progetto genetico di quelle storie regionali o almeno di un loro comune terreno di sviluppo.

7. Di Barrio o non di Barrio? La *Ioachimi Abbatis Vita*

Nel 1585, nella campana Vico Equense è pubblicato dall'editore Giuseppe Cacchi un volumetto bilingue in 12°, contenente i *Ioachimi Abbatis Vaticinia circa Apostolicos viros / Le profetie dell'Abbate Gioacchino intorno alle vite de Sommi Pontefici*. I *Vaticinia* veri e propri sono preceduti da una *Vita* dell'abate [Gioacchino da Fiore](#), schedata in molti cataloghi come opera autonoma di Barrio ma la cui autenticità è negata o messa in dubbio dalla maggior parte degli studiosi. La *Vita* rimane sia nella più ampia edizione dei *Vaticinia* apparsa a Venezia nel 1589 sia nelle successive ristampe e traduzioni (l'ultima presa qui in considerazione è del 1625). Wadding conosce la ristampa veneziana del 1600, ma ne attribuisce la paternità, come s'è detto, a un *Gabriel Baronus* di cui non precisa l'origine né fornisce alcun elemento biografico, ma che distingue da *Gabriel Barrius*, «*Italus Calaber*», autore del *De antiquitate* (p. 142).

In realtà, non esiste alcun *Baronus* autore della *Vita*, la quale peraltro è sì di Barrio, ma non è un'opera

autonoma, bensì la riproduzione della biografia del monaco calabrese estrapolata dal *De antiquitate* (II, 8) e per la prima volta oggetto di una traduzione in volgare da parte di chi evidentemente ignorò o sfidò gli anatemi dell'autore e tutti i privilegi papali. Risolta senza troppa fatica la faccenda dell'attribuzione, l'interesse per la *Vita* permane, anzi per certi versi aumenta, e non unicamente in relazione a Barrio, se solo si ha voglia di conoscerla e di comprenderne il contorno.

Tutto comincia per noi a Bologna, nel 1515, quando è pubblicato un libretto che si pone nel solco tradizionale delle pseudoprofezie papali attribuite a [Gioacchino da Fiore](#), un vero e proprio genere nato pare negli ambienti degli Spirituali francescani. Si tratta dell'edizione bilingue (in latino e in volgare) di una «profezia» o «vaticinio» sui pontefici romani attribuita appunto all'abate [Gioacchino](#) (*Ioachini abbatris Vaticinia circa Apostolicos viros et Eccle. R.*), una raccolta di profezie combinate con immagini a tutta pagina, corredate a loro volta di didascalie allusive alla futura successione dei pontefici. Tutto ciò era preceduto da una breve *Vita de Ioachino Abbate de S. Flore. Per F. Leandro delli Alberti Bolognese or. Predicatorum breuemente composta*.

L'intera iniziativa è da attribuire a un Leandro Alberti allora all'inizio della sua attività, lo stesso contro cui nel *De antiquitate* si appuntano gli strali di Barrio. La biografia presenta un [Gioacchino](#) nato da genitori sconosciuti e «totalmente senza cognitione de littere», almeno da ragazzo, perché poi invece, con gli anni, «diventò eruditissimo», non si sa bene se per il suo impegno o perché «afflato dal divino nume et spirito». Alberti accetta la tradizione dello «spirito profetico» dell'abate calabrese, ne riconosce la cultura, sia pure a partire da uno stato di iniziale analfabetismo, allontana da lui ogni sospetto di eresia, avendo egli sottoposto ad approvazione ecclesiastica tutti i suoi scritti.

Non è questa la sede per entrare nel merito e nelle ragioni che stanno dietro il libretto di Alberti, di cui sono stati fra l'altro rilevati i legami con la predicazione di Savonarola (A. PROSPERI, *Vaticinia Pontificum. Peregrinazioni cinquecentesche di un testo celebre*, in *Tra Rinascimento e Controriforma: Continuità di una ricerca*, a cura di M. Donattini, Verona, QuiEdit, 2012, pp. 77-111. Cfr. anche *L'Italia del Cinquecento 2007*, pp. 97 e sgg.). Non possiamo nemmeno seguire le vicende successive delle profezie pseudogioachimite e la loro trasformazione nel tempo, sotto la spinta della bufera luterana che investì il mondo cattolico e poi nella Chiesa tridentina e post-tridentina, in un'Europa angosciata dalla minaccia turca («La pasta dei vaticinii era particolarmente molle e capace di amalgamarsi con ingredienti d'ogni genere», scrive Prospero, «E fu così che l'ingrediente della profezia turchesca giunse a intrecciarsi coi vaticinii papali pseudo-gioachimiti»). Quel che qui interessa rilevare è che a un certo punto della storia alla *Vita* di Alberti fu sostituita quella di Barrio. Ciò avvenne per la prima volta, per quanto ho potuto ricostruire, proprio nell'edizione di Vico Equense dei *Vaticinia* (1585) e può essere ritenuto segno della rinomanza ormai raggiunta da Barrio col suo *De antiquitate*. A citarlo sovente nei suoi scritti (soprattutto agiografici) era all'ora vescovo di Vico (lo fu dal 1583 al 1607), Paolo Regio, per volontà del quale fu creata proprio la stamperia che produsse il nostro libretto. Fu lui, si può ipotizzare, a operare la sostituzione, che resterà nelle edizioni e traduzioni successive.

Il medaglione biografico approntato per il *De antiquitate* è più lungo e articolato della *Vita* di Alberti, che con buone probabilità Barrio non conosceva, altrimenti non avrebbe perso l'occasione di riaccendere la polemica o almeno di rilevare il confronto. Ora i genitori di Giovanni Gioacchino, come Barrio lo chiama, hanno un nome, Mauro e Gemma, anche se non un cognome, non essendo *tabellionem* un patronimico, ma soltanto il mestiere di Mauro, con buona pace di Mancuso, che traduce: «fu figlio di Mauro Tabellone e di Gemma» (G. BARRIO, *Antichità e luoghi della Calabria*, Cosenza, Brenner, 1979, p. 206) e inserisce il presunto cognome nell'indice dei nomi propri! La biografia prosegue con alcuni dettagli agiografici, che qualche evidente punto in comune mostrano con la *Vita* di S. Francesco di Paola presente nello stesso *De antiquitate* (cfr. B. CLAUSI, «*Lumen Calabriae*». *San Francesco di Paola e la Calabria nella storiografia erudita dei secoli XVI e XVII*, in *Prima e dopo san Francesco di Paola. Continuità e discontinuità*, a cura di B. Clausi, P. Piatti, A.B. Sangineto, Catanzaro, Abramo, 2012, pp. 291-345). Il Gioacchino di Barrio studia grammatica e si reca in pellegrinaggio a Gerusalemme. Eseguita per ispirazione divina, redige la *Concordia duorum Testamentorum*, il *Commento all'Apocalisse* e il *Psalterium decem chordarum*. Ancora qualche analogia col Paolano ritroviamo

nel regime di vita di Gioacchino, che al ritorno da Gerusalemme visse l'esperienza della grotta, in Sicilia, dedicandosi alla preghiera e senza toccar cibo nei giorni di mercoledì, venerdì e sabato. Cenobitica fu invece la vita calabrese a Corazzo, a Pietralata e poi nel monastero fiorentino. Anche nel contesto cenobitico, però, Gioacchino condusse vita eremitica continuamente pregando come in colloquio ininterrotto con Dio, per l'intera quaresima mangiando, anzi appena gustando, pane e acqua. Compiva miracoli, infine, scriveva molto e riversava nelle sue opere lo «spiritum prophetiae». E alla profezia è dedicata la parte centrale della *Vita*, in cui Barrio si sforza di dimostrare la natura intellettuale e non ispirata di essa e a tal fine confeziona un sostenuto discorso, intessuto di riferimenti biblici e patristici, nell'intento di giustificare la profezia di [Gioacchino](#) e di difenderlo dall'accusa di eresia. In proposito afferma di conoscere l'esistenza nella Biblioteca Vaticana di una bolla di Onorio III del 2 dicembre 1216 proprio in difesa dell'ortodossia di [Gioacchino](#).

Questa in estrema sintesi la *Vita* che, estrapolata dal contesto originario del *De antiquitate*, dal 1585 almeno troviamo inserita nel nuovo contesto dei *Vaticinia*. Il colorito agiografico dello scritto di Barrio, del tutto assente dalla *Vita* di Alberti, piacque probabilmente a un cultore del genere come Paolo Regio, al quale qualcosa dovette pure dire la comune origine calabrese del santo e dell'agiografo, più titolato a parlarne, quindi. Ma quel che probabilmente giustifica la presenza della *Vita* barriana in tutte le edizioni e traduzioni successive è la difesa più argomentata, rispetto ad Alberti, della veridicità della profezia dell'Abate fiorentino e della sua ortodossia di fede, comprovata dalla bolla di Onorio III. Ottimo e autorevole suggello a una raccolta di profezie e vaticini sempre più pericolosi nel clima caldo della Controriforma.

Note

*: Traduco, qui e sempre, dall'edizione del 1737 curata da T. Aceti (v. Bibliografia), la sola in cui il testo è diviso in capitoli, ciò che ne rende più agevole la consultazione.

BIBLIOGRAFIA

Carte d'archivio e manoscritti

Archivio di Stato di Roma (ASR), *Ospedale di Santo Spirito*, filza 115, f. 243 (Mandato di Francesco de Landis, 4 agosto 1541): R. BENVENUTO, *Gabriele Barrio...* [vd. *infra*], *Appendice*, p. 73.

Archivio di Stato di Roma (ASR), *Ospedale di Santo Spirito*, Reg. 122, f. 159v-160r (Mandato di Antonio Lomellino, 25 settembre 1555): R. BENVENUTO, *Gabriele Barrio...* [vd. *infra*], *Appendice*, p. 73.

Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Secretaria Brevium* 37, ff. 466v-467v = *Secretaria Brevium* 68, ff. 189v-192v (breve di Gregorio XIII 23 agosto 1576): F. RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. V, Roma, Gesualdi, 1979, p. 25, n. 22777.

Biblioteca Angelica (Roma), Cod. GG. 3.35, interno 2, ff. 1-24 (*Annotationes D.ni Sertorii Quattrimani in Barrium*).

Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Reg. Lat. 2023, f. 29r (lettera di Barrio al cardinal Sirleto, certamente posteriore al 1565): G. SCALAMANDRÈ, *I viaggi* [vd. *infra*], pp. 109-110.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 6149, ff. 142r-150v (censura di Barrio): M.A. PASSARELLI, *Petrarca scelestus auctor...* [vd. *infra*], pp. 193-220.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 6180, f. 96 (lettera a Sirleto): B. CIANFLONE, *Gabriele Barrio...* [vd. *infra*], p. 91.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 6189, pt. I. f. 242r (lettera a Sirleto di Ottaviano Santacroce, del 16 settembre 1564, da Badolato): F. RUSSO, *Regesto Vaticano*, cit., vol. IV, Roma, Gesualdi, 1978, n. 21311; G. SCALAMANDRÈ, *I viaggi* [vd. *infra*], pp. 108-109.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 6416, f. 144r (lettera a Marcello Del Negro, del 5 aprile 1566, da Francica): G. SCALAMANDRÈ, *I viaggi* [vd. *infra*], pp. 110-111.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 10908 (già Vat. Lat. 7374; esemplare dell'edizione del 1571 del *De antiquitate*, fittamente annotato dall'autore. Testo-base dell'edizione di Aceti).

British Library, Additional Manuscripts 10263, ff. 259 e 261 (lettere di Barrio a Pier Vettori, 20 settembre e 21 ottobre 1578): F. SOLANO, *Contributo...* [vd. *infra*], pp. 223-224.

British Library, Additional Manuscripts 10276, f. 109 (lettera di Barrio a Pier Vettori, 29 agosto 1578): F. SOLANO, *Contributo...* [vd. *infra*], pp. 222-223.

Edizioni, ristampe e traduzioni

De antiquitate et situ Calabriae

GAB. BARRII FRANCICANI *De antiquitate et situ Calabriae libri quinque*, Romae, Apud Iosephum de Angelis, 1571 (rist. Locri, Franco Pancallo, 2012).

GAB. BARRII FRANCICANI *De antiquitate et situ Calabriae libri quinque*, in *Italiae illustratae seu Rerum urbiumque Italicarum scriptores varii, notae melioris*. Nunc primum collecti simulque editi [curante Andrea Schotto], Francofurti, In Bibliopolio Cambieriano, 1600, coll. 991-1218.

GABRIELIS BARRII, FRANCICANI, PRESBYTERI SECULARIS, *De Calabriae antiquitate et situ libri quinque. In quibus urbes, castella, vici, pagi, montes, sylvae, flumina, promontoria, sinus aliaque loca; nec non sanctorum reliquiae; ut et caetera notabilia perspicue descripta*. Editio novissima, emendata atque indice aucta, in *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae, quo continentur optimi quique scriptores, qui Campaniae, Neapolis, Magnae Graeciae, confiniumque populorum atque civitatum res antiquas, aliasque vario tempore gestas memoriae prodiderunt*. Digeri olim coeptus cura et studio Ioannis Georgii Graevii. Accesserunt variae e accuratae tabulae, tam geographicae, quam aliae, ut et indices ad singulos libros locupletissimi, cum praefationibus Petri Burmanni..., Tomi noni pars quinta, Lugduni Batavorum, Sumptibus Petri Vander Aa, Bibliopolae et Typographi Academiae et Civitatis, 1723 [doppia numerazione delle pagine: quella dell'edizione di Schottus e una autonoma da col. 1 a col. 188. Non numerate le pagine contenuti gli indici].

GAB. BARRII FRANCICANI *De antiquitate et situ Calabriae Libri quinque*, in *Delectus scriptorum rerum Neapolitanarum, qui populorum ac civitatum res antiquas, aliasque vario tempore gestas memoriae prodiderunt*. Partim nunc primum editi, partim auctiores ac emendatiores. Accesserunt variae, ac accuratae tabulae geographicae, ac aliae cum indice locupletissimo [cura et opera Dominici Iordani], Neapoli, Franciscus Ricciardi, 1735, coll. 119-346.

THOMAE ACETI, ACADEMICI CONSENTINI ET VATICANAE BASILICAE CLERICI BENEFICIATI, *In Gabrielis Barrii Francicani De antiquitate et situ Calabriae libros quinque, nunc primum ex autographo restitutos ac per capita distributos, Prolegomena, Additiones et Notae*. Quibus accesserunt *Animadversiones* Sertorii Quattrimani Patricii Consentini, Romae, ex Typographia S. Michaelis ad Ripam, Sumptibus Hieronymi Mainardi, 1737.

GABRIELE BARRIO, *Antichità e luoghi della Calabria*, trad. it. di Enrico A. Mancuso, Cosenza, Brenner, 1979 (rist. Cosenza, Brenner, 1985).

Ioachimi Abbatis Vita

Ioachini Abbatis Vita per Gabrielem Barrium, in *Ioachini Abbatis Vaticinia circa Apostolicos viros / Le profetie dell'Abbate Gioachino intorno alle vite de Sommi Pontefici*, In Vico Equense, Appresso Gioseppe Cacchii, 1585.

Ioachimi Abbatis Vita per Gabrielem Barrium Franciscanum edita, in *Vaticinia, siue Prophetiae abbatis Ioachimi, et Anselmi episcopi Marsicani, cum imaginibus aere incisus, correctione, et pulcritudine plurium manuscriptorum exemplarium opere, et uariarum imaginum tabulis, et delineationibus aliis antehac*

impressis longe praestantiora. Quibus Rota, et Oraculum Turcicum maxime considerationis adiecta sunt. Vna cum praefatione, et adnotationibus Paschalini Regiselmi / Vaticinii ouero Profetie dell'abbate Gioachino & di Anselmo vescouo di Marsico. Con l'imagini intagliate in rame, di correttione, et uaghezza maggiore che gl'altri sin'hora stampati,... A qualli e aggiunta una Ruota, et un Oracolo turchesco di grandissima consideratione. Insieme con la prefazione et annotazioni di Pasqualino Regiselmo, Venetiis, Apud Hieronymum Porrum, 1589, pagine non numerate. Segue la traduzione italiana: *La vita dell'Abbate Gioachino* composta per Gabrielle Barrio Franciscano (= Venetiis, apud Ioannem Baptistam Bertonum Sub insigne Peregrini, 1600).

Profetie ouero vaticinii dell'abbate Gioachino, et di Anselmo vescovo di Marsico, con le loro imagini in dissegno, intorno a pontefici passati, e che hanno a venire. Con due ruote figurate...et un oracolo turchesco ... Revisti, e corretti, con aggiunta d'alcune maravigliose profetie non piu uscite alla stampa & con le annotazioni del Regiselmo, In Ferrara, Per Vittorio Baldini, 1591 (= In Padoua, Nella Stamparia Camerale, 1625).

Pro lingua latina. De aeternitate urbis. De laudibus Italiae

GAB. BARRII FRANCICANI *Pro lingua latina libri tres. De aeternitate urbis liber unus. De laudibus Italiae liber unus*, Romae, Apud D. Hieronymam de Cartulariis, 1554.

GAB. BARRII FRANCICANI *Pro lingua latina libri tres. De aeternitate urbis liber unus. De laudibus Italiae liber unus*, Romae, Apud Iosephum de Angelis, 1571.

GABRIEL BARRIUS, FRANCICANUS, *De laudibus Italiae ad Carolum Mutium, Patritium Romanum*, in *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae, mari Ligustico et Alpibus vicinae, quo continentur optimi quique scriptores qui Ligurum et Insubrum, seu Genvensium et Mediolanensium, confiniumque populorum ac civitatum res antiquas, aliasque vario tempore gestas, memoriae prodiderunt.* Collectus cura et studio Ioannis Georgii Graevii. Accesserunt variae et accuratae tabulae geographicae, aliaeque, ut et indices ad singulos tomos locupletissimi, Tomi I pars prior, Lugduni Batavorum, Apud Petrum Vander Aa Bybliop., 1704, pp. 9-19.

Studi

L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 2: *Secoli XVI e XVII*, Cosenza, Tipografia Municipale, 1870 (rist. Bologna, A. Forni, 1977), pp. 21-24.

L. ALIQUÒ LENZI, *Gli scrittori calabresi*, Messina, L. Aliquò, 1913, p. 34 (*Gli scrittori calabresi. Dizionario bibliografico*, a cura di F. Aliquò Taverniti, Reggio Calabria, Corriere di Reggio, 1955, vol. 1, p. 73).

R. ALMAGIA, *La più antica carta geografica speciale della Calabria*, «Rivista Critica della Cultura Calabrese», 1, 1921, pp. 3-11.

C. AMPOLO, *La scoperta della Magna Grecia*, in *Magna Grecia. Il Mediterraneo, le metropoleis e la fondazione delle colonie*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano, Electa, 1985, pp. 47-84.

E. ARNONI, *La Calabria illustrata*, vol. 1, Cosenza, Tipografia Municipale, 1874, pp. 171-174.

R. BENVENUTO, *Gabriele Barrio, frate e storico di S. Francesco di Paola*, «Calabria Letteraria», 32, 1984, pp. 69-73.

F. CAMPENNI, *Guerre annibaliche e «calabra nazione». L'invenzione dell'antico in una provincia del Mezzogiorno spagnolo*, in *Uso e reinvenzione dell'antico nella politica di età moderna (secoli XVI-XIX)*, a cura di F. Benigno e N. Bazzano, Manduria, Piero Lacaita, 2006, pp. 95-137.

F. CAMPENNI, *Dalla «patria» alla «nazione». La costruzione dell'identità regionale nella letteratura storica calabrese del XVI e XVII secolo*, «L'Acropoli», 9, 2008, pp. 251-286.

V. CAPIALBI, *Gabriello Barri*, in *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli ornata de loro rispettivi*

- ritratti*. Compilata dal sig.r Domenico Martuscelli..., vol. 1, Napoli, Nicola Gervasi, 1816 (senza numeri di pagine).
- B. CHIOCCARELLI, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque MDCXLVI floruerunt*, vol. 1, Neapoli, Ex officina Vincentii Ursini, 1780, p. 90.
- B. CIANFLONE, *Gabriele Barrio storiografo calabrese del sec. XVI*, «Historica», 16, 1963, pp. 84-91.
- R. CIRINO, *La grande stagione teorica tra Cinquecento e Seicento in Calabria*, in *Storia del pensiero filosofico in Calabria da Pitagora ai giorni nostri*, a cura di M. Alcaro, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 131-182.
- R. CIRINO, *Scienza e teologia nella Calabria moderna. Philosophi naturali e astronomi mathematico-microcosmici*, Davoli Marina, Il Testò, 2015.
- B. CLAUSI, *Pitagora "nostro". Riuso del passato e identità regionale nella Calabria dei secoli XVI-XVII*, in *Passato Identità Politica. La storia e i suoi documenti tra appartenenza e uso pubblico*, a cura di P. Vereni, Roma, Meltemi, 2009, pp. 43-64.
- B. CLAUSI, *Per la Calabria, oltre la Calabria. Prospettive di indagine sul De antiquitate di Gabriele Barrio*, in «*Virtù ascosta e negletta*». *La Calabria nella modernità*, a cura di R. Calcaterra e G. Ernst, Milano, Franco Angeli, 2011, pp. 99-112.
- B. CLAUSI, «*Lumen Calabriae*». *San Francesco di Paola e la Calabria nella storiografia erudita dei secoli XVI e XVII*, in *Prima e dopo san Francesco di Paola. Continuità e discontinuità. Raccolta di studi*, a cura di B. Clausi, P. Piatti, A.B. Sangineto, Catanzaro, Abramo, 2012, pp. 187-232.
- B. CLAUSI, *Le «feconde piante di santità» della Calabria: il Glorioso trionfo di Paolo Gualtieri*, in *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e la costruzione delle identità regionali*, a cura di T. Calìò, M. Duranti, R. Michetti, Roma, Viella, 2014, pp. 151-203.
- A. CODAZZI, *Barri Gabriele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 6, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1964, p. 522.
- P. CRUPI, *Storia della letteratura calabrese. Autori e testi*, vol. 2: *Dal Cinquecento al Settecento*, Cosenza, Periferia, 1994.
- V. CUPI, *Francica oppidum normanno*, Vibo Valentia, Tipografia Italgrafiche, 1998.
- E. D'AFFLITTO, *Memorie degli scrittori del Regno di Napoli...*, vol. 2, Napoli, Stamperia Simoniana, 1794, pp. 61-63.
- Da Flavio Biondo a Leandro Alberti. Corografia e antiquaria tra Quattro e Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Foggia, 2 febbraio 2006), a cura di D. Defilippis, Bari, Adriatica, 2009.
- Dell'antiquaria e dei suoi metodi. Atti delle giornate di studio*, a cura di E. Vaiani, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1998 (ma 2001).
- S. DEODATI, *Gabriele Barrio e il latino*, «Rivista Storica Calabrese», 23, 2002, pp. 45-70.
- L. DE FRANCO, *L'idea di Calabria in alcuni scrittori calabresi del '500 e '600*, «Periferia», 5, 1982, pp. 54-61.
- L. DE ROSE, *Cosenza "faro splendidissimo di cultura". L'Atene della Calabria e i Brettii raccontati da Gabriele Barrio*, in *Tra Calabria e Mezzogiorno. Studi storici in memoria di Tobia Cornacchioli*, a cura di G. Masi, Cosenza, Pellegrini, 2007, pp. 31-63.
- N. FALCONE, *Biblioteca storico-topografica delle Calabrie*, Napoli, Tipografia del Poliorama Pittoresco, 1846², pp. 23-27.

G. FRAGNITO, *La censura ecclesiastica romana e la cultura dei «semplici»*, «Histoire et Civilisation du Livre. Revue International», 9, 2014, pp. 85-100.

G. GALASSO, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1992³.

G. GIARRIZZO, *Erudizione storiografica e conoscenza storica*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. Galasso e R. Romeo, vol. IX/2: *Aspetti e problemi del medioevo e dell'età moderna*, Napoli, Edizioni del Sole, 1991, pp. 509-600.

G.P. GIVIGLIANO, *Reminiscenze classiche in carte storiche calabresi*, in *Cartografia storica di Calabria e di Basilicata*, a cura di I. Principe, Vibo Valentia, Mapograf, 1989, pp. 305-322.

I caratteri originali, in *Storia dell'Italia. Le regioni dall'unità a oggi. La Calabria*, a cura di P. Bevilacqua e A. Placanica, Torino, Einaudi, 1985, pp. 5-114.

M. INTRIERI, *I Brettii negli eruditi calabresi fra '500 e '700*, in *I Brettii*, vol. 1: *Cultura, lingua e documentazione storico-archeologica*. Atti del I corso seminariale, Rossano, 20-26 febbraio 1992, a cura di G. De Sensi Sestito, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 299-310.

M. INTRIERI, *Petelia Policastro e la contestata eredità di Petelia nelle tradizioni erudite (XVI-XVIII sec.)*, «Miscellanea di Studi Storici» (Dipartimento di Storia Università degli Studi della Calabria), 13, 2005-2006, pp. 105-144.

G. ISNARDI, *La Calabria nelle immagini cartografiche dei secoli XVI e XVII*, in *Atti del 3° congresso storico calabrese (19-26 maggio 1963)*, Napoli, Fiorentino, 1964, pp. 403-420.

L'Italia dell'inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella «Descrittione» di Leandro Alberti. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Bologna, 27-29 maggio 2004), a cura di M. Donattini, Bologna, Bononia University Press, 2007.

M. LAUREYS, [“Verflucht sei, wer meine Werke zu übersetzen wagt!... Gabriel Barrius’ Plädoyer für das Latein im Lichte des Sprachstreits im 16. Jahrhundert”](#), «Jahrbuch 2009 der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft», pp. 197-214.

M. LAUREYS, *A Little Known Plea in Defense of Latin: Gabriel Barrius’ Pro Lingua Latina*, «Renæssanceforum», 6, 2010, pp. 23-41.

N. LEONI, *Studi storici su la Magna Grecia e su la Brezia dalle origini fino ai nostri tempi*, vol. 2, Napoli, Stabilimento Tipografico-Litografico dell'Ateneo, 1862² (rist. Locri, Pancallo, 2002).

S. LUCA, *Guglielmo Sirleto e la Biblioteca Vaticana*, in *Storia della Biblioteca Vaticana*, vol. 2: *La Biblioteca Vaticana fra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio*, a cura di M. Ceresa, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2012, pp. 145-188.

M. MANDALARI, *Biblioteca storica-topografica delle Calabrie*, Messina, La Sicilia, 1928.

G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia. Cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, vol. II/1, Brescia, Giambattista Bossini, 1758, pp. 423-424.

D. MORENI, *Annali della tipografia fiorentina di Lorenzo Torrentino impressore ducale*, Firenze, Francesco Daddi, 1819², pp. 71-72 (riporta lettera di Barrio a Pier Vettori del 1559).

P. NAPOLI-SIGNORELLI, *Vicende della coltura nelle Due Sicilie, o sia Storia ragionata della loro legislazione e polizia, delle lettere, del commercio, delle arti e degli spettacoli, dalle colonie straniere insino a noi*, vol. 4, Napoli, Vincenzo Flauto, 1785, pp. 199-202.

- S. NAPOLITANO, *La storiografia calabrese del Cinque-Seicento: Barrio, Marafioti, Fiore*, «Rivista Storica Calabrese», 16, 1995, pp. 145-175.
- G. NAUDÉ, *[Le Mascurat ou] Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin depuis le sixième janvier jusques à la déclaration du premier avril mil six cens quarante-neuf*, s.l., s.n., [1650], pp. 128-130.
- L. NICODEMO, *Addizioni copiose alla Biblioteca napoletana del Dottor Niccolò Toppi*, In Napoli, Per Salvator Castaldo Regio Stamp., 1683, pp. 82-83.
- U. NISTICÒ, *Francesco Grano e il circolo dei calabresi in Roma attorno al 1570*, «Calabria Letteraria», 43, 1995, pp. 39-40.
- M. ORLANDO, *L'identità regionale della Calabria nella cultura dell'Umanesimo italiano ed europeo*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 72, 2005, pp. 31-81.
- M. ORLANDO, *Sulla cultura umanistica in Calabria*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 73, 2006, pp. 121-144.
- M. ORLANDO, *Sertorio Quattromani (1541-1603)*, in *Galleria dell'Accademia Cosentina*, Roma, Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee – CNR, 2014.
- O. PARISE, *Gabriele Barrio e la nascita dell'idea di Calabria*, «Mezzoeuro» 12, n. 6 del 9-2-2013.
- O. PARISE, *La nascita della storiografia calabrese: gli emuli di Gabriele Barrio*, «Mezzoeuro» 12, n. 7 del 15-2-2013.
- M.A. PASSARELLI, *Petrarca scelestus auctor in una censura [non più anonima] di Gabriele Barri [ms. Vat. lat. 6149, ff. 142r-150v]*, «Critica del Testo» 6, 2003, pp. 177-220.
- T. PEDÌO, *Storia della storiografia del Regno di Napoli. Nei secoli XVI e XVII (Note ed appunti)*, Chiaravalle Centrale, Framas, 1973.
- L. PERRONI-GRANDE, *Da manoscritti e libri rari*, Reggio Calabria, Francesco Morello, 1935, pp. 52-53.
- G. PETRELLA, *L'officina del geografo. La «Descrittione di tutta Italia» di Leandro Alberti e gli studi geografico-antiquari tra Quattro e Cinquecento. Con un saggio di edizione (Lombardia-Toscana)*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- G. PITARRESI, *Contributo ad una storia della storiografia musicale calabrese: il "De antiquitate et situ Calabriae" di Gabriele Barrio*, «Nuova Rivista Musicale Italiana», 21, 1987, pp. 84-108.
- A. PLACANICA, *Calabria in idea*, in *I caratteri originali*, cit., pp. 585-650.
- I. PRINCIPE, *Carte geografiche di Calabria nella raccolta Zerbi*, Vibo Valentia, Mapograf, 1989.
- I. PRINCIPE, *L'organizzazione del territorio in Calabria fra '400 e '500 nell'immagine cartografica: spunti di ricerca e prospettive di lettura*, in *Storia della Calabria nel Rinascimento. Le arti nella storia*, a cura di S. Valtieri, Roma, Gangemi, 2002, pp. 29-46.
- A. PROSPERI, *Vaticinia Pontificum. Peregrinazioni cinquecentesche di un testo celebre*, in *Tra Rinascimento e Controriforma: Continuità di una ricerca. Atti della giornata di studi per Albano Biondi*, a cura di M. Donattini, Verona, QuiEdit, 2012, pp. 77-111.
- F. RUSSO, *Gabriele Barrio*, «Almanacco Calabrese», 14, 1964, pp. 119-127.
- G. SALMERI, *L'idea di Magna Grecia dall'Umanesimo all'Unità d'Italia*, in *Eredità della Magna Grecia. Atti del*

trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ottobre 1995, vol. 1, Taranto, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1996, pp. 29-74.

A.B. SANGINETO, *L'anima allo specchio. Ovvero della percezione e dell'uso delle antichità calabresi*, Vibo Valentia, Monteleone, 2006.

A.B. SANGINETO, *L'origine della costruzione dell'identità calabrese: XVI-XVII secolo*, in *La Calabria del vicereame spagnolo. Storia, arte, architettura ed urbanistica*, a cura di A. Anselmi, Roma, Gangemi, 2009, pp. 127-137.

G.G. SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos... Opus posthumum*, vol. 1, Romae, Ex Typographia S. Michaelis ad Ripam, 1806, p. 294 (rist. anast. della II ediz. Roma, Nardecchia, 1908).

G. SCALAMANDRÈ, *Pestano, un antico scrittore calabrese mai esistito*, «Historica», 40, 1987, pp. 107-116.

G. SCALAMANDRÈ, *I viaggi di Gabriele Barrio in Calabria*, «Historica», 49, 1996, pp. 107-114.

SIGISMONDO DA VENEZIA, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel Francescano Istituto, per santità, dottrina e dignità fino a' nostri giorni*, Venezia, Tipografia G.B. Merlo, 1846, p. 428.

F. SOLANO, *Contributo alla biografia di Gabriele Barrio*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 49, 1982, pp. 217-228.

F. SOLANO, *Tre lettere di Barrio nella British Library*, «Magna Grecia», 9-10, 1984, pp. 6-7.

F.A. SORIA, *Memorie storico-critiche degli storici napoletani*, vol. 1, Napoli, Nella Stamperia Simoniana, 1781, pp. 61-66.

B.G. STRUVIUS, Recensione a *Gabrielis Barri De laudibus Italiae liber*, in *Bibliotheca Antiqua*, Ienae, Sumptibus Io. Bielckii, 1705, pp. 313-314.

F. TATEO, *La Magna Grecia nell'antiquaria del Rinascimento*, in *Eredità della Magna Grecia. Atti del trentacinquesimo convegno cit.*, vol. 1, pp. 149-163.

N. TOPPI, *Biblioteca napoletana, et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno delle famiglie, terre, città, e religioni, che sono nello stesso Regno...*, Napoli, Antonio Bulifon, 1678, p. 102.

A. TURANO, *La Calabria del Cinquecento e le sue antichità nella descrizione di Leandro Alberti*, «Historica», 23, 1970, pp. 85-101, ora in *Calabria antica*, Reggio Calabria 1982², pp. 143-162.

G. VALENTE, *Leandro Alberti in Calabria*, Cosenza, TAC, 1968.

L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum. Quibus accessit Syllabus illorum, qui ex eodem Ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt: Priores atramento, posteriores sanguine christianam religionem asserverunt*, Romae, Ex Typographia Francisci Alberti Tani, 1650 (rist. dell'ediz. del 1906, Sala Bolognese, Forni, 1978).

D. ZANGARI, *Analecta Calabria. Revisione critica degli scrittori calabresi*, Napoli, La Cultura Calabrese, 1931, pp. 86-87.

A. ZAVARRONI, *Bibliotheca Calabria. Sive illustrium virorum Calabriae qui literis claruerunt elenchus...*, Neapoli, Typographia Iohannis de Simonis, 1753, pp. 101-102.

ca. 1510/1520

Matteo Realdo Colombo nasce a Cremona presumibilmente agli inizi del XVI secolo. Il padre, Antonio Colombo, era un farmacista.

La sua prima formazione è di tipo letterario, come di consuetudine al tempo, e si svolge a Milano. Al termine del completamento di questo primo ciclo di studi, il padre si occupa personalmente della sua istruzione scientifica e lo avvia allo svolgimento della professione che egli stesso esercita. Dopo aver affiancato il padre per un certo periodo di tempo, quando si trasferisce con lui a Venezia, inizia a studiare chirurgia con Giovanni Antonio Lonigo.

1538

Nel 1538 Colombo decide di andare a studiare medicina a Padova. All'epoca l'università di Padova era già nota in Europa come uno dei centri più prestigiosi per lo studio della medicina e della filosofia naturale. A Padova, Colombo ha l'opportunità di avere come maestro di anatomia [Andrea Vesalio](#) (1514-1564). Di questi diviene amico e consigliere, oltre che valido allievo (cfr. C. COLOMBERO, *Colombo, Realdo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 27, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1982).

1540

Lo *Studium* di Padova propone la nomina di Colombo per occupare la cattedra di chirurgia; tuttavia, il senato veneto non la conferma.

1541

L'università padovana concede a Colombo la carica di assistente presso la cattedra di Vesalio.

ca. 1542

Come si evince da un passaggio del suo *De re anatomica*, Colombo a Padova riceve il giovane [Bernardino Telesio](#) (1509-1588), il filosofo cosentino che sarà successivamente autore del *De natura iuxta propria principia* (1565). Nell'opera di Colombo, in particolare nel libro XIV, il *De viva sectione*, è narrato l'episodio di una vivisezione pubblica di un cane femmina prossimo a partorire che aveva avuto luogo nel teatro anatomico di Padova; in questo passaggio tra coloro che assistono alla vivisezione appare il nome di [Telesio](#), insieme a quello di altri personaggi celebri del tempo, come ad esempio Ranuccio Farnese. L'incontro risale verosimilmente ai primi anni Quaranta del XVI secolo.

1542-1545

Nel 1542 Colombo tiene lezioni di anatomia a causa dell'assenza di Vesalio; quest'ultimo era impegnato, infatti, nella pubblicazione della *Fabrica*. Subentra a questi come insegnante in maniera definitiva nel 1544. Egli rimane stabilmente a Padova fino al 1545.

1546-1548

Dal 1546 al 1548 insegna nell'ateneo di Pisa dove è stato chiamato dal Granduca di Toscana, Cosimo I de' Medici. Negli stessi anni, Andrea Cesalpino (1519-1603) stava compiendo i propri studi a Pisa: è ragionevole supporre che questi sia debitore degli studi di Colombo sulla piccola circolazione per lo sviluppo delle sue ricerche sulla grande circolazione.

1548

Nel 1548 il papa Paolo III lo chiama a Roma per insegnare anatomia presso l'Archiginnasio della Sapienza. A Roma Colombo diviene amico di Michelangelo Buonarroti (1475-1564), il quale avrebbe dovuto disegnare le tavole della sua opera *De re anatomica*. Il progetto, tuttavia, non trovò mai realizzazione.

1556

Nel 1556 a Roma muore Ignazio di Loyola e Colombo ha l'occasione di eseguire l'autopsia sul suo cadavere. Colombo si stabilisce nella capitale e vi rimane fino all'anno della sua morte, il 1559, ad eccezione di un breve periodo che trascorre a Ferrara per insegnare.

1559

Il *De re anatomica*, la sua opera più importante, viene pubblicata dai suoi due figli Lazzaro e Febo nel 1559, subito dopo la sua morte, anche se era già stata completata da tempo. Colombo aveva dedicato il *De re anatomica* al papa Paolo IV, ma i figli, nella pubblicazione effettuata, decidono di dedicare l'opera a Pio IV, subentrato al precedente pontefice.

Nel frontespizio dell'opera di Colombo l'autore è rappresentato mentre sta eseguendo una dissezione pubblica; una rappresentazione simile è presente nella *Fabrica* di Vesalio, ove, tuttavia, il pubblico che assiste è decisamente più numeroso.

Nell'opera di Colombo si descrive per la prima volta il meccanismo della piccola circolazione o circolazione polmonare; anche se in realtà Colombo non si esprime propriamente in termini di circolazione. Il termine sarà introdotto successivamente da Andrea Cesalpino.

Il meccanismo non poteva essere compreso senza aver rimosso la credenza fino ad allora accettata della permeabilità del setto cardiaco intraventricolare (ossia la parete che separa il ventricolo destro da quello sinistro). Accettando questo presupposto, infatti, era stato possibile accettare l'idea che il sangue potesse filtrare da un ventricolo all'altro attraverso pori invisibili. [Andrea Vesalio](#) aveva ipotizzato l'assenza di tali pori, ma il merito di aver dimostrato sperimentalmente questa ipotesi va ascritto a Colombo.

Una volta compreso che il sangue non passa da un ventricolo all'altro grazie alla porosità del setto cardiaco si apre la strada alla scoperta della circolazione del sangue da un ventricolo all'altro attraverso i polmoni: tramite l'arteria polmonare il sangue passa dal ventricolo destro ai polmoni e tramite la vena polmonare ritorna al ventricolo sinistro. Il meccanismo della circolazione polmonare descritto da Colombo ha suscitato l'attenzione di diversi studiosi. In particolare, G. Eknoyan e E.G. De Santo scrivono quanto segue: «between these ventricles there is a septum through which most everyone believes there opens a pathway for the blood from the right ventricle to the left, and that the blood is rendered thin so that this may be done more easily for the generation of vital spirits. But they are in great error, for the blood is carried through the pulmonary artery to the lung and is there attenuated; the nit is carried, along with air, through the pulmonary vein to the left ventricle of the heart. Hitherto no one has noticed or left in writing, and it especially should be observed by all» (G. EKNOYAN, N.G. DE SANTO, *Realdo Colombo (1516-1559): A reappraisal*, «American Journal of Nephrology», 17, 1997, p. 265).

L'attribuzione della paternità alla scoperta della piccola circolazione è stata molto dibattuta: oltre Colombo, anche il medico spagnolo Miguel Servet (1511-1553), descrive nella sua opera pubblicata a Lione nel 1553, la *Christianismi Restitutio*, un meccanismo analogo, anche se in maniera meno dettagliata. Ma nonostante che la *Christianismi Restitutio* sia stata pubblicata alcuni anni prima rispetto al *De re anatomica*, è quasi certo che il primo scopritore del meccanismo della circolazione polmonare sia stato Colombo. L'opera di quest'ultimo, pur essendo stata stampata dai figli nel 1559, era già completa anni prima: questo elemento permette di retrodatare la scoperta della piccola circolazione da parte del Colombo. Inoltre, nell'*Historia della composición del cuerpo humano*, un'opera pubblicata nel 1556, ma redatta nel 1553 da un suo allievo a Pisa, Juan Valverde de Hamusco (1515?-1565), la scoperta della piccola circolazione viene attribuita al Colombo.

L'opera di Servet resta comunque una testimonianza importante della circolazione delle idee scientifiche all'alba dell'Europa moderna (sulla vita e l'opera di Servet, cfr. R. BERMUDO DEL PÍNO, *Un Dios presente en la naturaleza. Estudios sobre teología y filosofía en la Obra de Miguel Servet*, Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", IFC, 2011; S. BACHES OPI, J.M. URKIA ETXABE, *Miguel Servet. Médico y Teólogo*, Fundación del Colegio Oficial de Médicos de Guipúzcoa, Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", 2012).

È necessario sottolineare infine, che ben prima di Colombo e Serveto, il medico siriano Ibn-Al-Nafis, nel suo commentario al *Canone* di Avicenna, aveva descritto in maniera piuttosto chiara il meccanismo della piccola circolazione. Questa fonte araba può essere stata una lettura comune a Colombo e al medico spagnolo.

Va detto inoltre che, al di là della scoperta del meccanismo della piccola circolazione, Colombo considera valide nell'ambito degli studi sulla circolazione sanguigna le convinzioni proprie della medicina galenica: egli non ha consapevolezza del meccanismo della grande circolazione e crede che il fegato sia il centro del sistema circolatorio e che le vene abbiano il compito di distribuire il sangue nutritizio ai diversi tessuti. Ma nonostante questi limiti, gli studi del Colombo costituiscono la necessaria premessa agli studi sulla circolazione effettuati in seguito in maniera ancora più completa da Cesalpino, e, nel XVII secolo, alle scoperte compiute da William Harvey (1578-1657), e riportate per la prima volta nel suo *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis* (1628); Harvey stesso riconosce, infatti, l'importanza del contributo dell'opera di Colombo per i suoi studi.

Un altro autore italiano che ebbe a considerare l'opera di Colombo (insieme a quella di Vesalio) è l'anatomo-patologo e chirurgo calabrese Marco Aurelio Severino (1580-1656), successore di [Giulio Iasolino](#) (ca. 1538-1622) a Napoli sulla cattedra di anatomia.

Nel *De re anatomica* Colombo dà un importante apporto alla nefrologia, correggendo la credenza galenica accettata per secoli fino ad allora, anche dallo stesso Vesalio, che il rene destro si trova più in alto di quello sinistro; il Cremonese scrive, infatti, che Galeno attraverso il metodo dell'osservazione diretta avrebbe facilmente potuto constatare l'errore in cui era incorso e vedere che in realtà il rene destro si trova in una posizione inferiore rispetto a quello sinistro.

Il *De re anatomica* è stato impiegato ampiamente agli inizi dell'età moderna come testo per lo studio dell'anatomia. L'opera di Colombo è stata tradotta in inglese nel 1578 e in tedesco nel 1609.

1559

Realdo Colombo muore a Roma.

BIBLIOGRAFIA

Opere

Realdi Columbi Cremonensi in almo Gymnasio Romano anatomici celeberrimi, De re anatomica libri XV, ex typographia Nicolai Bevilacuae, Venetiis, 1559 (ried. *De re anatomica libri XV*, a cura di G. Baldo e T. Brolli, Paris, Les Belles lettres, 2014).

Studi

S. BACHES OPI, J.M. URKIA ETXABE, *Miguel Servet. Médico y Teólogo*, Fundación del Colegio Oficial de Médicos de Guipúzcoa, Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", 2012.

R. BERMUDO DEL PÍNO, *Un Dios presente en la naturaleza. Estudios sobre teología y filosofía en la Obra de Miguel Servet*, Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", IFC, 2011.

P. CAPPARONI, *Profili bio-bibliografici di medici e naturalisti celebri italiani dal sec. XV al sec. XVIII*, Roma, Istituto nazionale medico farmacologico "Seroni", 1926.

C. COLOMBERO, *Colombo, Realdo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 27, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1982.

- A. CORSINI, *Nuovi documenti riguardanti Andrea Vesalio e Realdo Colombo nello Studio pisano*, Siena, Stab. Tip. S. Bernardino, 1918.
- G. COSMACINI, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Bari, Laterza, 1997.
- G. EKNOYAN, N.G. DE SANTO, *Realdo Colombo (1516-1559): A reappraisal*, «American Journal of Nephrology», 17, 1997, pp. 261-268.
- R. FRENCH, *Ancient and Modern in the Medical Sciences. From Hippocrates to Harvey*, Aldershot, Ashgate, 2000.
- M.D. GRMEK (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 2: *Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1996.
- D. LAURENZA, *Art and Anatomy in Renaissance Italy. Images from a Scientific Revolution*, Princeton, Yale University Press, 2012.
- R. MANARA, *Storia della circolazione del sangue*, Genova, Scientia Veterum, 1963.
- R.J. MOES, C.D. O'MALLEY, *Realdo Colombo: On Those Things Rarely Found in Anatomy*, «Bulletin of Medical History», 34, 1960, pp. 508-528.
- G.M. NARDI, *Realdo Colombo e la vivisezione*, Milano, Tip. A. Cordani, 1937.
- G. PINTO, *Realdo Colombo: scuopritore della piccola circolazione*, Roma Tip. G. Via, 1870.
- F. ROBOLOTTI, *M. Realdo Colombo anatomico di Cremona rivendicato nel suo diritto storico*, Cremona, Tipografia Ronzi e Signori, 1882.
- P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari, Laterza, 1997.
- N.G. SIRAISSI, *Medieval and early Renaissance medicine: an introduction to knowledge and practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

1490

Vittoria nasce a Marino da Fabrizio e Agnese da Montefeltro. Passati dalla parte degli Aragonesi, i Colonna, in quegli anni, si alleano con la potente famiglia degli Avalos, partigiani degli Spagnoli. A soli sette anni Vittoria è fidanzata con Ferdinando (Ferrante) Francesco d'Avalos, marchese di Pescara, e ad Ischia presso gli Avalos, la famiglia Colonna soggiognerà a lungo. Nel 1501 Agnesina di Montefeltro, insieme ai suoi figli, è costretta, infatti, a rifugiarsi nel castello ischitano ospite di Costanza d'Avalos principessa di Altavilla, dopo che i loro beni sono stati confiscati e il castello di Marino saccheggiato e incendiato per volere di papa Alessandro VI Borgia.

Il mecenatismo degli Avalos aveva fatto del castello di Ischia un riferimento culturale per poeti e letterati, legati a vario titolo alle famiglie Avalos-Colonna, che svolsero un ruolo di promozione e di sostegno della letteratura volgare a Napoli nella prima metà del Cinquecento (come è stato ricostruito da C. DIONISOTTI, *Appunti sulle rime del Sannazaro*, «Giornale Storico della letteratura italiana», 140, 1963, pp. 161-211). Importante fu senz'altro l'influenza esercitata sulla giovanissima Vittoria, nei primi anni del suo soggiorno sull'isola, da parte di alcuni autori vicini allo spiritualismo di derivazione platonico-ficiniana e alla teologia platonica. Sono anni segnati dalla presenza di Jacopo Sannazaro, Cariteo, Galeazzo di Tarsia, Girolamo Britonio, il Capanio, Antonio Minturno e ancora tra gli altri Giano Anisio, Marcantonio Flaminio, Onorato Fascitelli, i fratelli Folengo, Scipione Capece, Bernardo Tasso (C. RANIERI, *Vittoria Colonna e il cenacolo ischitano*, in *La donna nel Rinascimento meridionale*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2010, pp. 49-65).

1509

Il 27 dicembre 1509, Vittoria, allora diciannovenne, sposa il marchese di Pescara con grandi, sontuosi festeggiamenti presso la zia di questo, Costanza d'Avalos. Ma ben presto Ferrante seguirà la sua vocazione guerriera e nel 1511 si unisce con Fabrizio Colonna alla lega antifrancese promossa da Giulio II, a cui partecipa anche il re di Napoli. Fabrizio Colonna e Ferrante combattono alla rotta di Ravenna del 1512, cadendo entrambi prigionieri.

1512

Durante il periodo di prigionia del marito, Vittoria compone un'epistola in terzine in cui narra le «dubie voglie e gli aspri martir» per la lontananza di Ferrante: i versi della *Pistola de la illustrissima signora marchesa di Pescara ne la rotta di Ravenna*, che riecheggiano di funesti presagi («Altri chiedeva guerra, io sempre pace / Dicendo: assai mi fia se il mio marchese / Meco quieto nel suo stato giace / Non nuoce a voi tentar le dubbie imprese; / Ma noi, dogliose, afflitte, che aspettando / Semo da dubbio e da timor offese!») testimoniano la precoce vocazione letteraria della marchesa di Pescara e attestano anche l'esistenza di un pubblico riunito intorno alla poetessa. Se si esclude l'epistola, non ci sono giunti altri componimenti di Vittoria Colonna scritti prima del 1525 anno della morte del marito, ma è molto probabile che ella si dedicasse alla poesia a partire dal 1512, come riferito da Filonico Alicarnaseo, ovvero Costantino Castriota Scanderbeg, seguace del marchese di Pescara, autore di biografie di personaggi illustri e poeta anch'esso, ne la *Vita di Vittoria Colonna*, in V. COLONNA, *Carteggio*, a cura di E. Ferrero e G. Müller, 2a ed. con *Supplemento* a cura di D. Tondi, Torino, Loescher, 1892, pp. 486-518).

1516

In quest'anno inizia una serie di lutti familiari che graveranno la già accesa sensibilità di Vittoria: muore

il fratello minore Federico. Farà seguito, nel 1520, la morte del padre e, nel 1522, quella della madre, la cinquantenne Agnese.

1519

Anche dall'*Opera volgare intitolata Gelosia del Sole* (Napoli, 1519) di Girolamo Britonio di Sicignano, con lettera dedicatoria a Vittoria Colonna, apprendiamo dell'attività letteraria, svolta in quegli anni dalla marchesa di Pescara, a cui fanno esplicito riferimento i versi: «vorrei Vittoria haver tant'altro stile / che col vostro valor giostrasse a paro» (c. 175, vv. 1-2).

1520

Vittoria è a Roma, per rendere omaggio a papa Leone X che aveva designato cardinale suo cugino Pompeo Colonna. A Roma conosce Baldassarre Castiglione, Pietro Bembo e Iacopo Sadoletto, allora segretari di Leone X. Intanto ad Ischia Colonna provvede all'educazione del giovane Alfonso del Vasto, cugino di Ferrante, che ella aveva deciso di allevare come fosse suo figlio, non potendo realizzare il suo desiderio di diventar madre.

1521

Riprendono le ostilità tra Carlo V e Francesco I. Per il Pescara è il momento dell'apice della sua gloria. Richiesto personalmente da Carlo V, parte per la Lombardia con Alfonso del Vasto per unirsi agli Imperiali e partecipa a vari fatti d'armi fino a guidare l'esercito contro i Francesi nella vittoriosa battaglia di Pavia, nel 1525. Vittoria Colonna è nel frattempo nell'isola di Ischia: il 26 marzo del 1525, da Madrid, le scrive Carlo V per elogiare il comportamento del marito e la fedeltà di entrambi all'imperatore. La Colonna risponde, il 10 maggio da Ischia, affermando di aver riportato una vittoria su se stessa, per non aver cercato di impedire al marito di partire per la guerra.

1524

Di un precoce interessamento di Colonna per il *Libro del Cortegiano* leggiamo in una lettera scritta il 20 settembre del 1524, in cui insieme alle lodi per l'opera chiede a Castiglione, in partenza da Roma per la Spagna, di poter trattenere ancora presso di sé il manoscritto prestatole: «Et perché son già al mezo della seconda volta ch'io la lego, prego la S.V. me la voglia lassar finire, ch'io le prometto remandarcelo, come intenderò per sua lettera stia per partire da Roma. Né bisognerà mandare altri per esso, ch'io lo inviarò cautamente et sicuro» (V. COLONNA, *Carteggio*, cit., p. 24). Un anno dopo Castiglione si lamenterà di aver appreso della circolazione dell'opera a Napoli per opera di Colonna, che a suo dire, ne avrebbe permesso la trascrizione di parti; anche per questo ne affretterà la pubblicazione.

1525

Ferrante Avalos, che, dopo la liberazione dalla prigionia, aveva ripreso a combattere a fianco delle truppe imperiali di Carlo V, richiamato dallo stesso imperatore, viene ferito nello scontro con l'esercito francese a Pavia. Trasportato a Milano il marchese di Pescara muore nel novembre del 1525. La morte del marito segna profondamente Vittoria che, solo dietro insistenza del fratello Ascanio e per l'intervento di papa Clemente VII, ritorna sulla sua prima decisione di entrare in convento, prostrata per la perdita di Ferrante. Alla Colonna si riconosce il governo di Benevento, lasciatole dal Pescara, cui era stato affidato da Clemente VII, quando questi era partito per la guerra.

1527

Dalla metà degli anni venti in poi, la vita e l'opera di Vittoria Colonna sono caratterizzate da profonde antinomie: la ricerca della solitudine e dell'allontanamento dal mondo, e, parimenti, la frequentazione degli umanisti napoletani, il desiderio di annientamento di sé, fino al desiderio di morte, a cui fa seguito il pentimento. Durante il sacco di Roma, Vittoria si prodiga per recare assistenza alla popolazione in difficoltà, meritandosi il riconoscimento del Papa per l'attività di soccorso svolta nelle difficili circostanze in cui versò la città pontificia per molti mesi. In quel periodo Ischia torna ad essere un rifugio di pace, non solo per Colonna;

Paolo Giovio, che raggiunse l'isola nel luglio del '27 e in cui rimase fino al 1528, fa riferimento al suo soggiorno presso gli Avalos-Colonna nel *Dialogus de viris et foeminis aetate nostra florentibus* (P. GIOVIO, *Opera*, a cura di E. Travi, M.G. Penco, Roma, Istituto Poligrafico, 1984, pp. 147-321, lib. I, p. 167):

«Allorchè una grave pestilenza, proprio nel momento dell'incredibile e assai luttuosa distruzione quasi dell'intera religione e della città di Roma, oltre alle tante stragi aumentate, aveva invaso a mole di Adriano, alla quale Clemente aveva già rivolto la propria attenzione; il senato era allora custodito da barbari, e poiché molti fulmini s'erano scagliati su di me, dopo aver interrotto ogni consuetudine con il pontefice relativa al mio antico e perpetuo incarico, bandito dalla rocca, giunsi ad Ischia presso Vittoria Colonna, donna tanto illustre per bellezza e pudicizia, quanto assai meritevole della lode di ogni uomo».

Di lodi, Vittoria ne ricevette moltissime; fecero il suo elogio illustri poeti e letterati: Ariosto, Bernardo Tasso, Bembo, Guicciardini e, per certi aspetti, anche l'Aretino. La poetessa Veronica Gambara la celebrò in un suo sonetto: «Odella nostra etade, unica gloria / Donna saggia, leggiadra, anzi divina» (dal sonetto II delle *Rime* di Veronica Gambara, in *Rime di tre gentildonne del sec. XVI*, Milano, Sonzogno, 1882).

1530

Nel 1530, lasciata Ischia, Colonna è nuovamente a Napoli dove incontra Juan de Valdés, il pensatore castigliano profondamente influenzato dal pensiero di Erasmo e dal movimento mistico degli Alumbrados che predicavano l'idea di un legame intimo con Dio. Segretario di Carlo V, cameriere segreto di papa Clemente VII, alla morte del pontefice Valdés si trasferì a Napoli dove era stato nominato archivista del Regno di Napoli e la sua casa di via Chiaia divenne un circolo letterario e religioso dove si discuteva della riforma spirituale della Chiesa e della «giustificazione per sola fede». Tra i frequentatori più assidui del circolo ricordiamo Pietro Carnesecchi, [Bernardino Ochino](#), Giulia Gonzaga, Nicola Maria Caracciolo che diventerà vescovo di Catania, Giovanni Morone, Piero Vermigli, Isabella Breseña. Non va trascurato che nel corso degli anni Trenta altri intellettuali calabresi gravitano nella città di Napoli: tra tutti, ricordiamo i fratelli [Coriolano](#) e [Bernardino Martirano](#), [Antonio](#) e [Bernardino Telesio](#).

Vittoria frequentò sin dai suoi esordi il circolo napoletano di [Juan de Valdés](#), legandosi a tutti i principali membri del gruppo degli 'spirituali'. Nel 1536 partì per Ferrara: il suo intento forse era quello di raggiungere Venezia e da lì imbarcarsi per la Terrasanta. A Ferrara frequentò [Renata di Francia](#) e [Bernardino Ochino](#), già conosciuto a Roma nel 1534, e che quindi seguì nella sua attività di predicazione rimanendone molto affascinata. L'[Ochino](#), che abbandonerà i Minoriti Osservanti Francescani per entrare nel più rigoroso Ordine dei [Cappuccini](#) da poco fondato proprio grazie al sostegno di Vittoria Colonna e Caterina Cybo da Camerino, sarebbe diventato per lei un maestro di vita spirituale tanto da ingenerarle il desiderio di seguirlo a Ferrara, Bologna, Pisa, Lucca.

1540

Nei primi anni quaranta Vittoria è a Viterbo, dove frequenta il circolo del cardinal [Reginald Pole](#), al quale fu molto legata e con cui intrattenne una importante corrispondenza (cfr. G. SIGNORELLI, *Il soggiorno di Vittoria Colonna in Viterbo*, «Bollettino storico – archeologico viterbese», 1/4, 1908. Per altre notizie si veda il volume di SERGIO M. PAGANO, CONCETTA RANIERI, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Città del Vaticano, Collectanea Archivi Vaticani, 1989).

Nel 1541 Vittoria è ospite del monastero di S. Caterina ove la marchesa si trattenne fino al novembre del 1543. Proveniva da Orvieto e aveva lasciato Roma in seguito alle disgrazie occorse alla sua famiglia, in seguito alla pesante imposta sul sale promulgata da papa Paolo III Farnese, che Ascanio, fratello di Vittoria, si era rifiutato di pagare. La guerra del sale segnò la rovina della casa Colonna. Ascanio, caduta la rocca di Paliano, fu costretto ad andare in esilio a Napoli e tutti i beni della famiglia nei possedimenti vaticani furono confiscati.

In una sua lettera ad Alfonso Lagni è la marchesa stessa a spiegare le ragioni della sua venuta a Viterbo; descrivendo la vita che conduce in città (la lettera è del 25 agosto 1542, si veda G. SIGNORELLI, *Il soggiorno di Vittoria Colonna in Viterbo*, pp. 128-129 e nota 53). Vittoria parla con serenità rassegnata, contenta di aver

preso le distanze dalle vicende del mondo e rimettendosi alla volontà di Dio si dedica alla preghiera.

In questi anni la frequentazione del cardinale Pole, in esilio in Italia per non aver ubbidito all'atto di Supremazia di Enrico VIII, le fu di grande conforto: Pole la dissuase da pratiche di penitenza e mortificazione del corpo troppo rigide, restituendole la salute del corpo e dell'anima; Vittoria si legò al circolo che si riuniva attorno al cardinale, animato da profonda spiritualità. A differenza di quello di Valdès a Napoli, legato ad un tipo di devozione più individuale, a Viterbo la vita spirituale, per desiderio di Pole, era regolata da un programma comunitario ben definito, basato su letture e meditazioni di sacre scritture. Venivano anche letti e studiati i libri di Lutero dal momento che l'opera del monaco tedesco era ritenuta utile per ogni buon cristiano che volesse conoscere l'interpretazione di molti passi della Sacra Scrittura. Molte meditazioni furono dedicate al *Beneficio di Cristo*, l'operetta considerata la carta costituzionale del circolo di Pole.

1542

Nel 1542 fu istituito il Tribunale dell'Inquisizione: ebbero inizio, nel luglio 1542, le prime indagini sul cardinal Pole e il circolo viterbese. Inoltre, ad avvalorare i sospetti, vi fu un episodio che doveva procurare molto dispiacere alla marchesa di Pescara: [Bernardino Ochino](#), predicatore dell'ordine dei Cappuccini, che Vittoria aveva conosciuto a Napoli nel circolo del Valdès e nel quale aveva riposto tante speranze per il rinnovamento della Chiesa, sospettato dal Sant'Uffizio (ancora una volta, la teoria della giustificazione per fede doveva dimostrarsi il *punctum dolens* della questione!) e chiamato a Roma per giustificarsi, fuggì, informando con una lettera Vittoria, e lei soltanto, circa le ragioni della sua fuga.

Manca a tutt'oggi una documentazione su un vero e proprio procedimento inquisitorio a carico del Pole e di Vittoria Colonna, anche dopo le ricerche di Giuseppe De Luca presso l'Archivio del S. Uffizio nel 1954. I documenti ritrovati inducono a pensare che gli inquisitori si occupassero della Colonna non tanto per le posizioni ereticali della gentildonna stessa, quanto per le sue amicizie che denotavano complicità nell'eresia. Non si capisce quindi come il De Maio (R. DE MAIO, *Donna e Rinascimento*, Napoli, ESI, 1995) possa parlare di un processo a carico di Vittoria Colonna, quando non ne esiste traccia negli archivi del Santo Uffizio. Non si può nemmeno parlare di un vero e proprio processo contro il cardinale Pole, anche se Paolo IV fece numerosi tentativi per istruirne uno contro di lui.

1544

Nel 1544 Vittoria ritornò a Roma, stabilendosi presso il convento delle benedettine di Sant'Anna. L'anno prima il cardinale Pole aveva lasciato Viterbo e aveva accettato con soddisfazione l'incarico di Legato Pontificio al concilio di Trento perché sperava di «difendere la dottrina della giustificazione dall'accusa di eresia» (S. PAGANO, C. RANIERI, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, p. 78 e nota 35).

Negli ultimi anni di vita riprese con più intensità il rapporto con Michelangelo con il quale si intratteneva in lunghe conversazioni, come è testimoniato nei *Dialoghi* del pittore Francisco de Hollanda, vissuto a Roma dal '39 al '48 con l'incarico di far relazione a Carlo V sugli avvenimenti romani.

1547

Vittoria morì il 25 febbraio del 1547, già pesantemente intaccata da sospetti di eresia. La morte tuttavia le risparmiò di rimanere coinvolta nelle successive ondate di persecuzione contro gli "spirituali".

Michelangelo scrisse a Francesco Fattucci: «vi mando qualcuna delle mie novelle che io iscrivevo alla Marchesa di Pescara, la quale mi voleva grandissimo bene, e io non manco allei. Morte mi tolse un grande amico» (cfr. R. PANCHERI, D. PRIMERANO, *L'uomo del Concilio, Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, Trento, Temi, 2009, p. 201).

La poetessa è sepolta come altri nobili aragonesi a Napoli nella Sala del Tesoro della Sacrestia della Chiesa di San Domenico Maggiore accanto al marito Ferrante d'Avalos.

La prima stampa delle liriche della poetessa, che costituisce anche la prima edizione di rime pubblicata

in Italia da una donna, vide la luce a Parma nel 1538, presso Antonio Viotti, e fu dedicata Al Dottissimo Messer Alessandro Vercelli da «quel tristo di Filippo Pirogallo». L'epiteto è di Bembo e si incontra in una lettera che scriverà a Gualteruzzi. Ecco il frontespizio completo della prima stampa: *Rime de la divina Vittoria Colonna marchesa di Pescara, Novamente Stampate Con Privilegio*; segue la dedica al dottissimo messer Alessandro Vercelli Filippo Pirogallo (per una descrizione più accurata delle *Rime*, si veda l'ed. a cura di A. Bullock, cit., p. 258).

Di Pirogalli sappiamo poco: fece parte dell'Accademia dei Trasformati di Milano, fu attivo tra il 1533 e il 1555, anno della sua morte, e autore di un 'furto'. Con queste parole, infatti, si esprime nella lettera di dedica all'edizione delle *Rime*: «Ho preso ardire di mettergli in istampa, anchora che contradicessi al voler d'una gran Signora; stimando meno errore dispiacere a una sola Donna (benché rara e grande) che a tanti huomini desiderosi di ciò» (cfr. *Rime*, ed. by A. Bullock, cit., p. 225).

Il primo a parlare della stampa parmense è uno dei grandi estimatori e amici epistolari della Colonna, mons. Pietro Bembo, molto attento sia ai contenuti, sia all'aspetto estetico dell'opera a stampa. Egli afferma di non conoscerne, probabilmente in segno di disprezzo, né il curatore, né il committente: così infatti scrive al Gualteruzzi l'8 novembre del 1538 (seguendo un costume consolidato: il letterato di fama, amico o meno, sente il dovere di intervenire sul lavoro di un nuovo autore), riferendosi al volumetto delle *Rime*, appena uscito dai torchi: «Dovete sapere della ingiuria e villania fatta alia S. Marchesa di Pescara da non so cui, che impresse le sue Rime e incorrettissime, e di pessima forma e carta. Di che S.S. dolcemente mi scrisse non solo non dolendosene, ma mostrando d'averlo meritato con curar le vane cose. Alia quale io riscrissi pregandola ad esser contenta di mandarmi una copia delle dette sue Rime corretta, perciò che io le farei stampar qui bene, e in bella maniera. Non ho da S.S. avuto di ciò risposta e temo la lettera non le sia venuta alle mani. Dunque sarete contento voi, Compare carissimo, passando ella a Roma, come intendo che a passare ha, di operare che mi si mandino le dette sue Rime, che io emenderò l'error di quel tristo. Quando non fosse che voleste voi questa lode di farle imprimere costi *quam tibi praeripere nollem*. Ad ogni modo e peccato grande, se non si mandan fuori di modo che si leggano tali quali uscirono di quello pellegrino ingegno» (P. BEMBO, *Lettere*, a cura di E. Travi, vol. IV (1537-1546), Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1993, p. 141).

A parte le considerazioni del futuro Cardinale e quelle della Marchesa, che non acconsentì alla revisione, o non se ne curò, per modestia, l'ipotesi formulabile è che questa prima stampa sia nata in ambito accademico milanese, grazie alla intraprendenza del Pirogalli per venire incontro ai desideri del Vercelli, verosimilmente grande estimatore della poetessa.

Il *corpus* delle rime della Colonna si può dividere in due raccolte distinte. Le *Rime profane* che contengono centodiciassette sonetti per la morte del Pescara, un madrigale e una canzone molto lunga, in endecasillabi e sette settenari, più altri diciassette sonetti di vari argomenti. Le *Rime sacre e morali* contengono centonovantacinque sonetti e un capitolo di argomento ascetico-religioso e ventitré sonetti che trattano vari temi morali.

Possiamo inoltre suddividere l'intera opera della Colonna in tre periodi fondamentali. Il primo è quello dell'*Epistola* per la sconfitta di Ravenna; il secondo comprende tutte le rime della prima raccolta, scritte tra il 1526 e il 1533, e il terzo le rime sacre scritte tra il 1533 e la metà del 1546.

È noto come la scelta schiva e aristocratica compiuta dalla poetessa di limitarsi, al di là di sparsi ma non irrilevanti scambi epistolari, alla circolazione selettiva di alcune preziose raccolte *ad hoc*, da inviarsi per quanto ne sappiamo a tre privilegiati interlocutori, non ci consenta un ragionamento compiuto sul disegno strutturale complessivo, se non, in prima battuta, sulla sua apparente assenza. Rime sparse, dunque, e tre libri assai diversi tra loro, tutti solo manoscritti. E netti e ribaditi il fastidio e il rifiuto della circolazione a stampa, che pur continuava.

Il Codice Vat. lat. 11539, donato a Michelangelo nel 1540 o nel 1541 è l'unica raccolta di rime spirituali di Vittoria Colonna compilata sotto il controllo dell'autrice. Poiché l'edizione delle *Rime spirituali* apparsa a

Venezia presso Vincenzo Valgrisi nel 1546 fu promossa da Donato Rullo senza il consenso di Vittoria, il manoscritto Vaticano è testimone di una scelta di componimenti e di un ordinamento rispecchiante il progetto che la poetessa era in grado di formulare all'inizio degli anni quaranta. L'altezza del destinatario e l'affetto che lo legava alla Colonna rendono lecito immaginare la cura particolare che dovette presiedere all'allestimento del manoscritto, più completo, per quanto concerne le rime spirituali, di quello che Vittoria aveva inviato in quegli stessi anni a Margherita di Navarra, il Laurenziano Ashb. 11533. L'analisi del codice Vaticano può dunque permettere di fissare una fase vitale dell'evoluzione della poesia religiosa della Colonna e può mettere a fuoco l'immagine che l'autrice intendeva offrire di se stessa all'interlocutore che più di altro portava attenzione alla svolta che le rime spirituali rappresentava.

Decantato il proprio linguaggio poetico nel lungo silenzio tra il 1516 e il 1526 (appunto tra la prigionia e la morte del Pescara), Vittoria fissa la propria scrittura in una «cristallina razionalità metafisica», preparando l'incontro con la spiritualità valdesiana. Una volta che la Colonna avrà iniziato la stesura delle *Rime sacre e morali*, troverà il registro più efficace per la sua tensione al sublime in un linguaggio che nasce dalla fusione tra quello petrarchesco e quello biblico, attraverso un'articolazione di tipo dantesco, sia nelle descrizioni delle luminosità dei mondi celesti, sia di quelli di cupi stati di peccato.

Le innumerevoli immagini di indissolubilità del nodo d'amore, per l'altro nella ribadita necessità di un controllo sulle passioni, presenti nelle sue rime, inducono a pensare che alla strada lirica imboccata da Colonna non si confaceva del tutto al sorvegliatissimo codice petrarchesco cui il conflitto era invece consustanziale: fin dall'inizio, ma in maniera crescente con il passar del tempo e il maturare delle spinte religiose, la ricerca di Vittoria è infatti anche ricerca di salvezza, di verità in chiave metafisica. Ed è probabilmente per questi motivi che anche nel sonetto 14 la riflessione sembra muoversi tra linea petrarchesca e fortissime suggestioni dantesche:

Dal breve sogno e dal fragil pensiero
soccorso attende la mia debil vita
quando interrotti son riman smarrita
sì, ch'io peno in ridurla al camin vero
vero non già per me, ch'altro sentero
mi suol mostrar la mia luce infinita,
e dirmi: «Meco in Ciel sarai gradita
se raffrena il dolor lo spirto altero.
Martiri, aversità, disdegni e morte
non diviser le voglie insieme accese
ch'Amor, Fede e Ragion legar sì forte».
Rispondo: «L'alte tue parole intese
e serbate da me son fide scorte
per vincer qui del mondo empie contese».

La fine del desiderio, legata alla morte dell'oggetto amato, avvenuta prima e fuori del testo e condizione indispensabile del poetare, costituisce un tema di riflessione che torna più volte, sempre accompagnato dalla presenza dominante del «pensiero» che occupa esplicitamente lo spazio del desiderio.

Come scrive Serena Sapegno (*La costruzione di un io lirico nella poesia di Vittoria Colonna*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 46, 2003, p. 22): «per Vittoria tutta la riflessione sul rapporto con il corpo, sul desiderio, si svolge dunque nei limiti relativamente protettivi di questa condizione *ex-post*, limiti che rendevano pensabile una voce poetica femminile senza condannarla immediatamente alla fatale "disonestà", sempre che fosse naturalmente corredata delle appropriate condizioni sociali». È su questo sfondo particolare che la marchesa cerca una propria voce originale e, se molti *loci* appaiono forzatamente neutralizzati, altri conservano una netta connotazione di genere non priva di forza espressiva», come in 22: 13-14 «per lui nacqui, ero sua, per sé mi tolse, / in la sua morte ancor devea morire». Ma non si tratta soltanto di un Io femminile che dichiara un'appartenenza o dipendenza: Vittoria analizza il proprio legame non sottraendosi a questioni

ben radicali, come dimostra lo straordinario sonetto 30:

Quando Morte fra noi disciolse il nodo
che primo avinse il Ciel, Natura e Amore,
tolse agli occhi l'obietto e 'l cibo al core;
l'alme ristinse in più congiunto modo.
Quest'è 'l legame bel ch'io prezzo e lodo,
dal qual sol nasce eterna gloria e onore;
non può il frutto marcir, né langue il fiore
del bel giardino ov'io piangendo godo.
Sterili i corpi fur, l'alme feconde;
il suo valor qui col mio nome unito
mi fan pur madre di sua chiara prole,
la qual vive immortal, ed io ne l'onde
del pianto son, perch'ei nel Ciel salito,
vinse il duol la vittoria ed egli il sole.

Se la morte dunque, sciogliendo il legame carnale, ha prodotto una privazione, ha nello stesso tempo avvinto ancora di più le anime nell'unico legame che valesse davvero, perché portatore di vera gloria. Una volta imboccata la metafora riproduttiva (nasce-frutto fiore-giardino) Vittoria non si accontenta della già forte espressione di quell'ambivalenza piacere/dolore cui aveva precedentemente alluso e che qui conteneva comunque nel «piangere» un esplicito riferimento alla propria poesia come fiore e frutto di quel giardino simbolico. Procedo invece senza esitazione addentrandosi in un'area semantica inedita in questi termini per la tradizione, nominando la propria capacità riproduttiva frustrata («sterili i corpi»), pur rovesciandola nella rivalsa topica della fecondità spirituale, che produrrebbe una «prole» superiore perché immortale, come aveva spiegato Diotima nel *Simposio* platonico. Nell'esercizio intellettuale e nel parto della mente si realizza il 'virile' e implicitamente superiore *pendant* alla funzione riproduttiva ed emotiva della maternità – in una trasposizione dell'atto creativo riservato alla donna su quello tradizionalmente attribuito all'uomo. Questo percorso di smaterializzazione delle passioni è vissuto da Vittoria Colonna in consonanza con gli afflitti di un forte rinnovamento spirituale.

Un percorso compiuto, quindi, e allo stesso tempo un cammino poi abbandonato per sempre senza rimpianti, dal momento che tutte le poesie d'amore resteranno fuori dal manoscritto di 103 sonetti spirituali allestito per Michelangelo, ultima e chiara testimonianza di una ben precisa volontà dell'autrice. In quest'ultima silloge, al sonetto proemiale è affidata la fondazione del nuovo percorso, del nuovo Io che si differenzia dal passato (*Rime*, ed. Bullock, p. 85). Proprio qui, al medesimo tempo, si costituiscono quei nessi che testimoniano una continuità e nel contempo un programmatico e forte desiderio di cambiamento:

Poi che 'l mio casto amor gran tempo tenne
L'alma di fama accesa, ed ella un angue
in sen nudrio, per cui dolente or langue
volta al Signor, onde il rimedio venne,
i santi chiodi ornai sieno mie penne,
e puro inchiostro il prezioso sangue,
vergata carta il sacro corpo exangue,
si ch'io scriva per me quel ch'ei sostenne.
Chiamar qui non convien Parnaso o Délo,
ch'ad altra acqua s'aspira, ad altro monte
si poggia, u' piede uman per sé non sale;
quel Sol ch'alluma gli elementi e 'l Cielo
prego, ch'aprendo il Suo lucido fonte
mi porga umor alla gran sete equale.

La forte sottolineatura in primo verso della natura casta del proprio amore rinvia alla dimensione tutta postuma della propria poesia, (oltre che ad una necessità più profonda di cui abbiamo detto) ma allo stesso tempo denuncia la presenza dell'altra faccia dell'«errore» petrarchesco, quella legata al desiderio di fama di cui molto ha detto e ammesso nella prima fase della sua scrittura, ma di cui si è pentita e vuol purgarsi oramai in questa nuova stagione.

Il sotto testo di tale riflessione è ovviamente ricchissimo: Vittoria era coinvolta in prima persona nelle sfide dell'evangelismo italiano, era stata accanto ai Cappuccini nei momenti di crisi ed era evidentemente molto interessata da un lato ai dibattiti ispirati alle dottrine neoplatoniche (anche attraverso Bembo) e dall'altro alla dottrina dello Spirito e della fede come abbandono di sé. Non è un caso che la Colonna nelle *Rime spirituali* si richiami alla «pura ardente fede», alla «sopra natural divina fede» alla «viva grazia che dissolve il ghiaccio duro / che sovente si gela n'torno al core» per « presentarlo sol di fede armato al cospetto di Cristo» il quale «non guarda i merto, né l'indegna natura e solo scorge / l'amor che a tanto ardir l'accende e sprona». Le *Rime spirituali* divennero in questo senso un libro di devozione e di preghiera.

Il suo complesso percorso religioso e filosofico si rispecchia nel ricco epistolario, nelle opere propriamente religiose, e soprattutto nella sua importante iniziativa politica. Interessante è il modo originale in cui Vittoria seppe piegare il codice poetico che le era stato consegnato dalla tradizione al fine di esprimere se stessa e le proprie idee ed emozioni, in particolare ricorrendo alla propria esperienza conoscitiva di donna e alle rappresentazioni concettuali che ne derivava.

BIBLIOGRAFIA

Rime de la divina Vittoria Colonna, In Parma, Antonio Viotti, 1538; e successive edizioni.

Le rime spirituali della illustrissima signora Vittoria Colonna marchesana di Pescara. Non più stampate da pochissime infuori, le quali altroue corrotte, et qui corrette si leggono, In Vinegia, appresso Vincenzo Valgrisi, 1546; e successive edizioni.

Pianto della marchesa di Pescara sopra la passione di Christo. Oratione della medesima, sopra l'Ave Maria. Oratione fatta il Venerdì santo, sopra la passione di Christo, In Venetia, Paolo Manuzio, 1556; e successive edizioni.

Sonetti in morte di Francesco Ferrante d'Avalos marchese di Pescara, edizione del ms XIII.G.43 della Biblioteca Nazionale di Napoli a cura di Tobia R. Toscano, Milano, Mondadori, 1998.

L.C. AGOSTON, *Male/Female, Italy/Flanders, Michelangelo/Vittoria Colonna*, «Renaissance Quarterly», 58, 4, 2005, pp. 1175-1219.

G. BARDAZZI, *Intorno alla rime spirituali di Vittoria Colonna per Michelangelo*, in *La lirica del Cinquecento. Seminario di studi in memoria di Cesare Bozzetti*, a cura di R. Cremante, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, pp. 83-105.

G. BARDAZZI, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna e Bernardino Ochino*, «Italique», 4, 2001, pp. 61-101.

P. BEMBO, *Lettere*, a cura di E. Travi, vol. IV (1537-1546), Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1993.

F. CARBONI, *La prima raccolta lirica datata di Vittoria Colonna*, «Aevum», 76, 2002, 3, pp. 681-707.

V. COLONNA, *Carteggio*, a cura di E. Ferrero e G. Müller, con supplemento raccolto e annotato da D. Tordi, Torino, Loescher, 1892.

V. COLONNA, *Rime*, a cura A. Bullock, Bari, Laterza, 1982.

V. COLONNA, *Sonnets for Michelangelo: A Bilingual Edition*, edited and translated by Abigail Brundin, Chicago, Chicago University Press, 2005.

- V. COPELLO, «*Con quel picciol mio sol, ch'ancor mi luce*». *Il petrarchismo spirituale di Vittoria Colonna*, «Quaderni Ginevrini d'Italianistica», II, *Lettura e edizione di testi italiani (secc. XIII-XX)*. Dieci progetti di dottorato di ricerca all'Università di Ginevra, a cura di M. Danzi, 2014, pp. 89-122.
- M. FIRPO, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli «spirituali»*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 24, 1988, pp. 211-261.
- B. FONTANA, *Nuovi documenti vaticani intorno a Vittoria Colonna*, «Archivio della R. Società romana di storia patria», 10, 1887, pp. 595-628.
- M. FORCELLINO, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli spirituali: religiosità e vita artistica a Roma negli anni quaranta*, Roma, Viella, 2009.
- F. GUI, *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli «spirituali»*, Roma, EUE, 1998.
- S. PAGANO, C. RANIERI, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1989.
- G. PATRIZI, *Colonna, Vittoria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 27, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982.
- C. PISACANE, *Citazione e innovazione nelle rime amorose di Vittoria Colonna*, in «*E 'n guisa d'eco i detti e le parole*». *Studi in onore di Giorgio Bàrberi Squarotti*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2006, vol. 3, pp. 1495-1515.
- M.S. SAPEGNO, *La costruzione di un io lirico nella poesia di Vittoria Colonna*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 46, 2003, pp. 15-48.
- C. SCARPATI, *Le Rime spirituali di Vittoria Colonna nel codice Vaticano donato a Michelangelo*, «Aevum», 78, 2004, 3, pp. 693-717.
- C. VECCE, *Petrarca, Vittoria e Michelangelo*, «Studi e problemi di critica testuale», 44, 1992, 2, pp. 101-25.

Premessa

«*Aelia Laelia Crispis nec vir nec mulier nec androgyna*»: così si presenta a noi la misteriosa figura di *Aelia Laelia Crispis*, la quale ha da sempre esercitato un grande fascino su eruditi, letterati e studiosi. Sin dalla sua apparizione, numerosi furono i tentativi di trovare la soluzione all'enigma di questa iscrizione.

Gli studiosi concordano oggi che l'iscrizione di *Aelia Laelia Crispis* sia il risultato di uno sforzo intellettuale del senatore Achille Volta, il quale fece sì che il reperto fosse ritrovato durante gli scavi della costruzione di Casaralta, una prestigiosa villa bolognese appartenente allo stesso Volta e fatta erigere vicino ad una chiesa dell'ordine dei cavalieri Gaudenti. Lo stesso Volta trascrisse l'enigma su due miscellanee oggi custodite nella Biblioteca Universitaria di Bologna in cui sono inseriti diversi testi poetici, come, ad esempio, quelli a lui dedicati da [Bernardino Telesio](#) (LUCA I. FRAGALE, *Filosofi calabresi nella Bologna rinascimentale: due inediti epigrammi di Bernardino Telesio in un codice bolognese*, «Il Carrobbio. Rivista di studi bolognesi», 37, 2011, pp. 69-78; e Id., *Bernardino Telesio in due inediti epigrammi giovanili*, in *Microstoria e Araldica di Calabria Citeriore e di Cosenza. Da fonti documentarie inedite*, Milano, The Writer, 2016, pp. 11-32).

Molti trascrissero il famoso enigma attribuendo ad esso significati diversi e diverse identità. Fu così che *Aelia* divenne allo stesso tempo una donna, un uomo, un simbolo, un enigma portatore di una, o meglio molte, verità.

Per merito di Achille Volta la lapide fu affissa presso Casaralta. Oggi, a causa del bombardamento che distrusse parte della villa nel 1943, l'epigrafe è esposta presso il lapidario del Castellaccio del Museo Civico Medievale di Bologna.

L'enigma riflesso di chi legge

L'*Aelia Laelia Crispis* è una lapide su cui è incisa una iscrizione latina che ebbe molta fortuna sia in Italia che nel resto d'Europa a partire dalla seconda metà del XVI secolo. Si tramanda che sia stata ritrovata intorno al 1550 nel plesso urbanistico sopra citato, nella villa di proprietà del Volta, posta a circa un quarto di miglio fuori dalla Porta della Mascarella in Bologna. Il senatore Achille Volta era pronipote omonimo di un legato di Clemente VII, ordinato durante il pontificato di quest'ultimo Gran Maestro dell'ordine religioso dei cavalieri Gaudenti.

Molti provarono a risolvere l'enigma cercando la verità che nascondeva e, a tal fine, furono utilizzate diverse chiavi di lettura (in materia di cosmologia, filosofia e alchimia), arrivando finanche a proporre che l'*Aelia Laelia Crispis* alludesse al *lapis philosophorum* e che, quindi, «sarebbe stata la più antica testimonianza della pratica alchemica presso gli antichi» (F. BACCHELLI, *Un enigma bolognese. Le molte vite di Aelia Laelia Crispis*, Bologna, Costa Editore, 2000, p. 9). Tuttavia lo stesso Bacchelli specifica che l'epitaffio non sarebbe altro che una trovata scherzosa inventata nel XVI secolo.

Carl Gustav Jung, nel suo *Mysterium coniunctionis* (C.G. JUNG, *The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 14: *Mysterium Coniunctionis*, a cura di Gerard Adler, Princeton, Princeton University Press, 1970), afferma che l'epigrafe non è altro che la rappresentazione dell'illogico e dell'irrazionale presente in ogni enigma, e dunque lo strumento ideale per la proiezione, come in uno specchio, di contenuti inconsci e seminconsci, in cui ogni soggetto può ritrovarvi le proprie credenze religiose, scientifiche e culturali.

Sempre secondo Bacchelli, l'iscrizione avrebbe avuto la sua origine reale in uno dei circoli – come l'Accademia Romana o l'Accademia dei Vignaiuoli – in cui restava vivo l'interesse per l'epigrafia latina e la scienza antiquaria. Grazie a questi interessi, nel '500 si diffuse la moda dei falsi epigrafici, ossia di false iscrizioni latine ideate dagli umanisti, i quali le facevano opportunamente ritrovare nei pressi delle loro residenze allo scopo di dare lustro alla loro casa. In questo caso, il vero autore dell'epigrafe non sarebbe da ricercarsi nell'antica Roma, ma nel signore di Casaralta, ossia Achille Volta.

Il Volta nacque a Bologna verso la fine del 1400 da Alessandro, nominato membro del Senato dei Quaranta da Giulio II. Bacchelli afferma che fin da giovane Achille Volta si trovò a Roma al seguito di Gian Matteo Giberti, datario di Clemente VII e futuro vescovo di Verona. Proprio in questo periodo, Volta conobbe molti dei più noti personaggi dell'ambiente umanistico, come Bembo o Giovio. Nel 1524 fu nominato *Sacri Palatii Comes, notarius et familiaris*. Egli non godeva di ottima fama a causa del suo carattere impulsivo e violento, come dimostrano le due pugnalate, non mortali, che sferrò a Pietro Aretino nel 1525. Nel 1527 Clemente VII lo nominò Gran Maestro dell'ormai decaduto Ordine dei Cavalieri Gaudenti e gli concesse in commenda i beni dell'Ordine e il priorato di Casaralta. Il suo carattere litigioso fece sì che fosse accusato, insieme al fratello, dell'omicidio di Aldraghetto Lambertini, delitto per cui finì in carcere. Il Volta morì prematuramente nel 1556, in una delle liti in cui fu coinvolto per mano di una pugnalata di Orazio Bargellini.

Bacchelli ci informa che nella Biblioteca Universitaria di Bologna sono contenute due miscellanee, scritte una in latino e l'altra in volgare, in cui il Volta raccolse documenti di argomenti diversi scritti di sua mano e non. Lo zibaldone latino contiene, per la maggior parte, testi poetici di autori vissuti nella prima metà del XVI secolo; redazioni di componimenti importanti, come di alcune parti del *De Partu Virgini* di Sannazzaro o di una poesia latina dell'Ariosto; e due carmi inediti del giovanissimo Bernardino Telesio dedicati al Volta, *Bernardius Thylesius ornatissimo iuveni Achilli Bononiensi*. In una delle carte bianche del codice – precisamente nel f. 78r – il Volta ha trascritto una redazione dell'*Aelia Laelia Crispis* uguale a quella che fece incidere nel 1550 a Casaralta, senza cioè i tre versi finali che non sono altro che la traduzione latina di un epigramma dell'*Anthologia Palatina* i quali compaiono nella versione dell'epigrafe redatta dagli *Academici Mediolanenses*, successivamente trasmessa allo *Studium* patavino. Essa verrà stampata a Venezia nell'opuscolo di Marius Michelangelus nel 1548.

Tralasciando le piccole differenze che possono riscontrarsi nel modo in cui l'epigrafe viene riportata su un testo, esistono due versioni di riferimento: una bolognese ed una milanese. Entrambe sono state tenute in grande considerazione dagli studiosi. Esse differiscono principalmente per due caratteristiche: la dedica iniziale – che nella versione bolognese porta la sigla D.M. *Diis Manibus*, un'invocazione agli spiriti dei defunti; mentre nella versione milanese è A.M.P.P.D. *Academici Mediolanienses Philosophi Patavinis Donant* – cui si aggiungono, come si è detto, i tre versi finali, che altro non sono che una traduzione latina di un epigramma dell'*Anthologia Palatina* riferito a Niobe (F. BACCHELLI, *Un enigma bolognese*, cit., p. 23).

Riportiamo qui entrambe le versioni:

1. quella bolognese, ovvero la versione che appare sul marmo ora presente nel Museo Civico di Bologna e nel frammento 78r della miscellanea di Achille Volta:

D.M.
AELIA LAELIA CRISPIS
NEC VIR NEC MVLIER NEC ANDROGYNA
NEC PVELLA NEC IUVENIS NEC ANVS
NEC CASTA NEC MERETRIX NEC PVDICA
SED OMNIA
SVBLATA
NEQVE FAME NEQVE FERRO NEQVE VENENO
SED OMNIBVS
NEC COELO NEC AQVIS NEC TERRIS
SED VBIQVE IACET

LVCIVS AGATHO PRISCIVS
NEC MARITVS NEC AMATOR NEC NECESSARIVS
NEQVE MOERENS NEQVE GAVDENS NEQVE FLENS
HANC
NEC MOLEM NEC PYRAMIDEM NEC SEPVLCRVM
SED OMNIA
SCIT ET NESCIT CUI POSVERIT.

2. Per ciò che concerne la versione milanese, si riportano qui di seguito due esempi, i quali presentano entrambi le caratteristiche peculiari che li rendono diversi da quella bolognese e che, pertanto le accomunano sotto il medesimo filone di riferimento. Le due varianti hanno una struttura diversa, a partire dalla presenza/assenza del nome di Lucius Agatho Priscius.

a) Variante inviata dagli *Academici Mediolanenses* a Padova e apparsa nel testo pubblicato da Marius Michaelangelus a Venezia nel 1548 (M. MARI, *Expositio Marii L. Michaelis Angeli super illud antiquissimum aenigma Elia Laelia Crispis quod missum ab illis ingenuis academicis mediolaniensibus fuit ad celeberrimum Gimnesium patavinum pro verae intelligentiae lumine iamdudum expectato*, Venetiis, 1548):

AM.PP.D.
ELIA LELIA CRISPIS NEQVE VIR NEQVE FOEMINA NEQVE ANDROGENA NEQVE
IVVENIS NEQVE ANUS NEQVE CASTA NEQVE MERETRIX
SED OMNIA.
NEQVE COELO NEQVE TERRIS NEQVE AQUIS
SED UBIQVE
IACET
SVBLATA NEQVE FERRO NEQVE FAME NEQVE VENENO
SED OMNIBVS
LELIA CRISPIS ALIAS IN CAVO ACVTO NEQVE VIR NEQVE
AMATOR
NEQVE FLENS NEQVE RIDENS SCIT NESCIT QVI
POSVERIT
HOC EST SEPVLCRVM INTUS CADAVER NON HABENS
HOC EST CADAVER SEPVLCRVM EXTRA NON HABENS
SED CADAVER IDEM EST ET SEPVLCRVM SIBI

b) Versione indicata come “milanese” da Vincenzo Totano Della Rocca nel suo testo *Sulla famosa epigrafe Eliana Bolognese* a Napoli nel 1856 (V. TOTANO DELLA ROCCA, *Sulla famosa epigrafe Eliana bolognese*, Napoli, Tipografia di Ferdinando Raimondi, 1856):

A.M.PP.D.
ELIA LELIA CRISPIS
NEC VIR NEC MVLIER NEC ANDROGYNA
NEC PVELLA NEC IVVENIS NEC ANVS
NEC CASTA NEC MERETRIX NEC PVDICA
SED OMNIA
SVBLATA NEC FAME NEC VENENO
SED OMNIBVS
NEC COELO NEC AQVIS NEC TERRIS
SED VBIQVE IACET
LELIA CRISPIS ALIAS IN CAVO ACVTO
LVCIVS AGATHO PRISCIVS
NEC MARITVS NEC AMATOR NEC NECESSARIVS
NEQVE MOERENS NEQVE GAVDENS NEQVE FLENS

HANC NEC MOLEM NEC PYRAMIDEM NEC SEPULCRUM
 SED OMNIA
 SCIT ET NESCIT QUID CVI POSVERIT
 HOC EST SEPVLCRVM INTVS CADAVER NON HABENS
 HOC EST CADAVER SEPVLCRVM EXTRA NON HABENS
 SED CADAVER IDEM EST ET SEPVLCRVM SIBI

Alcune interpretazioni

Sulla scorta di quanto accennato in precedenza, si può comprendere facilmente quanti studiosi, nel corso dei secoli, abbiano cercato di dare una soluzione all'enigma. La fama dell'epigrafe non ha evitato che essa comparisse in un'operetta in prosa volgare di cui veniamo a conoscenza proprio grazie ad Achille Volta, il quale la include nella sua miscellanea in volgare (codice 1250). L'operetta è incompleta, è anonima, infatti l'autore si firma come "Arcisciocco poca faccenda", e si presenta come un dialogo tra due protagonisti di nome Antonio e Dioneo, i quali sono due cortigiani romani che discutono di iscrizioni strane e ridicole che hanno visto in varie città d'Italia. Bacchelli asserisce che questo dialogo sia il rimaneggiamento, una riscrittura composta dopo il 1550 del *Dialogo delle goffe iscrizioni* (F. BACCHELLI, *Un enigma bolognese. Le molte vite di Aelia Laeli Crispis*, cit., p. 14) conservato nella Biblioteca Riccardiana di Firenze e risalente al 1538 ca. Nel *Dialogo*, inoltre, è presente la redazione di una lapide milanese molto simile a quella di Casaralta, la quale mostra palesemente come epigrafi di questo tipo nascessero al fine di allietare i membri delle accademie attraverso giochi di ingegno. La lapide milanese si presenta così (ivi, p. 18):

CATARINA GHIREINGHELLA NEC MVLIER NEC
 VIR NEC ANDROGENA NEC PVELLA NEC ANVS NEC
 MERETRIX NEC CASTA NEC PVDICA, SED OMNIA
 SVBLATA NEC PESTE NEC VENENO VEC FERRO.
 SED OMNIBVS. NEC AQVIS NEC TERRIS NEC
 COELO IACET, SED VBIQVE.
 FRANCISCUS GHIRINGHELLUS NEC MARITVS NEC
 AMATOR NEC NECESSARIVS NEC MERENS NEC
 FLENS NEC GAVDENS SCIT ET NESCIT CVI
 POSVERIT

Le differenze che intercorrono tra le due scritte sepolcrali, in effetti, sono sia di tipo formale, in quanto quella milanese dà l'impressione di essere antecedente a quella bolognese; sia relative allo scopo stesso dell'epigrafe, poiché la prima nasce con fine satirico di colpire alcuni esponenti della famiglia Ghiringhelli (la versione milanese è, infatti, dedicata ad una donna di nome Caterina Ghiringhelli, proveniente da una famiglia di ricchi mercanti milanesi), mentre la seconda è scritta sottoforma di indovinello dalle molte soluzioni.

Ad avvalorare la tesi che l'epigrafe sia nata con un fine ludico, Bacchelli riporta un altro epitaffio molto simile ad *Aelia Laelia Crispis* e coevo alla stesura del *Dialogo delle goffe iscrizioni*. Si tratta della stesura di una iscrizione tombale presente nel cod. Vaticano Latino 6037 in cui è inclusa una copia tarda della raccolta epigrafica di fra' Giocondo che recita:

«Aelia Letia Circinella nec vir nec mulier nec an<d>rogena nec iuuenis nec vetus nec decrepita nec diva nec turpis nec deformis nec pulchra nec nupta nec virgo nec vidua nec casta nec pudica nec meretrix, sed omnia haec. <Nec> terris nec igne nec aere nec aquis, sed ubique iacet nec ferro nec veneno nec cruenta nec dulci morte pere<m>pta. Sergius Cordulus Severus nec vir nec amator nec necessarius neque fiens ne~ue ridens neque lugens nec gaudens neque merens fecit. Nescit cui posuerit» (ivi, p. 18).

Come sottolinea Deroma, in «questa redazione l'accumulazione delle qualità attribuite ed apposte ad *Aelia*, lungi dall'essere efficace figura retorica, banalizza il testo, rinunciando anzitutto alla disposizione temaria degli elementi che accomuna le altre attestazioni del falso epigrafico» (A. DEROMA, *Anton Parragues de Castillejo e la circolazione di un enigma umanistico nella Sardegna del '500*, «Sandalion», 23-25, 2000-

2002, pp. 123-145, qui p. 132 nota 32). Nel corso dei secoli la lapide divenne nota in tutta Europa e le furono attribuiti significati diversi, molto spesso accompagnati da spiegazioni complesse e articolate. Molti hanno creduto che quest'ultima celasse significati nascosti, altri, invece, pensarono che fosse l'epitaffio di una persona vissuta realmente. Anche la datazione fu tema di dibattito (ivi, p. 125). In ogni caso, che l'*Aelia Laelia Crispis* compaia nelle opere più diverse, lo dimostrano testi come, ad esempio, le *Chronicles from Cartaphilus: the wandering Jew* (s.l., Nabu Press, 2010, pp. 406-407) di D. Hoffman o il quarto volume di *Voyage d'Italie* di M. Misson (Amsterdam, chez Clousier David, 1743).

Bacchelli riporta come prima testimonianza certa della versione bolognese dell'enigma la lettera datata 15 gennaio 1567 che il fiammingo Johannes Turrius inviò a Richard White di Basingstoke affinché ne trovasse la soluzione. Questa lettera venne pubblicata l'anno seguente nel testo *Aelia Laelia Crispis. Epitaphium antiquum quod in agro Bononiensi adhuc videtur a diversis hactenus interpretatum varie novissime autem a Ricardo Vito Basinstochio amicorum precibus explicatum* che White scrisse in risposta alla richiesta di Turrius. Deroma sostiene che la prima testimonianza dell'epigrafe sarebbe in realtà precedente a quella di White, da ricercare tra le diverse redazioni dell'enigma citate sotto il nome di codice Waelscapple. «Il testo non è riportato per esteso ma, giacché si allontana minimamente da quello bolognese, ne vengono soltanto elencate le differenze: manca la *adprecatio* D.M., ha le grafie *androgena* per *androgyna*, *Agato Priscus* in luogo di *Lucius Agatho Priscius*, *merens* e non *moerens*. Soprattutto, il codice indicherebbe la collocazione dell'epigrafe *extra portam vulgo Mascarellam* e più precisamente in *hortibus vel aedibus Volta*: non c'è dubbio quindi che si riferisca alla prima pietra bolognese» (A. DEROMA, *Anton Parragues de Castillejo e la circolazione di un enigma umanistico nella Sardegna del '500*, cit., p. 129). Nel nono volume del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, alla voce *Maximilianus Waelscapple sive Waelscapplen* il codice è indicato come silloge «antiquarum inscriptionum urbis collectanea MDLIII» (ivi, pp. 129-130). Il manoscritto non contiene soltanto iscrizioni della città di Utrecht di cui Maximilian Waelscapple era *canonicus*, ma anche «titulos [...] undecumque sumptos ex Italia, Gallia, Hispania quoque nullo ordine diversisque temporibus conscriptos» (ivi, p. 130). L'epigrafe bolognese si trova al foglio 135 ed è scritta da una prima mano attingendo da fonti edite e pertanto si ha la sua prima attestazione certa scritta nel 1554. Bisogna precisare, però, che, sebbene Bacchelli e Deroma abbiano pareri discordanti su quale sia l'effettiva prima pubblicazione riguardante la Pietra incisa a Bologna, entrambi affermano che l'enigma circolava senz'altro prima del 1550 e che solo in seguito diventò un *unicum* con la pietra stessa e quindi con la lapide di Casaralta.

Il primo testo stampato che si riferisce alla famosa epigrafe risale al 1548, periodo in cui la lastra non sarebbe ancora stata forgiata, e fu pubblicato a Venezia da Michelangelo Mari. Il testo in questione è un breve opuscolo dal titolo *Expositio Marii L. Michaelis Angeli super illud antiquissimum aenigma Elia Laelia Crispis quod missum ab illis ingenuis academicis mediolaniensibus fuit ad celeberrimum Gimnesium patavinum pro verae intelligentiae lumine iam dudum expectato* che il Mari scrive per rispondere alla richiesta di alcuni professori delle Scuole Palatine desiderosi di trovare una soluzione all'enigma e che egli dedica al Cardinal Madruzzo, governatore dello Stato di Milano. La versione dell'enigma che Mari ci propone è, come già messo in evidenza, quella milanese e quindi reca alla fine i tre versi aggiuntivi che non compaiono nella versione bolognese. La soluzione che Mari dà dell'enigma è l'acqua piovana, posta sia come elemento naturale, sia come parte di un mistero più grande, ossia della grazia divina, tema centrale nel periodo in cui l'opuscolo è stato scritto (A. DEROMA, *Anton Parragues de Castillejo e la circolazione di un enigma umanistico nella Sardegna del '500*, cit., p. 123-124).

Dopo Michelangelo Mari è Richard White di Basingstoke a scrivere un testo interamente dedicato ad *Aelia Laelia Crispis*. Come per il Mari, anche nel caso di White la spinta a scrivere il testo è data da una terza personalità avente come fine ultimo quello di risolvere l'enigma. Come già accennato in precedenza fu Johannes Turrius a inviare una lettera all'amico White nel 1567, nella quale egli formulava come soluzione all'enigma la materia prima, e tuttavia chiedeva all'amico di risolvere anch'egli l'enigma. In cambio, nel 1568, Turrius ricevette in risposta un testo dove comparivano ben tre spiegazioni tratte sia dalla versione bolognese che da quella milanese. Bisogna precisare che White si trovava in quel periodo a Padova per sfuggire alle persecuzioni religiose dovute all'ascesa al trono di Elisabetta I e poté, quindi, partecipare alla vita culturale

della città. Dopo aver esposto il punto di vista di Michelangelo Mari e aver riportato la lettera di Johannes Turrius, White fornisce tre spiegazioni dell'epigrafe: Niobe, l'anima razionale e l'idea platonica. Le prime due sono tratte dalla versione milanese dell'iscrizione mentre la terza segue quella bolognese (R. WHITE, *Aelia Laelia Crispis. Epitaphium antiquum quod in agro Bononiensi adhuc videtur; a diversis hactenus interpretatum varie: novissime autem a Ricardo Vito Basinstochio, amicorum precibus explicatum*, Patavii, apud Laurentium Pasquatum, 1568).

Inoltre, l'epigrafe appare nella versione bolognese in una lettera datata 3 dicembre 1559 e scritta dall'arcivescovo cagliaritano Anton Parragues de Castillejo, appena giunto in Sardegna, dedicata a Juan Paez de Castro, storiografo ufficiale della corte di Carlo V e Filippo II. La versione che troviamo scritta nell'epistolario di Parragues si distingue da quella bolognese per la presenza di un tetrastico introduttivo che recita così: «Quum superes Phoebum et noscas responsa Sybillae Natura et teneat omnia aperta tibi Quae tibi prae manibus praebentur aenigmata solvas Ut mentem possim sic quietare meam» (A. DEROMA, *Anton Parragues de Castillejo e la circolazione di un enigma umanistico nella Sardegna del '500*, cit., p. 125).

Gli studi compiuti da Deroma portano all'esclusione del vescovo circa la paternità dei versi, ma confermano la dipendenza dell'enigma da quello bolognese in quanto è lo stesso arcivescovo ad affermare di aver ricevuto trascrizione dell'epigrafe. Quest'ultimo ritiene che il tetrastico sia stato vergato da Gavino Sambigucci (ivi, p. 141), protomedico della Sardegna proprio nel periodo in cui vi soggiornò Parragues; e tenne la lezione inaugurale per la riapertura dell'Accademia Bocchiana di Bologna nel 1556. Altre differenze sono di tipo formale, in effetti l'iscrizione viene riportata nel seguente modo: «Aelia Lelia Crispis nec vir nec mulier nec androgena non puella non iuvenis non anus non casta non meretrix non pudica sed omnia sublata neque fame neque ferro neque vene no sed omnibus neque in caelo neque in aere neque in terra sed ubique Iacet. Lucius Acato Crispus nec amator nec amicus nec necessarius scit nescit cui posuerit» (ivi, p. 124).

Tra le differenze è subito evidente la mancanza dell'invocazione agli Dei Mani e il modo in cui alcune parole sono scritte, ad esempio *Lelia* al posto di *Laelia*, o *androgena* al posto di *androgyna*; anche le negazioni sono poste in maniera differente in quanto «seguono lo schema (indichiamo un solo elemento per volta delle serie ternarie) *nec / non / non / neque / neque / nec* con evidente ricerca di simmetria compositiva non presente invece nelle redazioni bolognesi: *nec / nec / nec / neque / nec / nec / neque / nec*» (ivi, pp. 138-139). L'epitaffio bolognese, inoltre, presenta la determinazione dei tre elementi naturali, ossia *coelo, aquis, terris*; nella versione di Parragues abbiamo la sostituzione di *aquis* con *aere*, che muta il senso della frase. Un'altra differenza è aver scritto *Luscio Agatho Crispus* invece di *Lucio Agatho Priscius* e di averne definito le caratteristiche come *amator, amicus, necessarius* al posto di *maritus, amator, necessarius*. «La differenza più rilevante consiste comunque nell'assenza del segmento *neque moerens neque gaudens neque flens hanc nec molem nec piramide nec sepulchrum sed omnia*» (ivi, p. 139).

Le interpretazioni date all'enigma sono dunque molte. Alcune si caratterizzano per la loro particolarità e altre per la rilevanza che ebbero in ambito accademico. A tal proposito bisogna citare N. Barnaud, autore di una importante spiegazione alchemica dell'epitaffio scritta nel 1597 (*Barnaudi Nicolai commentariolum in aenigmaticum quoddam epitaphium Bononie studiorum ante multa secula marmoreo lapidi insculptum*, Lugduni Bataborum ex Officina Plantiniana, 1597, pp. 66-83). Egli afferma che *Aelia Laelia Crispis* alluda in realtà all'opera di trasformazione alchemica. Il filone alchemico è stato seguito anche da un altro studio di Michael Maier, medico dell'imperatore Rodolfo II e autore di un'opera dal titolo *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Maier utilizza la versione milanese e, dopo aver esposto le spiegazioni di White, Barnaud e Turrius, spiega che *Aleia* e *Laelia* sono due persone unite in un singolo soggetto chiamato *Crispis* (M. MAIER, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt, typis Antonii Hummii, 1617).

Fortunio Liceti spiegò la lapide in chiave aristotelica presentandola come fonte per chiarire i principali concetti del meccanismo della generazione e corruzione del mondo sublunare. Il testo si intitola *Allegoria peripatetica de Generatione amicitia, et privazione in aristotelicum aenigma Elia Lelia Crispis* (Patavii, apud G. Crivellarium, 1630). Nella prima parte egli descrive la lapide e passa in rassegna le opinioni di Barnaud, Turrius, White, Zaccaria Pontini; mentre nel secondo spiega l'epigrafe riportandone la versione milanese.

Un'analisi differente presenta l'opera di Emanuele Tesauro dal titolo *Il cannocchiale aristotelico, ossia delle argutezze heroiche [...] e di tutta l'arte simbolica e lapidaria* (Torino, Sinibaldo, 1655). Nel testo viene studiata la lapide in modo accurato, ma Tesauro non propone alcuna soluzione dell'enigma, anzi asserisce che «proposizioni mirabili si traggono da un soggetto di niun valore» (ivi, p. 305).

Una invocazione agli dei Mani è invece la spiegazione datane da Alessandro Negri in *Maniliani Bononiensis monumenti historica-mystica lectio* (Bononiae, typis haeredum de Ducis, 1661, p. 19), dove lo studioso confronta la lapide con altre come, ad esempio, quella di Quinto Manilio.

Tra gli studiosi che hanno creduto che la lapide si riferisse ad una persona realmente esistita v'è Carlo Cesare Malvasia, studioso conoscitore di scienza antiquaria e di diritto romano. Nella sua opera, *Aelia Laelia Crispis non nata resurgens*, edita a Bologna nel 1683, Malvasia conduce un'accurata analisi dell'iscrizione tombale per poi spiegare che essa è dedicata ad una giovane donna di nome Aelia Laelia Crispis morta per aborto. Un ulteriore sforzo analitico è dato dalla volontà di ricercare le origini sia di Aelia Laelia che di Agatho Lucio Priscus (C. MALVASIA, *Aelia Laelia Crispis non nata resurgens*, Bononiae, typis Dominici Barberii, 1683, pp. 58-62).

Degno di nota per la particolarità della spiegazione è il libro *Monumenti Aelia Laelia Crispis historica explicatio fragmentum anticuum repertum* di Francesco Matri stampato a Venezia nel 1702. Aelia Laelia è qui descritta come «hermaphrodita, plus tamen feminem, quam masculinum proferens sexum» (F. MASTRI, *Monumenti Aelia Laelia Crispis historica explicatio fragmentum anticuum repertum*, Venetiis, typis Hieronymi Albricci, 1702, p. 1) innamorato di Lucio Agato Priscus e morto dopo aver sofferto per una storia d'amore tormentata da molti tradimenti.

Se per Malvasia la lapide parla di una donna e per Matri ha come soggetto un ermafrodito, nel 1813 è Bartolomeo Felici, nel *Nuovo pensiero sopra la tanto rinomata Aelia Laelia Crispis*, a trarre dopo una lunga analisi dell'iscrizione che l'enigma sia stato scritto con lo scopo di testimoniare che «*hic iacet agatho lucius priscus*» (B. FELICI, *Nuovo pensiero sopra la tanto rinomata Aelia Laelia Crispis, Dedicato all'illustrissimo e reverendissimo monsignore D. Benedetto Conventi, vicario generale, canonico preposito primicero di S. Petronio, e membro del collegio elettore de Dotti*, Bologna, Tipografia Ramponi, 1813, p. 13) e che, quindi, tutte le contraddizioni presenti nel testo servano unicamente a nascondere la semplice verità.

Tra chi ritenne falsa l'iscrizione v'è Crisostomo Trombelli che nell'*Arte di conoscere l'età de' codici latini e italiani*, pubblicata a Roma nel 1838, adduce che «sembra impossibile che una lapide antica di marmo, ch'era talmente conservata che tutta se n'è potuta copiare l'iscrizione lunghissima, fosse in tal guisa consunta e logora, che per tal cagione sia stata gettata via come inutile» (C. TROMBELLI, *Arte di conoscere l'età de' codici latini e italiani*, Roma, presso Giovanni Ferretti, 1838, p. 54). Per questa ragione egli ritiene che la iscrizione sia in realtà un falso scritto da uno o più uomini d'ingegno tra il XV e il XVI secolo.

Una scia interpretativa totalmente diversa è quella che caratterizza l'opera di Pietro Luigi Cocchi dal titolo *Sullo enimma di Aelia Laelia Crispis che leggesi in marmo a Casaralta suburbio di Bologna all'amico sign. Dott. Luigi Coli*, scritta nel 1838. Nell'opera viene tracciata la storia dei Frati Gaudenti e dei loro possedimenti. Cocchi giunse all'ipotesi che l'epigrafe, sebbene di non antica fattura, celi un messaggio: «le parole di Aelia Laelia Crispis sono da me ritenute iniziali, ed abbreviature di altre parole, che racchiudono in sé tutto di che si componeva la più volte delta Società dei Godenti» (P.L. COCCHI, *Sullo enimma di Aelia Laelia Crispis che leggesi in marmo a Casaralta suburbio di Bologna all'amico Sign. Dott. Giuseppe Coli*, Bologna, Tipi della Volpe al Sassi, 1838, p. 34). Lo studioso analizza le iniziali che compongono l'epigrafe, siano esse D.M. oppure A.M.P.P.D, ed ottiene

«_ D. _ _ _ _ M. _ _ _ _ _
AELIA LAELIA CRISPIS
aedes loci altaria laeta militia Christi pacis
ovvero

__ A. __ M. __ PP. __ D. __
AELIA LAELIA CRISPIS

aedes loci altaria laeta militia patrum Christi Domini pacis».

Lo studioso precisa inoltre «solo che il verbo *est* si aggiunga dopo *pacis* si avrà così un tutto di che si compone la Società dei Godenti» (ivi, p. 35). Cocchi continua l'analisi dell'epigramma spiegando che «si possono meglio spiegare le suddette tre parole anagrammatiche parola per parola, dicendo Lucius Agatho Priscus I, le quali tre parole appunto corrispondono a *Loderingo*, inteso anticamente sotto la suddetta parola *Luicus* come sincope od abbreviatura di *Ludovicus* o *Luderigus*, e così *Agthao*, che suona *Agdalò*, ovvero *Andalò* privo dell'accento, che non si pone nelle lapidi, e *Priscius*, come *Priscus I.* cioè Primo Istitutore de' Godenti in Bologna» (ivi, p. 39). Dunque l'iscrizione sarebbe riferita alla storia dell'Ordine dei Cavalieri Gaudenti, e in particolare alla caduta in miseria dell'Ordine stesso, in quanto, specifica Cocchi, l'iscrizione include in sé l'anagramma del nome del cardinale Giovanni Borgia (ivi, pp. 35-36), il quale si impadronì ingiustamente dei possedimenti dei Cavalieri. Cocchi mantiene costante il suo parere anche nella pubblicazione *Nuove osservazioni e note del dottor Pietro Luigi Cocchi di Bologna sulle dipinture e sculture e sullo animma Aelia Laelia Crispis di Casaralta compilate il 20 luglio 1838* (Bologna, Tipi della Volpe al Sassi, 1838, p. 29), dove compone addirittura l'enigma sulla scorta delle sue osservazioni:

«AELIA LAELIA CRISPIS.
LA SOCIETÀ MILITARE GODENTE
Composta
d'uomini donne ermafroditi
fanciulle giovani vecchie
caste meretrici pudiche,
venne meno
per avidità tradimento ed invidia di un solo,
ma non temé questa perdita
perché sa la religione sua nel cielo trovare
il suo principio e riposo
ed estendersi per mare e per terra
LODERENGO ANDALÒ PRIMO ISTITUTORE
coi dogmi che dettava
non marito non amante non congiunto,
e perciò senza dolore senza gaudio e senza pianto,
questa società che istituiva
come mole o piramide o sepolcro seppe a cui poneva,
ignaro del danno
che la società suddetta avrebbe poi sofferto».

Altro interessante lavoro è quello proposto da Vincenzo Totano Della Rocca ne *Sulla famosa epigrafe Eliana bolognese* edita nel 1856, in cui, dopo aver descritto l'ubicazione della lapide e averne riportato sia la versione bolognese che quella milanese, inizia la sua analisi affermando che solo quella bolognese sia effettivamente antica e dunque da preferire alla copia milanese. In seguito lo studioso passa in rassegna le teorie di quanti lo hanno preceduto, a cominciare da quelle di Michelangelo Mari, di Richard White, di Johannes Turrius e di Nicolas Barnaud che egli ritiene poco credibili (V. TOTANO DELLA ROCCA, *Sulla famosa epigrafe Eliana bolognese*, Napoli, Tipografia di Ferdinando Raimondi, 1856, pp. 9-14). Viene reputata una infelice intuizione anche la teoria di Gian Gaspare Gervasio, che identifica il soggetto dell'epigrafe in Amore, inteso come divinità, che «non solamente può dirsi uomo o donna [...] ma [...] tiranneggia ugualmente così gli uomini, come le donne» (ivi, p. 17). L'autore si sofferma, in seguito, sull'interpretazione dell'epitaffio fatta da Zaccaria Pontini, il quale riteneva che l'epigrafe avesse in realtà tre soggetti ossia Aelia (*mulier*) Laelia (*androgyna*) e Crispis (*vir*) (ivi, pp. 19-21). Anche questa interpretazione, così come quelle di Malvasia o del P. Maestro Radenti de Predicatori, sono considerate poco valide, in quanto, asserisce lo studioso, non è credibile

che la lapide potesse parlare di aborto o essere la manifesta testimonianza della dedica fatta da Lucio Agatho Priscus contemporaneamente alla sua defunta moglie, al suo amante ermafrodita e al suo confidente (ivi, pp. 21-24). L'autore afferma, infine, che l'epitaffio è reale e che è dedicato ad una donna realmente esistita di nome Aelia Laelia Crispis e che tutte le contraddizioni presenti nella dedica sono dettate dal fatto che il corpo è stato ridotto in cenere dal rito funebre anticamente usato (la pira). Ecco perché, quindi, nulla può più dirsi di lei sia dal punto di vista fisico che caratteriale. Lucio Agatho Priscus era il marito di Aelia e «la morte rompe e distrugge qualunque vincolo di sangue, qualunque più dolce legame, che ci univa con persone, che più non sono» (ivi, p. 33), sicché egli non può più dirsi né marito, né amante, né parente della defunta.

Quelli che abbiamo elencati sono solo pochi esempi dell'interesse che l'iscrizione ha suscitato. Bacchelli riporta ben 70 testi riguardanti *Aelia Laelia Crispis*, per la maggior parte volti a dare una soluzione dell'enigma, ma ne esistono in realtà molti di più. La capacità dell'epigrafe di attrarre un così gran numero di studiosi risiede in fondo proprio nella sua struttura, in quanto essa è stata elaborata come un vero rompicapo. Lo stesso Jung, dopo aver tradotto la lapide in inglese (C.G. JUNG, *The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 14: *Mysterium Coniunctionis*, a cura di G. Adler, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 56) e aver citato le interpretazioni di Mari, Barnaud e Maier, afferma che essa è un *nonsense* che assume un significato quando viene letto perché è sotto forma di paradosso, essa rivela al lettore una verità insita nel lettore stesso, ossia originata dalle abitudini, dalle credenze, dalla vita di chi legge (ivi, pp. 57-58).

BIBLIOGRAFIA

F. BACCHELLI, *Un enigma bolognese. Le molte vite di Aelia Laeli Crispis*, Bologna, Costa Editore, 2000.

N. BARNAUD, *Barnaudi Nicolai commentariolum in aenigmaticum quoddam epitaphium Bononie studiorum ante multa secula marmoreo lapidi insculptum*, Lugduni Batavorum, ex Officina Plantiniana, 1597.

P.L. COCCHI, *Nuove osservazioni e note del dottor Pietro Luigi Cocchi di Bologna sulle dipinture e sculture e sullo enigma Aelia Laelia Crispis di Casaralta*, Bologna, Tipi della Volpe al Sassi, 1838.

P.L. COCCHI, *Sullo enigma di Aelia Laelia Crispis che leggesi in marmo a Casaralta suburbio di Bologna all'amico Sign. Dott. Giuseppe Coli*, Bologna, Tipi della Volpe al Sassi, 1838.

A. DEROMA, *Anton Parragues de Castillejo e la circolazione di un enigma umanistico nella Sardegna del '500*, «Sandalion», 23-25, 2000-2002, pp. 123-145.

Expositio Marii L. Michaelis Angeli super illud antiquissimum aenigma Elia Laelia Crispis quod missum ab illis ingenuis academicis mediolaniensibus fuit ad celeberrimum Gimnesium patavinum pro verae intelligentiae lumine iamdudum expectato, Venetiis, 1548.

B. FELICI, *Nuovo pensiero sopra la tanto rinomata Aelia Laelia Crispis, Dedicato all'illustrissimo e reverendissimo monsignore D. Benedetto Conventi, vicario generale, canonico preposito primicero di S. Petronio, e membro del collegio elettore de Dotti*, Bologna, Tipografia Ramponi, 1813.

LUCA I. FRAGALE, *Filosofi calabresi nella Bologna rinascimentale: due inediti epigrammi di Bernardino Telesio in un codice bolognese*, «Il Carrobbio. Rivista di studi bolognesi», 37, 2011, pp. 69-78.

LUCA I. FRAGALE, *Bernardino Telesio in due inediti programmi giovanili*, in *Microstoria e Araldica di Calabria Citeriore e di Cosenza. Da fonti documentarie inedite*, Milano, The Writer, 2016, pp. 11-32.

D. HOFFMAN, *Chronicles from Cartaphilus: the wandering Jew*, s.l. (U.S.), Nabu Press, 2010.

C.G. JUNG, *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 14: *Mysterium Coniunctionis*, a cura di G. Adler, Princeton, Princeton University Press, 1970.

F. LICETI, *Allegoria peripatetica de Generatione amicitia, et privazione in aristotelicum aenigma Elia Lelia Crispis*, Patavii, apud G. Crivellarium, 1630.

- M. MAIER, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Francfort, typis Antonii Hummii, 1617.
- C. MALVASIA, *Aelia Laelia Crispis non nata resurgens*, Bononiae, typis Dominici Barberii, 1683.
- F. MASTRI, *Monumenti Aelia Laelia Crispis historica explicatio fragmentum anticuum repertum*, Venetiis, typis Hieronymi Albricci, 1702.
- M. MISSON, *Voyage d'Italie*, vol. 4, Amsterdam, chez Clousier David, 1743.
- A. NEGRI, *Maniliani Bononiensis monumenti historica-mystica lecti*, Bononiae, typis haeredum de Duciis, 1661.
- E. TESAURO, *Il canocchiale aristotelico, ossia delle argutezze heroiche [...] e di tutta l'arte simbolica e lapidaria*, Torino, Sinibaldo, 1655.
- V. TOTANO DELLA ROCCA, *Sulla famosa epigrafe Eliana bolognese*, Napoli, Tipografia di Ferdinando Raimondi, 1856.
- G.C. TROMBELLI, *Arte di conoscere l'età de' codici latini e italiani*, Roma, Giovanni Ferretti, 1838.
- R. WHITE, *Aelia Laelia Crispis. Epitaphium antiquum quod in agro Bononiensi adhuc videtur; a diversis hactenus interpretatum varie: novissime autem a Ricardo Vito Basinstochio, amicorum precibus explicatum*, Patavii, apud Laurentium Pasquatum, 1568.

1474-1490

Dall'unione tra Eleonora d'Aragona, figlia del re di Napoli Ferdinando I e il duca Ercole I d'Este, nacque il 17 maggio 1474 a Ferrara la primogenita Isabella d'Este. Ella visse in un ambiente familiare in cui era consuetudine l'amore per le arti e le lettere, come dimostra il mecenatismo del padre Ercole. Isabella diede presto prova del suo ingegno vivace e del suo spirito raffinato: ad esempio, in occasione della visita di Beltramo Cusatro che si recò a Ferrara nel 1480 per stipulare il fidanzamento tra l'allora quindicenne Francesco Gonzaga, erede del marchesato di Mantova e l'ancora infante Isabella. Colpito dal precoce ingegno di quest'ultima, l'inviato mantovano così si esprime:

«Interrogata di più cose così da mi como da li altri, rispondeva con tanto intellecto e con lingua tanto expedita, che a mi parve un miraculo che una puta di sei anni facesse così digne risposte; benché prima mi fosse ditto de lo singulare inzegno suo, no havaria mai extimato il fosse stato tanto ni tale» (A. LUZIO, *I precettori d'Isabella d'Este*, per nozze Renier-Campostrini, Ancona, A. Gustavo Morelli Editore – Stab. Tip. Del Commercio, 1887, pp. 11-12).

Le fonti biografiche la descrivono come una donna molto intelligente e con una forte personalità; non bella fin dall'infanzia, al suo arrivo a Mantova fu colpita da una precoce pinguedine che, nel corso del tempo, lasciò il posto ad un pronunciato stato di sovrappeso; ma il suo aspetto fisico non venne mai tenuto in conto rispetto al grande fascino e alla raffinata eleganza della sua figura. Sua madre Eleonora si preoccupò di affiancare alla cura dello spirito anche quella del corpo. Per tale ragione, Eleonora fece in modo che Isabella si dedicasse anche alla danza e abbiamo notizia che «già a sette anni essa danzava con una grazietta tutta sua, ammaestrata da un Ambrogio, giudeo convertito, che di solito stava col duca d'Urbino» (ivi, p. 12). Come quei tempi richiedevano, Isabella ricevette una istruzione classica. Dotata di una memoria straordinaria, ella fu posta in un primo tempo sotto la guida di Battista Guarino (1434-1503), celebre maestro dell'Università di Ferrara (figlio del celeberrimo Guarino Veronese, uno dei massimi lumi dell'umanesimo italiano), che riferendosi alla sua allieva, attestava come ad otto anni apprendesse «sopra la età sua meravigliosamente» (A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 33, 1899, 97, parte I, p. 3). A soli quindici anni leggeva correntemente Virgilio, Terenzio e Cicerone, imparandone alcuni brani a memoria mentre con il suo terzo precettore Jacopo Gallino (il secondo dovette essere un tale Sebastiano da Lugo, da quanto compare nel *Conto Generale* dell'Archivio di Modena), si dilettava scandendo versi latini e ricomponendone altri che egli le sottoponeva scomposti in prosa.

Tuttavia Isabella non vantò mai le proprie doti di letterata. Nel 1485, secondo l'uso del tempo, Francesco Gonzaga e Isabella iniziarono a scambiarsi elogi in versi, seppure tali versi fossero composti da altri *literati*. Raggiunta l'età matrimoniale, nel 1490 andò in sposa a Mantova a Francesco Gonzaga in cambio di una dote di 25.000 ducati. Dai cronisti dell'epoca apprendiamo che furono 17.000 i forestieri invitati alla cerimonia e che l'evento fu ricordato con una medaglia raffigurante il profilo degli sposi. Prima ancora di sposarsi, Isabella si esercitava nel suonare il mancorde e una volta trasferitasi a Mantova lo sostituì con altri strumenti quali il liuto, il clavicordo e forse anche la cetra e la lira. Dopo il matrimonio, le continue assenze del marito, impegnato nelle campagne militari, furono colmate dall'amata cognata Elisabetta Gonzaga, duchessa di Urbino. Nonostante i nuovi impegni sorti dopo il matrimonio, Isabella continuò a dedicarsi alla lettura e ad accrescere la sua biblioteca; dai carteggi di Isabella, appena diciassettenne, emerge la sua passione per le storie dei paladini, e ne è prova quanto si trova scritto il 17 settembre 1491 nel suo copialettere rivolto al corrispondente veneziano Giorgio Brognolo:

«Voressimo che uno di mandasti uno di vostri per tutte le appoteche de libri da vendere sono in Venetia et facesti fare notte de tutti i libri che li sono in vulgare, tanto in rima quanto in prosa, che contengono batalie, historie et fabule, cossi de moderni come de antichi, et massime de li paladini de Franza, et ogni altro che se trovarà et mandarceli quando più presto potereti» (A. LUZIO, *I precettori d'Isabella d'Este*, cit., p. 18).

Della lista che il Brognolo le inviò, la giovane marchesa scelse *Justino de Historia*, *Epistule de Phalaris*, *Merlino*, *Falconetto*, *Vita de Julio Cesare*, *Fiera Braza*, *Damaroenza*. Nello stesso anno Isabella mostrò interesse per la composizione dell'*Innamorato* di Boiardo e del *Furioso* di Ariosto. Giunta sposa a Mantova, venne assegnato alla giovane marchesa un appartamento nel castello di San Giorgio, all'interno della controtorre di San Nicolò; qui Isabella scelse due ambienti ai fini di creare uno spazio riservato all'attività intellettuale e al collezionismo. Nella stanza superiore fu allestito lo "Studiolo", dove la marchesa si dedicava allo studio dei classici e della filosofia. Questa stanza nel corso degli anni sarà abbellita da prestigiose opere di grandi pittori e fece della marchesa la prima donna a possedere uno studiolo; mentre nella stanza sottostante, chiamata la "Grotta" per via del soffitto a volta di botte che la caratterizzava, Isabella scelse di conservare la collezione di antichità e di oggetti preziosi a cui si dedicò nel corso della sua vita.

1492-1499

Nei due anni successivi al matrimonio Isabella non riuscì a dedicarsi ai propri studi. Li riprese nel 1492 avendo sempre come consigliere il Guarino.

Nell'agosto del 1492 Isabella si recò a Milano con il padre Ercole in una visita ufficiale e ai primi di ottobre proseguì per Genova e Ferrara, tornando infine di nuovo a Mantova.

Nel maggio 1493 si condusse a Venezia in visita ufficiale per affermare, in veste di coniuge di Francesco Gonzaga (nominato comandante generale dell'esercito veneziano), l'alleanza con la repubblica della Serenissima. Durante l'estate tornò nella natia Ferrara dove, nell'ottobre del 1493, morì sua madre Eleonora d'Aragona. In quella circostanza Isabella, malgrado il dolore subito per la forte perdita, si distinse per il suo contegno e per l'eleganza e la raffinatezza mostrate nei cerimoniali del lutto. Per l'occasione ella sfoggiò vesti confezionate con stoffe nere pregiatissime, inviatele dalla Francia.

Il 31 dicembre 1493 nacque la sua primogenita Eleonora. Il non aver dato alla luce un figlio maschio causò un comprensibile rammarico in Isabella, sebbene Francesco Gonzaga si dimostrò sempre molto fiero della prima figlia.

Sempre al 1493 risale l'incontro tra Isabella e Andrea Mantegna, che operava presso la corte dei Gonzaga come pittore ufficiale già a partire del 1456. Al Mantegna venne commissionato dalla marchesa un ritratto destinato in dono alla Contessa di Acerra; ma l'opera del pittore non soddisfò Isabella, la quale si scusò con l'amica comunicandole che non le avrebbe inviato il regalo promessole. Da quel momento Isabella rifiutò di farsi ritrarre dal Mantegna. Occorre precisare che il disappunto della marchesa non era riconducibile all'abilità artistica del Mantegna. Fu proprio un quadro di quest'ultimo, il *Parnaso*, dipinto nel 1497, ad avviare il progetto di abbellimento dello Studiolo.

Nel marzo dell'anno seguente Isabella si recò in pellegrinaggio a Loreto e ad Assisi e nel 1495 raggiunse la sorella a Milano per starle vicino durante il suo secondo parto.

Nel 1496 riprese i suoi studi avendo come precettori l'umanista Battista Pio (1460-1543) e in seguito, per corrispondenza, Niccolò Lelio Cosmico (1420-1500). Il Tebaldeo, poeta ferrarese che godeva di un'ottima reputazione per le sue composizioni, coltivò in Isabella l'inclinazione naturale che la marchesa dimostrava verso la poesia. Dai documenti apprendiamo che Isabella già nel 1494 compose un sonetto e qualche strambotto, ma come già accennato in precedenza la sua modestia la spinse a tenere tali composizioni per sé, nel timore di essere derisa. Ella esercitava la poesia per puro piacere e godevano delle sue rime solo una cerchia ristretta di amici fidati. Il 13 luglio 1496 Isabella diede alla luce Margherita, ma la piccola morì nel settembre dello stesso anno, lasciando la madre in un profondo dolore che la spinse a raggiungere suo marito

Francesco ad Ancona il 9 ottobre. Ancora provata dalla perdita di Margherita, Isabella dovette affrontare una nuova sofferenza per la scomparsa dell'amata cognata Beatrice, il 2 gennaio 1497.

Nello stesso anno si trasferì a Mantova Gian Cristoforo Romano, scultore e medaglista che la marchesa conobbe presso la corte della sorella minore Beatrice d'Este e che restò a Mantova fino al 1505. Durante la sua stanza presso la corte di Isabella, Gian Cristoforo Romano realizzò numerose opere, tra le quali troviamo una medaglia risalente al 1498 e che la marchesa fece riprodurre in più occasioni distribuendola in dono ai suoi amici. In questo periodo Isabella ebbe contatti anche con Paride Ceresara (1466-1532), celebre per le sue doti nell'astronomia e nella chiromanzia. Il Ceresara raggiunse la fama grazie all'opera l'*Epitoma Chyromantico di Patritio Tricasso da Ceresari mantovano*; egli era un uomo molto colto, un letterato e umanista raffinato che conosceva molto bene le lingue orientali come ci testimonia un bigliettino di Isabella a lui diretto datato 30 settembre 1498, dove leggiamo:

«Havemo gratissime le littere sacre, o siano syrie o babiloniche, come scriveti, quali [...] ne haveti mandate, et vi ne ringratiamo. Ma per più nostra chiarezza haveremo charo che ci avisati se alcuni fogliami che hanno esse littere sono di sustantia o pur solum per adornamento, il che quando fosse vi pregamo ne mandati un altro de esse littere schiette et semplici, come si solevano a li soi tempi notare» (A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 1899, fasc. 100-101, parte II, p. 87).

Ceresara tradusse inoltre per il vescovo Ludovico Gonzaga l'*Alularia* e s'intendeva anche di cose d'arte, come attesta il fatto che Isabella gli affidò la stesura del programma iconografico della *Lotta tra Amore e Castità* eseguito dal Perugino e destinato allo Studiolo.

Come avvenne per Gian Cristoforo Romano, anche l'incontro tra Isabella e Leonardo da Vinci si svolse presso la corte degli Sforza. Nel 1498, Isabella prese in considerazione l'idea di farsi ritrarre da Leonardo e l'occasione si presentò nel dicembre del 1499 quando il pittore in fuga dai Francesi che avevano espugnato Milano cercò riparo presso i Gonzaga. Leonardo si trattenne a Mantova fino al febbraio del 1500 e durante la sua permanenza Leonardo realizzò due schizzi del ritratto della marchesa. Uno dei due rimase in possesso di Isabella, l'altro venne trattenuto da Leonardo che lo portò con sé a Venezia promettendo di terminarlo. Tuttavia la promessa non venne mantenuta, il ritratto rimase allo stato preparatorio e il cartone lo si può ammirare esposto al museo del Louvre a Parigi.

Sempre nel 1499, Isabella concepì l'idea di erigere un monumento in onore del sommo poeta Virgilio, che proprio a Mantova ricevette i natali. Per tale ragione, la marchesa si rivolse a Jacopo d'Atri, conte di Pianella, gentiluomo abruzzese appartenente alla famiglia dei Probo, che fu per molti anni fido compagno di Francesco Gonzaga, accompagnandolo nel 1495 e nel 1496 nell'impresa contro Carlo VIII e nella spedizione nel regno di Napoli. Oltre che grande negoziatore, d'Atri fu anche un erudito e un amante delle arti e delle lettere che si prodigò più volte per procurare ad Isabella oggetti d'arte o relazioni con illustri letterati, e il suo operato si rivelò più volte indispensabile. D'Atri si rivolse al Mantegna (ormai anziano) per la realizzazione del monumento e si mise in seguito in contatto con Giovanni Pontano poeta e umanista di spicco presso la corte aragonese che accettò di comporne la iscrizione. Di fatto, il monumento non venne mai realizzato, sebbene il Mantegna realizzò alcuni disegni del progetto. Jacopo d'Atri inviò inoltre alla marchesa alcuni sonetti di Jacopo Sannazzaro (1457-1530), poeta e umanista napoletano, compositore di opere in latino e in volgare che ottenne notorietà con l'opera in prosa e versi intitolata *Arcadia*. Isabella si mostrò molto compiaciuta nel riceverla.

1500-1502

Il 17 maggio 1500 Isabella diede alla luce il tanto desiderato figlio maschio che venne battezzato con il nome di Federico, in onore del nonno paterno e per il quale la marchesa scelse come padrini l'imperatore e Cesare Borgia. L'anno successivo, il 1° giugno, nacque un'altra figlia femmina, Ippolita D'Este Gonzaga.

In questo periodo un'altra opera del Mantegna, *Minerva caccia i Vizi dal giardino della Virtù*,

confluisce nello studiolo della marchesa.

1502-1503

Al principio del 1502 giunse a Ferrara Lucrezia Borgia, sposa in terze nozze di Alfonso d'Este, con la quale Isabella ingaggiò una competizione, sfoggiando le vesti più raffinate e le acconciature più sofisticate. In occasione del matrimonio tra Lucrezia Borgia e Alfonso, Isabella si esibì nel canto, intrattenendo gli ospiti, evento raro, in quanto la marchesa dava prova delle sue doti musicali sono in presenza di pochi eletti amici.

Il 21 giugno il "Valentino" occupò Urbino, mentre Guidobaldo di Montefeltro si rifugiava a Mantova e Isabella si rivolse a Cesare Borgia affinché venissero restituiti un *Cupido* e una *Venere* antica che erano stati sottratti dal palazzo del cognato Guidobaldo. Intanto la marchesa aveva già intrapreso le trattative di matrimonio tra suo figlio Federico e Luisa Borgia, figlia di Cesare e Charlotte d'Albret. Matrimonio, questo, che avrebbe tutelato il proprio stato, vista la politica espansionistica intrapresa da Borgia. L'anno seguente, il 31 ottobre 1503, Francesco Gonzaga partì per Napoli, lasciando nuovamente a Isabella le redini del governo di Mantova. Sempre nel 1503, Isabella diventò nuovamente madre di Livia Osanna, nome scelto in devozione della beata Osanna Andreasi, la suora che predisse alla marchesa la nascita dell'agognato figlio maschio, Federico.

1504-1508

Nella primavera del 1504, giunta a Ferrara al fianco di Francesco, Isabella venne a conoscenza della relazione iniziata dal marito con Lucrezia Borgia. Il rapporto passionale che si instaurò tra i due diede adito a numerosi pettegolezzi di corte, di fronte ai quali la marchesa reagì con presunta indifferenza. Intanto si avviarono i negoziati per le nozze di Eleonora Gonzaga con Francesco Maria Della Rovere, erede del ducato di Urbino. Il contratto di nozze venne stipulato il 2 marzo 1505 e fu ufficializzato nel dicembre successivo da Giulio II, zio del futuro sposo.

Sempre nel 1505, Isabella incontrò un'altra figura importante, Pietro Bembo (1470-1547), letterato veneziano che mantenne una lunga e sincera amicizia con la marchesa. La famiglia del Bembo ebbe diversi contatti con Gonzaga: già suo padre Bernardo Bembo chiese per i figli Carlo e Pietro due cavalcature al marchese, il 1° aprile del 1502, ed Isabella invitò più volte Pietro a farle visita a Mantova, sebbene il letterato si trovò più volte costretto a declinare l'invito per impegni irrevocabili. Il Bembo giunse finalmente alla corte di Isabella nel giugno del 1505, in compagnia di Paolo Canale, del quale era intimo amico, e la visita fece particolarmente piacere alla marchese che ne scrisse a Tebaldeo in questi termini:

«sono dimorati presso nuy alcuni di m. Pietro Bembo et m. Paolo Canale cum tanta nostra satisfactione et piacere quanto sii possibile immaginarsi. Però che delle virtù loro havemo ritrovato esserne molto più in effetto che non era la expectatione nostra et relatione factane de epsi, anchor che la fusse grande et optima» (A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 37, 1899, fasc. 110-111, parte 4, p. 203).

Sentimento ricambiato anche dal Bembo che, appena tornato a Venezia, il 1° luglio 1505 le inviava una lettera che merita di essere citata per intero, in quanto riporta non pochi dettagli dei ritrovi mantovani, dove Isabella si dilettava con la musica e la poesia:

«Jesus Christus. Mando a V. Ex.tia, Madonna et patrona ill.ma mia, dieci sonetti et due stramotti alquanto usciti de la loro regola: non già perchèmeritino essi venire a le mani di V.S. per alcuna condition loro, ma perché io pure desidero che alcun mio verso sii recitato et cantato da V.S., ricordandomi con quanta dolcezza et suavità V.S. cantò quella felice sera gli altrui; et stimando che nessuna gratia possano avere le cose mie maggiore che questa. De' quali sonetti alcuni ne sono non avuti qui da altri, et li stramotti in tutto nuovi, non pur veduti da alcuno. Increscemi che, per avventura, non risponderanno a la expectatione de V.S. né al desiderio mio. Ma confortomi, che se saranno cantati da V.S. si potranno dire fortunatissimi; né altro bisognerà perché agli ascoltanti piacciono e sieno più avuti cari, per la bella et vaga mano, et la pura et dolce voce di V. Ill.ma Sig.ria, a la cui bona gratia senza alcuna fine mi raccomando» (ivi, pp. 203-204).

Il Bembo e la marchesa ebbero più di una occasione per incontrarsi. Isabella si recò a visitarlo a Roma nel 1515 e si incontrarono in seguito anche a Mantova nel 1519 e nel 1537, di nuovo a Roma nel 1525, a Bologna nel 1529 e a Venezia nel 1532 e 1538.

Il rapporto con il Bembo crebbe anche a causa della gravità degli avvenimenti che li circondavano e dei negoziati politici che li impegnarono in quegli anni; i loro incontri e scambi persero con il tempo l'iniziale spensieratezza, quando, più giovani, si scambiavano opinioni sull'arte e sulla poesia.

Il 25 gennaio 1505 muore Ercole I d'Este, padre d'Isabella che, ancora fortemente legata alla famiglia d'origine, si trovò coinvolta in un dissidio tra il cardinale Ippolito, sostenuto dal duca Alfonso, e i fratelli Giulio e Ferrante. La causa si concluse con la prigionia di questi ultimi. Il 2 novembre dello stesso anno Isabella partorì il suo secondogenito maschio, Ercole, che rafforzò la continuità dinastica, fino a consolidarsi con la nascita del fratello Ferrante, il 28 gennaio 1507; quest'ultimo, presto avviato alla carriera militare, darà poi vita, nel 1539, al ramo cadetto dei Gonzaga di Guastalla, avendo preso possesso dell'omonima contea, un piccolo stato indipendente nei pressi di Mantova dalla contessa Ludovica Torelli.

Nel 1506, l'artista Lorenzo Costa consegnò ad Isabella l'opera nota come *Allegoria della Corte di Isabella d'Este*. Il dipinto fu sistemato nella parete di fondo dello studiolo nel castello di San Giorgio. Esso raffigura la principessa al cospetto della Venere Celeste, pronta per essere incoronata. Nell'opera Isabella si identifica con le dea e nell'atto di chinare il capo assume la postura della *Venus Pudica*. Al gesto dell'incoronazione assistono musicisti e letterati, tra i quali è possibile riconoscere i volti di Pietro Bembo e di Baldassarre Castiglione.

Durante uno dei suoi viaggi a Milano, nel 1507, Isabella conosce il letterato Giangiorgio Trissino (1478-1550), sebbene il primo documento attestante l'esistenza di un rapporto diretto risalga al 1514, quando il Trissino inviò ad Isabella la sua operetta, *I Ritratti*, a lei dedicata. L'amicizia fra i due fu duratura e il Trissino godette di buoni rapporti anche con i figli della marchesa.

Nel 1508 Isabella viene seguita nei suoi studi dal poeta e umanista Mario Equicola e, sotto la sua guida, completò la sua istruzione a tal punto da essere riconosciuta in tutta Italia «circa el parlare latino» (A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 37, 1899, fasc. 97, parte I, p. 4). Mario Equicola nacque ad Alvito intorno al 1470 e conobbe Isabella a Ferrara, presso la famiglia Cantelmo, dove egli assisteva in qualità di segretario Margherita Cantelmo, grande amica di Isabella. A partire dalla primavera del 1508, quando l'Equicola giunse a Mantova come precettore della marchesa, si creò con la famiglia Gonzaga un lungo sodalizio che lo portò ad essere il punto di riferimento della marchesa prima e di suo figlio Federico poi. Equicola fu prevalentemente un cortigiano e sapeva farsi apprezzare e ben volere dalle personalità più eminenti della corte mantovana. Si prodigò con zelo in favore della marchesa nella rivalità di quest'ultima con Lucrezia Borgia e fu per Isabella un fedele consigliere, tanto che diverse figure di rilievo del *milieu* dei Gonzaga si rivolsero a lui per ottenere favori da Isabella o per poter trovare sistemazione presso di lei: è il caso, ad esempio, di G.P. Sambiase, un pedagogo cosentino che in una lettera datata 30 marzo 1519 si raccomandava a Mario Equicola affinché quest'ultimo lo collocasse presso i Gonzaga come precettore del figlio Ercole.

1509-1515

Nell'aprile del 1509, mentre Francesco Gonzaga si trovava impegnato in campo nella Lega che vedeva alleati il papa, l'imperatore, la Spagna e Alfonso d'Este contro Venezia, Isabella assunse la più difficile delle sue reggenze. Francesco venne inviato a fine luglio ad occupare Verona e dall'imperatore a conquistare Legnano, dove la notte del 7 agosto i veneziani riuscirono a catturarlo e a condurlo come prigioniero a Venezia. L'8 agosto fu richiamato in tutta fretta a Mantova il cardinale Sigismondo Gonzaga, fratello di Francesco, accorso per affiancare la cognata nel risolvere la crisi del marchesato mantovano. Con la prigionia del marito, Isabella si trovò impegnata nella negoziazione con il re di Francia a fronte del pericolo di perdita del marchesato.

Nel novembre dello stesso anno, nel periodo più difficile della sua reggenza, Isabella entrò in contatto anche con il celebre Niccolò Machiavelli, inviato a Mantova dai decemviri fiorentini per pagare una delle rate dei 40.000 ducati che i Fiorentini stabilirono di versare all'imperatore Massimiliano. Sebbene l'incontro fra Machiavelli e Isabella fosse di natura puramente politica, il pensatore fiorentino ebbe modo di apprezzare le doti diplomatiche della marchesa che nel difficile momento in cui si trovava seppe destreggiarsi con «prudenza virile e garbo donnesco» (O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo. Storia ed esame critico*, vol. 1 [1883], rist. anast. London, Forgotten Books, 2013, p. 471).

La marchesa si concentrò sulle trattative per la liberazione del marito che si rivelarono pericolose soprattutto per suo figlio Federico, richiesto in ostaggio dall'imperatore e dal re di Francia. Intanto Isabella legò a sé il papa Giulio II, stipulando le nozze tra il nipote di quest'ultimo, Francesco Maria della Rovere e Eleonora Gonzaga. In seguito Giulio II nominò Francesco II Gonzaga capitano generale dei veneziani in cambio della sua liberazione, a patto però che suo figlio Federico fosse portato a Venezia come pegno. Isabella inizialmente si mostrò contraria a separarsi dal figlio, ma l'accordo venne infine raggiunto nel luglio del 1510, quando Giulio II si offrì di trattenere Federico presso di sé a garanzia del padre verso la Serenissima. Durante la sua prigionia presso il papa, Federico si legò molto a Mario Equicola, che non mancò di scrivergli tenendolo aggiornato su quanto accadeva a corte, tanto che da lì in poi Mario rientrò nelle grazie del nuovo marchese. Durante il periodo in cui Federico II Gonzaga si trovava ostaggio presso Giulio II, Isabella non mancò di raccomandarlo anche alle cure del cardinale e drammaturgo Bernardo Dovizi (1470-1520) detto il Bibbiena, che entrò in contatto con la marchesa durante le sue numerose visite a Mantova, entrandovi in una tal confidenza da lasciarsi chiamare da quest'ultima con il soprannome di "Moccicone", che usava come firma nelle sue lettere.

Il 5 agosto 1511, Isabella perde la sua amata cagnolina Aura. Per l'occasione la marchesa ricevette un plebiscito di lacrime poetiche da parte dei suoi numerosi amici letterati. La solennità con cui venne commemorata Aura fu sorprendente. Non solo i poeti mantovani, ma anche alcuni da Roma e da altre parti della penisola si unirono al dolore della marchesa componendo versi in gran parte latini, raccolti in una sorta di zibaldone conservato nell'Archivio Gonzaga. In esso figurano poemetti, epigrammi, elegie e sonetti composti dallo stesso Mario Equicola suo precettore, ma anche da Carlo Agnello, Francesco Vigilio, Jacopo Calandra, Pietro Barignano, Battista Scalona, il Tebaldeo, Antonio dall'Organo, Girolamo Cusatro, Alessandro Guarino e Carlo Maffei.

Nel 1512, un'altra opera arricchì le pareti dello studiolo isabelliano nel castello di San Giorgio, ovvero il *Regno del Dio Como* realizzato dal ferrarese Lorenzo Costa.

Nel marzo del 1513 Federico fece ritorno a Mantova in seguito alla morte del papa e dietro licenza del collegio dei cardinali. Dopo la prigionia veneziana, i rapporti tra Francesco e Isabella si fecero sempre più tesi, al punto che Isabella intensificò le sue assenze recandosi nell'estate del 1514 a Milano, in seguito a Genova e dall'ottobre 1514 fino al marzo del 1515 a Roma. Sempre nello stesso anno si recò a Napoli per un breve soggiorno. Nel 1514 Lelio Manfredi tradusse con il sussidio della marchesa *La carcel d'amor*, romanzo spagnolo di Diego de San Pedro.

1515-1518

Nell'estate del 1515 di fronte all'avanzata del re di Francia Francesco I Isabella si riunì al marito Francesco facendo causa comune contro il pericolo che incombeva sul marchesato.

L'anno successivo Ludovico Ariosto termina la sua opera *Orlando Furioso* e ne consegna una prima copia alla marchesa. Nel Canto XXIX si legge un verso a lei dedicato che la ritrae così: «[...] E sia bella, gentil, cortese e saggia».

La situazione politica in quel periodo era molto tesa e Giovanni Gonzaga, fratello del marchese, era tra i comandanti alla guida della difesa di Milano contro le truppe francesi, sicché i coniugi, per garantirsi il favore del re di Francia, inviarono a Milano Federico per omaggiare il vincitore, che lo invitò in Francia, e rimase

presso la sua corte fino agli inizi di aprile del 1517, allorquando si conclusero le trattative per le nozze tra Federico e Maria di Monferrato, che si sposarono a Casale il 15 dello stesso mese. Federico promise in questa circostanza di portare Maria con sé a Mantova al raggiungimento del 15° anno d'età. Sempre ad aprile, Isabella decise di mantener fede ad un voto e si recò, accompagnata da Mario Equicola, al santuario della Maddalena in Provenza, spingendosi in seguito fino a Marsiglia, Avignone, Arles e Lione. Per l'occasione Equicola pubblicò un opuscolo dove narra del pellegrinaggio compiuto da Isabella, intitolandolo *D. Isabella Estensis Mantuae principis iter in Narbonsem Galliam*. Tornata a Ferrara, dove trascorse l'autunno, Isabella si diresse a Casale Monferrato per partecipare ai funerali del consuocero, il marchese Guglielmo IX di Monferrato, morto il 4 ottobre del 1518.

Sempre nello stesso periodo Isabella entrò in contatto con l'umanista cosentino Giovan Paolo Parisio, noto ai più col nome accademico di [Aulo Giano Parrasio](#) (1470-1521). L'incontro avvenne presumibilmente a Roma, dove il Parrasio era stato chiamato dal pontefice Leone X a tenere la cattedra di eloquenza per lo *Studium*. La marchesa di Mantova aveva in grande stima il dotto cosentino e quando il cardinale d'Aragona affidò a Parrasio l'istruzione di Camillo Capilupi (1504-1547, uno dei figli di Benedetto Capilupi, segretario particolare dei Gonzaga), Isabella gli scrisse per raccomandargli il giovane Camillo. Ottenuta risposta positiva dal Parrasio, così gli replica in una lettera del 23 agosto 1517:

«*D.no Jano Parrhasio.*

Clariss. Et doctiss. Etc. Non havemo ricevuto risposta da voi aliena da la expectatione nostra circa la commendatione vi facessimo di Camillo Capilupi; ma tanto più grata ni è stata quanto che per essa havemo conosciuto il piacere che havete havuto de potervi per questa via conciliare la benivolentia nostra, nel che ni pare non haver noi fatto minor acquisto, essendo quella virtuosa e docta persona che seti. Non volemo negare che non siamo amatrice de litterati et virtuosi se ben non siamo di facultà di poterli fomentare secundo seria il nostro desiderio. Se voi nel eruditr Camillo volete che 'l nostro respecto sia fra molti il primo, noi anchora volemo che il rispetto dela virtù vostra sia più potente causa di farvi essere da noi amato et stimato che non è la cura, qual tanto diligentemente haveti presa di dare littere et bona creanza a Camillo; però habbiati per costante et fermo che siamo per gratificarvi ogni volta che la occasione se ne presenti, o che da vui siamo ricercate.

Bene valete. In lo nostro diporto, a di XXIII di Augusto 1517». (A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 40, 1899, fasc. 120, parte 7, p. 320).

L'istruzione e la cura che il Parrasio dedicò al Capilupi fu tale che il giovane manifestò alla marchesa il desiderio di seguire Parrasio a Napoli per perfezionarsi nelle discipline letterarie. Isabella dissuase il giovane Camillo dall'intento, invitando Parrasio a fare lo stesso avendo deciso per Camillo che intraprendesse gli studi giuridici. La circostanza è documentata da una seconda lettera inviata a Parrasio nel 1519, nella quale si riferisce che il giovane Camillo aveva pregato la marchesa di concedergli di seguire quel maestro «homo de grandissima dextreza ad insgnar et gustando per el suo mezo la dolceza de le lettere latine e greche e tractandome non altramente che suo proprio figliolo, mal volentiera mutaria preceptore» (L. GUALDO ROSA, *Un decennio avventuroso nella biografia del Parrasio (1509-1519): alcune precisazioni e qualche interrogativo*, in *Parrhasiana III*, a cura di G. Abbamonte, L. Gualdo Rosa, L. Munzi, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005, p. 35).

1519-1522

Il 29 marzo 1519 muore Francesco II Gonzaga. Durante il loro trentennio di matrimonio, in cui non mancarono contrasti e incomprensioni, Isabella e Francesco riuscirono comunque, attraverso la loro politica, a garantire l'indipendenza del marchesato a fronte dei numerosi conflitti che segnarono l'Italia a cavallo tra Quattro e Cinquecento. Rimasta vedova, Isabella assunse la reggenza, secondo testamento, insieme a suo cognato, il cardinale Sigismondo Gonzaga, fino al raggiungimento del 22° anno d'età di Federico. Una volta assunto il comando, Isabella si liberò dei suoi oppositori bandendo dallo Stato i consiglieri del defunto marito,

quali Vigo da Camposampiero e Tolomeo Spagnoli. Quest'ultimo, nominato segretario particolare del marchese, era entrato nelle grazie del Gonzaga al punto che Francesco, oltre a tenerlo sempre in alta considerazione, gli aveva garantito doni e di onori fino ad accordargli il privilegio di portare il nome stesso dei Gonzaga (venne chiamato infatti *Ptolomaeum Gonzagam*, come risultava in una lettera dell'Equicola al Bardellone, risalente al 1508). Tolomeo tuttavia non seppe mantenersi fedele, e sebbene cercasse il favore anche di Isabella, procurandole preziosi e versi di poeti, non mancò di metterla in cattiva luce agli occhi di Francesco durante la prigionia veneziana. Delle sue mancanze Isabella venne a piena conoscenza solo dopo la morte del marchese, e a quel punto ella agì risolutamente per allontanarlo dalla corte. Tolomeo aveva inoltre abusato dei privilegi concessigli, falsificando documenti attraverso l'uso improprio dei sigilli marchionali e della firma in bianco del suo signore.

Il 28 giugno 1519, con l'elezione imperiale di Carlo V, Isabella dovette intraprendere una nuova politica di alleanze. Nel mese di maggio del 1520 sollecitò Leone X, per mezzo del cognato Sigismondo, affinché assegnasse al figlio Ercole il vescovato di Mantova. Il papa rifiutò e, così, sul finire di giugno dello stesso anno, Isabella inviò a Roma Baldassarre Castiglione (1478-1529) per intercedere presso il pontefice in favore del giovane Federico. Con abile lavoro diplomatico, il Castiglione ottenne per Federico, nel luglio del 1521, la carica di capitano generale della Chiesa, incarico che prevedeva una polizza segreta secondo la quale Federico si sarebbe impegnato a combattere sotto le bandiere pontificie anche contro lo stesso imperatore. Il Castiglione era un letterato di illustre famiglia, educato a Milano secondo la tradizione umanistica, e aveva prestato servizio prima presso la corte di Ludovico il Moro, poi presso Francesco Gonzaga e, per un certo periodo, dal 1504-1513, presso i duchi di Urbino. Per questa ragione Federico Gonzaga aveva inizialmente diffidato del suo operato e della sua fedeltà al marchesato, fino alla successiva riconciliazione, che avvenne nel 1516. Il Castiglione si era già in precedenza recato a Roma in veste di ambasciatore dei duchi di Urbino. A seguito dell'incarico conferitogli dopo la morte di sua moglie Ippolita Torelli gli fu conferito il diritto di cittadinanza nello stato ecclesiastico. Castiglione godette sempre del favore di Isabella, che nutriva per lui sincero affetto. Egli si prodigò sempre di procurare alla marchesa ogni sorta di rarità antiquarie e opere d'arte. Oltre che per le sue doti diplomatiche, egli era rinomato anche per la sua cultura letteraria e fu autore dell'opera celeberrima, *Cortegiano*, che ottenne grande risonanza. Nel III libro di quest'opera non manca di elogiare la venerata Isabella facendo pronunciare a Giuliano de' Medici le seguenti parole:

«Se nella Lombardia verrete, v'occorrerà la signora Isabella marchesa di Mantova: alle eccellentissime vitrù della quale ingiuria si faria parlando così sobriamente, come saria forza in questo loco a chi pur volesse parlarne» (BALDASSARE CASTIGLIONE, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di Giulio Preti, Torino, Einaudi, 1965, p. 255).

La relazione di Isabella con Castiglione diventò più assidua durante la signoria di Federico, sebbene anche tempo prima Isabella omaggiò Baldassarre della sua presenza in occasione del suo matrimonio con Ippolita nel 1516 e fu sempre lei a porgergli accoratamente le condoglianze quando perse la moglie quattro anni dopo. Uomo dall'animo raffinato e anch'egli, come la sua signora, amante delle belle arti, fu intimo amico di Raffaello Sanzio e da quest'ultimo fece realizzare per la marchesa un ritratto di Federico Gonzaga ancora fanciullo. Baldassarre Castiglione era l'incarnazione del perfetto cortigiano, di animo e di origine nobile, colto e diplomatico. Favorì notevolmente con i suoi servizi Isabella e suoi figli; e dopo aver ottenuto per Federico la carica di capitano generale della chiesa, riuscì a creare tra Isabella e il pontefice una buona sintonia. D'altronde, la nomina di Federico riavvicinava i Gonzaga alla causa imperiale ove si rivolgevano gli interessi politici del papa.

Nel maggio del 1521 il Castiglione ottenne per Ercole Gonzaga il trasferimento del vescovato di Mantova su richiesta di Isabella e, l'anno seguente, l'ambasciatore si prodigò per preparare la candidatura al pontificato di Sigismondo Gonzaga. Sempre nel 1522, Isabella inviò Ercole a Bologna dove venne istruito dal filosofo mantovano Pietro Pomponazzi (1462-1525). Nei quattro anni in cui Ercole restò a Bologna, egli si mostrò sempre molto soddisfatto dall'insegnamento di Pomponazzi per il quale nutrì sempre una profonda stima.

Nel frattempo, il 1° dicembre 1521 moriva papa Leone X, a ridosso della morte del celebre umanista

cosentino [Aulo Giano Parrasio](#) (1470-1521). Sempre a questo periodo risale il suo contatto politico con Francesco Guicciardini (1483-1540), che nel 1521 prestava servizio come commissario generale dell'esercito pontificio e al quale Isabella allude in una lettera indirizzata al figlio Federico.

A Leone X successe, sia pure per breve tempo, Adriano VI, pontefice di orientamento filo-imperiale. In questo frangente, Isabella, grazie all'aiuto del Castiglione, riuscì a corrompere un funzionario della Curia romana riuscendo ad impadronirsi della polizza segreta sottoscritta l'anno prima da Federico e a distruggerla personalmente, eliminando così ogni possibile rischio di recrudescenza nei confronti dei Gonzaga.

In questi anni Isabella ebbe contatti con un altro nome illustre dell'ambiente letterario: Paolo Giovio (1486-1552), allievo di Pompanazzi. Giovio ebbe stretti contatti soprattutto con Federico II Gonzaga, e fu spesso a Mantova, nel 1521, 1523 e 1539, sebbene la visita più solenne fu quella del 1523 quando portò al marchese Federico lo scettro del generalato della Chiesa, conferitogli da papa Adriano VI. Nonostante che i maggiori rapporti di Giovio fossero con Federico, egli non mancò d'apprezzare anche la madre Isabella che in una lettera indirizzata a Mario Equicola definisce «rarissima foemina» (A. LUZIO, *Lettere inedite di Paolo Giovio tratte dall'Archivio Gonzaga*, per nozze Asdrubaldi-Giraldi, Mantova, E. Segna, 1885, p. 17); altre parole di lode spende per la marchesa nel *Ragionamento sulle imprese* definendola «per li suoi onorati costumi magnificentissima» (P. GIOVIO, *Ragionamento sulle Imprese*, Milano, Edizioni Daelli, 1863, p. 59). Sempre di Giovio è la definizione dell'emblema dell'Accademia di S. Pietro in riferimento al gruppo di letterati che frequentavano il palazzo di Isabella nella piazza di S. Pietro, fra i quali troviamo Matteo Bandello (1485-1561), il celebre autore delle *Novelle*, che giunge a Mantova nel 1517 e vi resta fino al 1522 come familiare e segretario della Marchesa. Come puro esercizio retorico, documentalmente significativo al di là della sua qualità letteraria, è il discorso commemorativo nell'anniversario della morte del marchese di Mantova (*Parentalis Oratio pro clarissimo imperatore Francisco Gonzaga*), composto per ordine della stessa Isabella nel 1520 (cfr. N. SAPEGNO, *Bandello, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1963).

Al 1522 risale la decisione della Marchesa di trasferire il suo appartamento in un'altra area del Palazzo Ducale di Mantova, la Corte Vecchia. Negli apparati decorativi dell'appartamento isabelliano ricorrono con gran frequenza le titolature della Marchesa, il monogramma YS e, soprattutto, le sue imprese: un pentagramma costellato solamente da simboli di pausa che invitano al silenzio come alla dimensione ideale della riflessione filosofica; il motto "Nec Spe, Nec Metu" ("senza speranza, senza timore"), quale richiamo al pensiero stoico; la cifra romana XXVII che letta "vinti-sette" richiamerebbe al trionfo morale della Marchesa sui sette vizi capitali ("vinti i sette"); un fascio di polizze del lotto, simbolo della capacità di afferrare la fortuna; le lettere greche Alfa e Omega intrecciate, cifra di un sapere *conclusus*; il candelabro fornito di un unico lume, spesso accompagnato dal motto latino "sufficit unum", quasi a simboleggiare l'unicità e la luminosità della figura di Isabella (L. BONOLDI, *Isabella d'Este la Signora del Rinascimento*, Rimini, Guaraldi, 2015, p. 25).

Il trasferimento interessò anche lo Studiolo e la Grotta e viste le dimensioni maggiori del nuovo Studiolo, Isabella commissionò al Correggio due nuove opere raffiguranti rispettivamente l'*Allegoria della Virtù* e l'*Allegoria del Vizio*.

1523-1527

Nella primavera del 1523 Isabella si reca, in compagnia del Castiglione, a Padova e a Venezia e, nel mese di luglio, a conferma della sua posizione filo-imperiale, invia il figlio Ferrante in Spagna presso Carlo V, avviandolo così ad una carriera politica e militare che lo porterà a ricoprire l'incarico di generale delle truppe imperiali, nonché viceré di Sicilia e governatore di Milano.

A seguito della morte di Adriano VI, avvenuta il 14 settembre 1523, e falliti i tentativi di vedere eletto suo cognato Sigismondo, Isabella si trovò suo malgrado costretta ad accettare l'elezione di Clemente VII e a sperare da quest'ultimo di ottenere la porpora per Ercole Gonzaga. Due anni dopo, il 6 marzo 1525, venne ricevuta dal papa e, nel mese di giugno, si trasferì a Palazzo Colonna. In seguito alla morte, il 2 ottobre 1525, del cognato Sigismondo, Isabella rinnovò la richiesta dell'investitura a cardinale per il figlio, desiderio che le

verrà accordato nel settembre del 1526 da una bolla papale che imponeva ad Ercole di non rivelare la sua nomina finché non fossero stati eletti collegialmente altri cardinali, condizione che si verificò nel maggio del 1527 quando il papa ricorse alla nomina di cardinali dietro pagamento di 40.000 ducati ciascuno per poter coprire le ingenti spese di guerra dovute al far fronte all'arrivo delle truppe imperiali a Roma, che si conclusero nello stesso anno con il famoso 'Sacco'. Nel frattempo Isabella si era rifugiata nella sua residenza di palazzo Colonna insieme a migliaia di nobili romani per sfuggire alle truppe capitanate da suo nipote Carlo di Borbone e da suo figlio Ferrante Gonzaga. Mentre l'esercito imperversava sulla città, la residenza di Isabella fu l'unica ad essere risparmiata. Tutti i beni e gli oggetti d'arte di Isabella vennero imbarcati a Civitavecchia ed ella proseguì via terra attraverso Urbino e Ferrara, dove, a Governolo, l'attendevano Federico ed Ercole. Il 14 giugno 1527 fece finalmente ritorno a Mantova, ma l'imbarcazione con tutti i suoi oggetti preziosi cadde in mano dei pirati con i quali fu necessario attuare una trattativa per la negoziazione del riscatto.

1528-1533

Nel novembre del 1528 Isabella venne incaricata dal fratello Alfonso di rappresentarlo a Ferrara per l'accoglienza del nipote Ercole e di sua moglie Renée, figlia di Luigi XII e, nell'autunno del 1529, prese parte al celebre incontro di Bologna che sanciva la pace tra il papa e l'imperatore, partecipando all'incoronazione di Carlo V, avvenuta il 24 febbraio 1530, dove Clemente VII pose sul capo dell'imperatore la corona imperiale. Pochi giorni dopo l'imperatore raggiunse Mantova dove venne accolto trionfalmente, conferendo a Federico Gonzaga il titolo di duca. Già nel 1529 Federico ottenne dal pontefice l'annullamento del matrimonio con Maria Paleologo. In seguito alla morte (6 giugno 1530) del fratello di questa, il marchese di Monferrato Bonifacio IV e alla successiva scomparsa dello zio Giorgio Paleologo, Maria avrebbe ereditato il Monferrato, territorio ambito dai Gonzaga. Isabella e Federico si adoperarono affinché venisse riconosciuto il matrimonio precedentemente annullato. Purtroppo la morte improvvisa di Maria Paleologo rese vani i loro sforzi e Federico si decise ad accettare l'offerta della marchesa di Monferrato di prendere in sposa Margherita, sorella della defunta. Il matrimonio si celebrò nell'ottobre del 1531 e pose le basi per l'acquisizione del Monferrato. Il 30 aprile 1533 morì anche lo zio Giorgio senza lasciare una discendenza legittima, il che permise a Margherita e di conseguenza anche a Federico di ereditare il titolo di marchesi di Monferrato. Il 10 marzo del 1533 Margherita diede alla luce Francesco, l'erede maschio che assicurava la continuità dinastica di Federico.

L'amore per l'arte che rese la corte di Isabella tra le più illustri d'Europa, fu trasmesso ai suoi figli, come testimonia la costruzione commissionata da Federico II Gonzaga al noto Giulio Romano, del Palazzo Te, avviata nel 1524 e conclusasi nel 1534 dove si possono ammirare splendidi affreschi come quello realizzato nella "Sala dei Giganti" dallo stesso Romano.

1535-1539

Il 22 dicembre 1535 Isabella diede istruzioni per il suo testamento, che prevedeva un sesto della propria dote a ciascun figlio, e la concessione in usufrutto delle collezioni artistiche contenute nella Grotta e nello Studiolo a sua nuora. L'anno successivo il celebre pittore Tiziano consegnò alla marchesa il ritratto retrospettivo commissionatogli da Isabella e eseguito *in absentia* (da qualche tempo Isabella manifestava malumore nel restare in posa per diverse ore), usando come riferimento un precedente ritratto della principessa realizzato da Francesco Francia. I primi contatti tra Isabella e Tiziano risalgono al 1519 quando si legge per la prima volta il nome dell'artista nel copialettere della marchesa.



Ritratto d'Isabella d'Este, Kunsthistorisches Museum, Vienna

Sebbene già da qualche anno conducesse una vita più ritirata, Isabella non rinunciò mai a spostarsi per incrementare la sua collezione. Nel 1538, qualche mese prima di morire, si recò a Venezia con suo figlio Federico, per acquistare alcuni pezzi antichi della collezione veneziana di Antonio Foscarini e vi rimase fino a metà novembre, quando la sua salute era ormai compromessa. La malattia la condusse alla tomba il 13 febbraio 1539 e la marchesa lasciò indicazioni per una sepoltura sobria nel convento di Santa Paola.

La morte di Isabella privò il Rinascimento italiano di una delle figure più sublimi e influenti. Definita dai più la «Primadonna», per l'azione che esercitò sugli eventi importanti del tempo, Isabella non mancò di esprimere la sua risolutezza e le sue capacità di mediazione in situazioni spinose. Il suo gusto estetico e il suo fascino, dimostrato per tutto l'arco della sua vita, nelle diverse occasioni che la videro protagonista, erano il riflesso di uno spirito arguto e avido di conoscenza e bellezza. Ella dedicò la sua vita alla ricerca di opere d'arte pregiate e non cessò mai di studiare, tenendosi informata su quanto avveniva intorno a sé. La curiosità della marchesa per ogni genere di poesia la mosse non solo a conoscere i rimatori italiani delle origini, ma anche quelli provenzali e sebbene non fosse in grado di leggere il greco, volle conoscere gli scrittori greci in versioni latine e addirittura desiderò libri scritti in greco così da poterne commissionare la traduzione. Il suo ardore per le lettere la spinse a procurarsi quanto più di nuovo questo campo produceva, tanto che molti uomini di lettere presero familiarità con la marchesa e le rivolsero una sincera ammirazione riconoscendo in lei una reale passione per le opere e non una semplice ricerca di fasto. Ella preferì sempre distinguersi per le doti del suo spirito che volle nutrire con letture impegnate rilegate in volumi pregiati. Ebbe contatti diretti con Aldo Manuzio, celebre editore veneziano che in più di una occasione soddisfò le richieste della marchesa realizzando per lei stampe di classici italiani come Dante, Boccaccio e Petrarca, e da quest'ultimo Isabella volle

risalire fino ai lirici italiani suoi precursori.

La libreria personale di Isabella d'Este si componeva di volumi pregiati in cui molti codici e libri antichi e moderni le erano stati donati e dedicati. L'inventario dei libri che si conserva nell'Archivio Gonzaga risale nella parte più antica sino al 1541 e non fornisce in maniera dettagliata e precisa la mole effettiva della biblioteca. Molti dei libri che ne facevano parte sono stati smarriti, sia per l'abitudine di Isabella nel concederli in prestito, sia a causa degli inevitabili furti, come attesta una notifica rivolta da Giangiacomo Calandra alla marchesa risalente al 1516. La vicenda della libreria di Isabella è strettamente connessa a quelle degli altri codici in possesso dei Gonzaga; e molti di essi, tra i più antichi e importanti, furono venduti sin dal principio del XVII secolo. Alcuni di essi giunsero fino a Carlo Emanuele I di Savoia, il quale li trasferì a Torino nella biblioteca ducale, ed essi furono successivamente raccolti per volontà di Vittorio Amedeo II nella biblioteca universitaria nazionale.

Grazie all'opera svolta da Alessandro Luzio e da Rodolfo Renier che hanno reso noto l'inventario dei libri posseduti dalla marchesa, possiamo comunque farci un'idea della composizione della libreria. Riproduciamo di seguito le notizie essenziali dell'inventario pubblicato nella Appendice I dello studio di Luzio e Renier (A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, "Giornale Storico della Letteratura Italiana", 42, 1903, Appendice I, pp. 75-81).

Inventario de li Libri lasciati per la q. felice memoria

Dell'Ill.ma S.ra Isabella d'Este marchesana di Mant.a

1. Un libro di musica francese.
2. Un libro chiamato Cornucopia in foglio.
3. Aristide greco scritto a mano in foglio.
4. Amadis de Gaula in foglio.
5. Un libro de Tirante Lonblanch in spagnolo in foglio.
6. La musica di Franchino scritta a mano in foglio.
7. Don Tristano in spagnolo in foglio.
8. Le opere di Seneca in spagnolo.
9. Un libro delle donne illustri di frate Filippo da Bergamo in foglio.
10. Propaladia in spagnolo in foglio.
11. Lucio Floro in carta pergamena scritto a mano.
12. L'Etica di Aristotile in foglio.
13. Timon comedia scritta a mano in foglio.
14. Comedia senza titolo in foglio scritta a mano.
15. Opera di Pietro Martire Anglo in foglio.
16. Apuleio volgare scritto a mano.
17. Libro de Battista Scalona scritto a mano in versi latini et prosa volgare.
18. Le prediche di Frate Hier.mo Savonarola in foglio.
19. Le orationi di Cicerone in foglio.
20. Latantio Firmigliano in carta pergamena scritto a mano.
21. Vergilio con comento in foglio.
22. Bibia in foglio.
23. Vita di San Girolamo in volgare in foglio.
24. La Expositione volgare di frate Federico veneto sopra l'Apocalipsi in foglio.
25. Vergilio con comento in foglio.
26. Tirante il Bianco in foglio.
27. La Sforciada volgare in foglio.
28. Comentarij di Cesare in foglio.
29. Le orationi di Cicerone scritte a mano in carta pergamena in foglio.
30. Dante in carta pergamena scritto a mano in foglio.
31. Li prefetti volgari in carta pergamena in quarto, scritti a mano.

32. Ditis in carta pergamena scritta a mano in quarto.
33. Il Panagidico di Plinio in carta pergamena in quarto scritto a mano.
34. Tibullo Catullo Propersio insieme scritti a mano in carta pergamena in quarto.
35. Egloga del S. Nicolò Coreggio scritto a mano in quarto.
36. Versi di Pietro Lazarono scritti a mano in carta pergamena in quarto.
37. Canzone in carta pergamena scritta a mano in quarto.
38. Li Sinonimi di Cicerone in quarto.
39. Justino storico in foglio coperto.
40. Opera di Dialogi senza nome dell'autore scritto a mano in foglio.
41. Bibia con le concordantie del novo et vecchio Testamento in ottavo.
42. Leonardo Aretino della guerra dei Gotti scritta a mano in carta pergamena in ottavo.
43. Carcere de Amore in spagnolo in ottavo.
44. Di Sonetti di Gio. Bruno scritti a mano in ottavo.
45. Le Medaglie di Sabeto scritte a mano in ottavo.
46. Sonetti senza nome dell'autore scritti a mano in carta pergamena in ottavo.
47. Frate Battista Carmelitano sopra la morte del S.r Nicolò da Correggio scritto a mano in ottavo.
48. Egloga de Panizza scritta a mano in ottavo.
49. Sonetti scritti a mano in ottavo di Jac. Curiaco.
50. Le Imagine di Filostrato volgari in ottavo scritte a mano.
51. Versi latini di Cesare Bordono scritti a mano in ottavo.
52. Romanci del S.r Nicolò da Correggio scritti a mano in ottavo.
53. Li Trionfi del Petrarca scritti a mano in carta pergamena in ottavo.
55. Sonetti e Trionfi del Petrarca scritti a mano in carta pergamena in ottavo.
55. Dialogo del Platina delli fioretti della lingua latina scritti a mano in carta pergamena in quarto.
66. Renovatione del mondo in ottavo.
67. Scrutinio della dotta ignorantia in ottavo.
68. Versi di Batt. Fera in quarto.
59. Epitalamio di Gio. Franc. Soardo scritto a mano in carta pergamena.
60. Il Giardino de Amore di Gio. Franc. Soardi in quarto scritto a mano in carta pergamena.
61. Elegia quadregismale di Frate Battista carmelitano scritta a mano in quarto.
62. Versi di Lampridio Cervino scritti a mano in quarto.
63. La Fabrica del reggimento della sanità in quarto.
64. Mario Equicola in quarto.
65. Psalterio scritto a mano in carta pergamena in quarto.
66. Elegia di Gio. Franc. Vigilio.
67. Li Offitij di Cicerone scritti a mano in carta pergamena in quarto.
68. Archadia di Sannazaro scritta a mano in foglio.
69. Epigrami di Guido Postumo scritti a mano in quarto.
70. Comedia di Plauto chiamata Trinummo scritta a mano in quarto.
71. Libro de tutti i titoli delli Principi in quarto.
72. Epitalamio di Bernardo Tasso scritto a mano in carta pergamena in quarto.
73. Elegia del S. Baldesar Casteglione scritto a mano in carta pergamena in quarto.
74. Alcuni versi di Luca Cassio scritti a mano in carta pergamena in quarto.
75. Opera dedicata a Paris Ceresari il giovane fatta in versi latini scritta a mano in carta pergamena in quarto.
76. Versi vulgari scritti a mano in carta pergamena in ottavo.
77. Nicolò de Lira sopra li salmi in foglio.
78. Li Fasti de Ovidio et altre opere scritte a mano in carta pergamena ottavo.
79. Libro della vita e transito della beata Osana in quarto.
80. Un libro di canzone francese in ottavo.
81. Le Orationi di Mario Equicola in onore della Beata Osana in quarto.
82. Del sito et costume de Sviceri scritti a mano in carta pergamena in quarto.

- 83.** Li sermoni di Ant. Valtolina scritti a mano in quarto.
- 84.** Giardino del S.r Conte Nicolò da Coreggio scritto a mano in carta pergamena in quarto.
- 85.** Silvette di Nicolò Liburnio scritte in volgare in carta pergamena in quarto.
- 86.** Opere di Sonetti senza il nome dello autore scritte a mano in quarto.
- 87.** Silvette di m. Nicolò Liburnio a stampa in carta pergamena in quarto.
- 88.** Versi o sia Panagidico di Alessandro Redo fino scritti a mano in quarto.
- 89.** Historia della Contessa Matilda volgare scritta a mano in carta pergamena in quarto.
- 90.** Vita della Beata Osana latina in carta pegorina a stampa in quarto.
- 91.** La Cerva candida in quarto.
- 92.** Soneti di Lorencio di Medici in foglio scritti a mano.
- 93.** Petrarca in ottavo.
- 94.** Stacio in ottavo.
- 95.** Giardino dell'anima in ottavo.
- 96.** Epistole di Cicerone in ottavo.
- 97.** Le Tragedie di Senecha in ottavo.
- 98.** Ovidio de Fastis, de Tristibus, de Ponto.
- 99.** Sonetti de Jacobo Copino in ottavo scritti a mano in carta pergamena.
- 100.** Sonetti del Prete del S. Nicolò scritti a mano in carta pergamena ottavo.
- 101.** Terencio in ottavo.
- 102.** Le Epistole di Bruto scritte a mano in carta pergamena in quarto.
- 103.** Epistole famigliari di Cicerone in ottavo.
- 104.** Versi di Frate Battista Carmelitano scritti a mano in ottavo.
- 105.** Dante stampa d'Aldo in ottavo.
- 106.** Juvenale in ottavo.
- 107.** Plinio scritto a mano in carta pergamena in foglio desligato.
- 108.** Albumassar scritto a mano in carta pergamena in foglio.
- 109.** Le Vite di Plutarco scritte a mano in carta pergamena in foglio.
- 110.** Versi volgari senza nome dell'autore scritto a mano in quarto.
- 111.** Justino scritto a mano in carta pergamena in foglio.
- 112.** Valerio Masimo in ottavo.
- 113.** Luchano.
- 114.** Gesta Romanorum in ottavo.
- 115.** Petrarca in ottavo in carta pergamena stampa d'Aldo.
- 116.** Terencio in ottavo.
- 117.** Metamorphosis de Ovidio in ottavo.
- 118.** Oratio in ottavo.
- 119.** Opere di Clemente Marotto in francese in ottavo.
- 120.** Le Epistole de Ovidio in ottavo.
- 121.** Un libretto scritto a mano di caratheri incogniti.
- 122.** Oratio in ottavo a stampa.
- 123.** Valerio Flacco come di sopra.
- 124.** Dante in ottavo.
- 125.** Bibia scritta a mano in quarto in carta pergamena.
- 126.** Salmista greco scritta a mano in carta pergamena in ottavo.
- 127.** Li Asolani del Benbo stampati in carta pergamena in quarto.
- 128.** Versi della Fortuna di Frate Battista carmelitano.
- 129.** Nove delle Indie nove.
- 130.** Sonetti Canzoni di Diomedes Guidelotto desligati.
- 131.** Tirocinio del sop.a s.to.
- 132.** Elegia de Ludovico Galvagno.
- 133.** Opera greca latina desligata.

BIBLIOGRAFIA

- G. AMADEI, E. MARANI, *I Gonzaga a Mantova*, Milano, Cassa di Risparmio delle Province Lombarde, Milano, 1975.
- G. AMADEI, E. MARANI, *Signorie padane dei Gonzaga*, Mantova, Paolini Editore, 1982.
- M. BELLONCI, *Segreti dei Gonzaga*, Milano, Mondadori, 2001.
- M. BELLONCI, *Ritratto di famiglia. I Gonzaga del Mantegna*, Milano, Mondadori, 2006.
- G. BENZONI, *Federico II Gonzaga, duca di Mantova e marchese del Monferrato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 45, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995.
- L. BONOLDI, *Isabella d'Este la Signora del Rinascimento*, Rimini, Guaraldi, 2015.
- C. BROWN, *La grotta di Isabella d'Este: un simbolo di continuità dinastica per i duchi di Mantova*, Mantova, G. Arcari, 1985.
- B. CASTIGIONE, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di G. Preti, Torino, Einaudi, 1965.
- P. CHERCHI, *Equicola, Mario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 43, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993.
- G. CONIGLIO, *I Gonzaga*, Varese, Dall'Oglio, 1973.
- D. CONTI, *Pio, Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.
- C. DE MICHELIS, *La vita di Pietro Bembo*, Venezia, Marsilio, 2013.
- C. DIONISOTTI, *Bembo, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 8, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1966.
- M. FELISATTI, *Isabella d'Este: la primadonna del Rinascimento*, Milano, Bompiani, 1982.
- B. FIGLIUOLO, *Pontano, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.
- L. GUALDO ROSA, *Un decennio avventuroso nella biografia del Parrasio (1509-1519): alcune precisazioni e qualche interrogativo*, in *Parrhasiana III*, a cura di G. Abbamonte, L. Gualdo Rosa, L. Munzi, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005, pp. 25-36.
- A. LUZIO, *I precettori d'Isabella d'Este*, per nozze Renier-Campostrini, Ancona, A. Gustavo Morelli Editore, 1887.
- A. LUZIO, R. RENIER, *Il lusso di Isabella d'Este Marchesa di Mantova*, «Nuova Antologia», 64-65, 1896, fasc. 16 luglio, 16 settembre e 16 ottobre.
- A. LUZIO, *Isabella d'Este e l'Orlando innamorato*, Zanichelli, Bologna, 1894.
- A. LUZIO, R. RENIER, *Buffoni, nani e schiavi dei Gonzaga ai tempi d'Isabella d'Este*, «Nuova Antologia», 72, 1891.
- A. LUZIO, R. RENIER, *Delle relazioni di Isabella d'Este Gonzaga con Ludovico e Beatrice Sforza*, Bortolotti, Milano, 1890.
- A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale storico della

- letteratura italiana», vol. 33, 1899, fasc. 97, parte I; vol. 33, 1899, fasc. 100-101, parte II; vol. 36, 1900, fasc. 108, parte III; vol. 37, 1901, fasc. 110-111, parte IV; vol. 38, 1901, fasc. 112-113, parte V; vol. 39, 1902, fasc. 116-117, parte VI; vol. 40, 1902, fasc. 120, parte VII; vol. 42, 1903, fasc. 124-125, Appendice I.
- A. LUZIO, R. RENIER, *Mantova e Urbino Isabella D'Este ed Elisabetta Gonzaga nelle relazioni famigliari e nelle vicende politiche*, Torino, Loescher, 1893.
- G. MALACARNE, *Gonzaga, Genealogie di una dinastia*, Il Bulino, Modena 2010.
- M. MAROCCHI, *I Gonzaga a Lonato 1509-1515. Documenti inediti dall'Archivio di Stato di Mantova e dalla Biblioteca di Ugo Da Como*, Lonato del Garda, Associazione Amici della Fondazione Ugo da Como, 2010.
- A. MURGIA, *I Gonzaga*, Milano, Mondadori, 1972.
- G. PATRIZI, *Dovizi, Bernardo, detto il Bibbiena*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992.
- V. PERRONE COMPAGNI, *Pomponazzi, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.
- G. PISTILLI, *Guarini, Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 60, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2003.
- D. PIZZAGALLI, *La signora del Rinascimento. Vita e splendori di Isabella d'Este alla corte di Mantova*, Milano, Rizzoli, 2013.
- R. RICCIARDI, *Cosmico, Niccolò Lelio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 30, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984.
- M. SANTINI, *...E Sia Bella, Gentil, Cortese e Saggia... Isabella D'Este Gonzaga o del Rinascimento*, Milano, Simonelli, 2011.
- N. SAPEGNO, *Bandello, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1963.
- E. SERGIO, *Bernardino Telesio: una biografia*, Napoli, Guida, 2013.
- E. SERGIO, *Aulo Giano Parrasio*, in *Galleria dell'Accademia Cosentina – Archivio dei filosofi del Rinascimento*, a cura di E. Sergio, vol. I, Roma, ILIESI-CNR, 2014, pp. 109-116.
- E. SERGIO, *Bernardino Telesio*, in *Galleria dell'Accademia Cosentina – Archivio dei filosofi del Rinascimento*, a cura di E. Sergio, vol. I, Roma, ILIESI-CNR, 2014, pp. 155-218.
- K. SIMON, *I Gonzaga. Storia e segreti*, Roma, Newton Compton, 2001.
- R. TAMALIO, *Gonzaga, Sigismondo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 57, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001.
- R. TAMALIO, *Isabella d'Este, marchesa di Mantova*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004.
- L. VENTURA, *Pittura e letteratura alla corte di Mantova. Un itinerario nell'appartamento di Isabella*, Mantova, Corraini, 1998.

1.

La vita di Giacchino si dipana in un arco temporale che va dalla sua nascita intorno al 1135, dal padre notaio Mauro e dalla madre Gemma, sino al giorno della sua morte, il 30 marzo 1202, e in un arco spaziale che va da Celico, dove nacque, alle mura della comunità monastica che diresse sino alla morte, a San Giovanni in Fiore, che si sviluppava in tanti altri luoghi associati, come quello di San Martino di Canale, nei pressi di Pietrafitta, dove lo colse la morte. Lo spazio vitale di questo celebre personaggio di Calabria sembra essere solo apparentemente assai limitato geograficamente – alla sola provincia attuale di Cosenza, e non mancarono da parte sua numerosi viaggi nel Meridione e nel resto d'Italia, dagli studi giovanili che lo conducono alla corte di Napoli e Palermo sino ai soggiorni nell'abbazia di Casamari, con la chiave di svolta che si colloca in quello in Terrasanta, legato nella ricostruzione simbolica della sua parabola terrena alla sua rinascita spirituale ed intellettuale; eppure, la sua eredità intellettuale e spirituale ebbe un impatto geo-culturale enorme, estendendosi a tutto il mondo latino sino alle nazioni dell'Europa moderna, a partire da un territorio che nel XII secolo era ancora una cerniera, a dispetto di altri territori dell'Occidente latino, tra il cristianesimo latino e quello greco-orientale. Il notaio – ed il notabile – mancato che fu Giacchino, che pure conservò sempre la capacità di trattare con la classe dirigente della sua epoca, covò nella vita eremitica i germi di un nuovo modo di guardare alla Tradizione della Chiesa cattolica ed alle pratiche interpretative che la costituiscono, ne fece oggetto di amorevole cura nella vita monastica, e li affidò alle generazioni future, essendo capace di lanciare un messaggio durevole nei secoli anche se non si indirizzò mai alla nuova società emergente nella sua epoca, quella urbana e mercantile. Il suo mondo era quello della vita povera del mondo feudale, rispetto alla quale in prima persona aveva rinunciato ai privilegi della condizione sociale e si era prodigato per mostrare come la riflessione mistica più entusiastica potesse associarsi all'interesse verso le sorti quotidiane della comunità umana. Ma il suo mondo era anche quello di una particolare comunità ideale che fece scrivere a Dante nel *Paradiso* (XII, 140) «il calavrese abate Giovacchino di spirito profetico dotato», un profeta con la convinzione che l'Anticristo fosse già nato mentre Giacchino stesso redigeva le sue profezie.

Giacchino da Fiore non è certo una figura minore nella storia della cultura occidentale e l'attività di ricerca sul suo pensiero e sul suo impatto culturale, un tempo più frammentata, negli ultimi decenni si è coordinata, acquistando spessore e visibilità grazie a numerosi studiosi. La complessa spiritualità che emana dagli scritti di questo monaco del XII secolo si concretizza in strategie di interpretazione del testo sacro biblico che lo impongono non come uno dei tanti interpreti della Bibbia, bensì come il capostipite di una genealogia che coniuga in maniera strettissima una puntuale riflessione sugli ultimi giorni del mondo attuale – quella che si dice tecnicamente escatologia – e una riflessione appena adombrata sulle vicende attuali delle relazioni umane e sociali, sino alla loro evoluzione prossima ventura, ossia un dispiegamento nella sfera politica del discorso interpretativo del testo sacro. Giacchino è presto divenuto icona di una delle tante anime del cristianesimo medievale, tanto da fare fiorire tutta una letteratura dovuta a suoi partigiani culturali – i gioachimiti – che attribuiscono direttamente al loro patrono la paternità dei loro testi: il pensiero del Giacchino da Fiore storico si coniuga all'icona gioachimita che diventa il riferimento culturale forte attraverso gli ultimi secoli del Medioevo sino a tutta la Modernità, che non si preoccupa più delle strategie esegetiche del testo sacro, ma recepisce in molti suoi esponenti la lezione di una escatologia politica.

Monsignor Giuseppe Agostino, già arcivescovo metropolita di Cosenza-Bisignano, pur sotto l'enfasi di una incipiente causa di beatificazione, parla di un radicamento di Giacchino nella sua terra in questi termini: «ho sempre visto l'abate Giacchino come calabrese verace: uomo capace di penetrazione del profondo dell'essere e della storia; direi un contemplativo, un forte rude, com'è tipico degli uomini della nostra terra, ma

di una rudezza che è forte perché è dolce e che è operante perché si esprime nella potenza più incidente che ci sia e che è la povertà dello Spirito» (G. AGOSTINO, *Prefazione*, in F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore: la vita, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova, 2002, p. 6). Quasi nella stessa epoca la Calabria diede i natali a personaggi molto diversi, per esempio quel Simone da Bisignano di cui quasi nulla conosciamo della vita: sappiamo solo che insegnò diritto a Bologna negli anni '70 del XII secolo, e che tra il 1177 ed il 1179 compose la sua *Summa* (S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodrumus corporis glossarum*, 2 voll., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937, I, p. 149). Pietro Aimone, che ha curato l'edizione critica contemporanea della *Summa*, fa notare che fu uno dei pochi canonisti provenienti dall'Italia meridionale¹. Di Simone però conosciamo un commento al diritto canonico – da poco fatto nascere da un altro personaggio oscuro, quel Graziano che redasse il notissimo *Decretum* – che rivela una sensibilità normativista, ossia una sensibilità verso lo scheletro di norme e regole che costituiscono il mondo, che pare agli antipodi dello spirito profetico di Gioacchino. Del resto, Gioacchino considerava il fatto di dedicarsi alla scienza delle norme in contrapposizione all'immagine della scienza di Pietro, e mentre quest'ultima abbandona il mondo per verità superiori la prima (1 Cor. 8, 29-31, e 9, 15), a suo parere, non può che permanere nel mondo (P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Parigi, A. Picard & fils, 1909, pp. 12-13); non è qui in gioco l'importanza della conoscenza del diritto umano o dell'attività degli operatori giuridici – e sappiamo che Gioacchino evitò la strada già segnata di seguire le orme del padre, operatore notarile –, quella che è in gioco è la concezione proposta dal diritto canonico dell'epoca di un mondo fatto ancora prima che vi siano degli uomini sulla Terra di norme e di regole. Quella che è in gioco è l'idea, piuttosto attribuibile a Gioacchino, che la migliore comprensione del mondo possa fare a meno di norme e di regole, secondo un uso linguistico ancora oggi diffuso per cui una lettura profetica non contiene riferimenti a norme e regole; quella che è in gioco è l'opposizione tra due conterranei che sviluppano due piste della comprensione umana del mondo affatto alternative.

Nella coppia geografica Bisignano-San Giovanni in Fiore sta forse la stessa complessità di tutta la cultura cattolica medievale, riflessa nel microcosmo calabro – anche se, come ha mostrato Pietro Dalena, Gioacchino fu tutt'altro che 'stanziale' su un microterritorio (P. DALENA, *I viaggi e gli itinerari di Gioacchino da Fiore nel Mezzogiorno*, in *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, a cura di C.D. Fonseca, Roma, Viella, 2006, pp. 67-90, con un apparato di cartine esemplificative da p. 75 a p. 90) –, in oscillazione tra un normativismo rigoroso che va dalla teologia alla vita sociale e una pneumatologia escatologica in cui la parola dello Spirito Santo sembra essere il luogo dell'anomia, dell'assenza di regole e norme in favore della perfezione finalmente realizzata in ciascuna persona. Da un lato, il rigore canonistico della Sede apostolica: Manselli evoca più volte la risposta del 'normativista' Bonifacio VIII alla difesa degli Spirituali – il movimento dei francescani più riottosi di fronte alle direttive della Sede apostolica – da parte di Arnaldo da Villanova: «intromitte te de medicina et non de theologia et honorabimus te» – «occupati di medicina, lascia perdere la teologia, e ti rispetteremo», associata ad una visione sconsolata del millenarismo in occasione del Giubileo dell'anno 1300, “perché questi sciocchi attendono la fine del mondo?” (R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, «Buletto dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 63, 1951, pp. 1-100, qui pp. 18-19 – evocato per esempio nella raccolta: R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo medievali*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997, pp. 6-74). Dall'altro uno spirito profetico, refrattario alla precisione analitica del linguaggio delle norme, che inevitabilmente si ammanta della qualifica di luogo della perfezione, ultima per valore ma anche prossima per realizzabilità. L'immagine retorica del “calabrese verace” può soddisfare l'appagamento estetico, quella più asettica e prosaica – tuttavia analitica ed illuminante, senza nulla togliere all'aspetto devozionale che ruota intorno Gioacchino (E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora. La fama sanctitatis dell'Abate Gioacchino*, Marzi, Comet Editor Press, 2010) e di cui Simone è certo privo – del calabrese che può essere tanto partigiano della normatività quanto partigiano dell'assenza di normatività colloca la nostra analisi di una manifestazione geo-culturale al centro della stessa cultura occidentale latina del XII secolo. Simone non conoscerà mai le forme di devozione che si costituirono verso Gioacchino, di cui abbiamo testimonianza affidabile proprio perché il potere ecclesiastico ritenne opportuno regolamentarne le forme, presumibilmente nella considerazione delle potenzialità devianti di quella che sarebbe divenuta (o

potuta divenire) una idolatrizzazione della sua figura (L. INTRIERI, *Il Culto di Gioacchino da Fiore nelle testimonianze del 1680*, «Rogerius», 11, 2008, 2, pp. 43-50, qui pp. 49-50). Ci fu certo una protesta etica nel suo discorso, e la scossa salutare che ne derivava avrà senz'altro spiegato i suoi benefici nei secoli, ma i giudici deputati a difendere l'ordine pubblico non potevano che temerne le confusioni e le derive protestatarie².

Vale la pena di riportare l'orazione nella liturgia delle ore che i monaci dell'Ordine da lui fondato, secondo una consuetudine invalsa nel monachesimo cristiano, gli dedicavano, che Gabrieli riporta in latino ed in italiano (E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora*, pp. 88-89), e che qui riproduco:

Antifona alle Lodi

Il beato Gioacchino primo Abate fiorense, umile ed amabile, fu ammirato per cose meravigliose.

V/ Il Signore lo ha ricolmato dello Spirito di Sapienza e Intelletto

R/ E lo ha rivestito di una stola di gloria.

Antifona ai Vesperi

Il beato Gioacchino di Spirito profetico dotato, decorato di intelligenza, lontano dagli errori di eresia, predisse gli eventi futuri.

V/ Il Signore lo ha ricolmato dello Spirito di Sapienza e Intelletto.

R/ E lo ha rivestito di una stola di gloria.

Orazione

O Dio, che sul monte Tabor hai manifestato la tua gloria ai tre Apostoli, e nello stesso luogo hai rivelato al beato Gioacchino la verità della Scrittura, ti preghiamo, per i suoi meriti e la sua intercessione, fa che ascendiamo a Colui che è via, verità e vita. Per Cristo nostro Signore.

Non fu questa la sola forma di culto verso la santità di Gioacchino da Fiore (A. ACRI, *Casamari*, in «La Provincia di Cosenza» – *Gioacchino da Fiore “Il calabrese abate Gioacchino di Spirito Profetico dotato”*, numero speciale, Cosenza, Stabilimento Tipografico De Rose, 2011, pp. 34-35; A.M. ADORISIO, *Recuperi fiorensi. Tradizioni dimenticate nelle relazioni di una visita di Giusto Biffolati, priore di Casamari, ai monasteri di San Giovanni in Fiore e di Santa Maria di Altilia nella Sila di Calabria*, «Rivista Cistercense», 17, 2000, 283-303, spec. pp. 295-300); è attestata la devozione nei suoi confronti del vescovo di Cosenza, Luca Campano (A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese. Fede cattolica nella trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 204), che tributa a Gioacchino il merito di averlo liberato dall'impaccio nel parlare (A.M. ADORISIO, *Luca di Casamari, Arcivescovo di Cosenza, testimone e biografo di Gioacchino da Fiore*, in *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 91-106, p. 97). Ma la cultura cattolica registrò sempre la natura potenzialmente centrifuga del suo pensiero, divenuta meno scottante se non addirittura congelata nella temperie culturale che segue i lavori del Concilio Vaticano II. La stessa discussione sulla presunta ortodossia o meno delle analisi trinitarie gioachimite non deve fondarsi sulla condanna formale o meno che esse abbiano ricevuto, quanto piuttosto sul fatto che un pensatore che alla fine del XII secolo si discosti dall'approccio di Pietro Lombardo si pone rapidamente in contrasto con la più formidabile stagione di filosofia cristiana del Medioevo, la Scolastica, mossa dall'ambizione di mostrare la razionalità del deposito della fede cattolica. Gioacchino considerava questa ambizione un pericoloso orgoglio che si metteva fuori bersaglio cercando l'armonia tra fede e scienza, e leggeva Matteo 11,25 come diretto contro lo stesso spirito della Scolastica (P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, cit., pp. 10-11). Nella vita contemplativa di Gioacchino, lo stato di perfezione ultima, sembra non esservi posto per la filosofia. Piuttosto che improvvisarmi in giudice dell'ortodossia o dell'eterodossia senza avere la competenza normativa a farlo (ovviamente, però, è proprio questo il lavoro di chi ne discute la causa di beatificazione), pur dando per scontata la competenza intellettuale a farlo di cui dispongono tantissimi studiosi, è più opportuno prendere atto che il fatto stesso delle accuse rivolte a Gioacchino, eliminate l'ipotesi di malafede ed avversione personale, mostra che il suo pensiero è passatista rispetto al fiume in piena che sfocerà da lì a poco in un modello di razionalità improntato al rigore analitico accuratamente distinto da ogni impresa esegetica del Testo Sacro (L. PARISOLI, *Livelli di comprensione antropologica del messaggio cristiano: la semantica gioachimita alla luce di*

René Girard, «Florensia», 18-19, 2004-2005, pp. 139-152). Non possiamo ignorare che il fatto che le dispute trinitarie non vertono su quello che un autore vuole affermare esplicitamente, bensì su quello che un autore dovrebbe ammettere se fosse conseguente con le sue affermazioni: tanto è certo che Gioacchino non ha mai affermato il triteismo, quanto è certo che dei filosofi cristiani scolastici e dall'approccio analitico potevano vedere nella sua esasperazione delle dinamiche delle tre persone una confusione latente tra persona divina ed essenza divina che così si moltiplica in tre unità. Già alcuni secoli prima Giovanni Scoto Eriugena aveva incontrato seri problemi nel ripetere in lingua latina il lessico dei Padri della Chiesa greci, incontrando la censura di un mondo intellettuale latino che non poteva fare a meno della specificità del vocabolo 'persona'. Tanto è certo che Pietro Lombardo non ha mai negato la natura trina delle persone divine in favore di una quaternità, quanto è certo che il suo insistere sull'unità dell'essenza divina senza tematizzazione sottolineata dell'economia trinitaria personalista possa indurre teologi più inclini alla narrazione delle relazioni trinitarie piuttosto che al loro rendiconto analitico a vedervi una negazione del giusto valore da assegnare alla tre persone divine. Forse l'osservazione più pregnante è quello di Henry Mottu, che esorbita dal dominio dottrinale trinitario in senso stretto, ossia metafisico, per accedere al luogo della Trinità nell'economia generale del discorso cristiano, ossia nella storia sino alla fine dei tempi: «il rimprovero di 'triteismo' dissimulerebbe allora tutt'altra intenzione, quella cioè di squalificare in partenza ogni tentativo di ripensare il mistero trinitario in termini di piano, di disegno, di perseveranza, cioè in termini storici e non metafisici» (H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 107). Come osserva Pietro Coda nella sua *Postfazione* al volume di Mons. Staglianò, c'è un modo preciso per evitare questo scoglio, ossia interrogare Gioacchino alla luce di un assioma, ossia «dalla Trinità 'alla storia' e non viceversa» (P. CODA, *Postfazione*, in A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese*, cit., p. 192). Certamente i censori medievali avrebbero trasecolato se avessero avuto sotto gli occhi un passaggio dalla storia alla Trinità, ma temo che sarebbero stati convinti di non riconoscere nei testi gioachimiani un passaggio dalla Trinità alla storia sufficientemente caratterizzato per il loro standard, che era normativo e non già meramente speculativo, teologico o esegetico. Si tratta della paura di trovarsi sotto la spinta, mi pare lecito osservare, delle potenzialità degenerative inerenti alla retorica dell'escatologia gioachimita, come lo stesso Mottu riconosce: «gli Spirituali distorceranno, qui come altrove, il pensiero del Maestro. Ma questo dimostra quanto reale sia la potenza implicita di disintegrazione, inerente alla sua opera» (H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, cit., p. 100). Il riferimento è a Gerardo da Borgo San Donnino, rappresentante dell'ala più radicale e deviante del movimento francescano degli Spirituali, quella che nell'aderire a Gioacchino più che alle sue dottrine genuine evoca una risorsa emotiva ed affettiva senza precauzioni linguistiche, lontano dall'anima degli Spirituali che si riconoscerà in Angelo Clareno sempre consapevole del bene supremo dell'obbedienza a Roma, ma un'ala radicale che si auto-rappresenta come gioachimita, secondo il risalente e sempre attuale giudizio di Antonio Frugoni che sgancia Clareno dal movimento dei fraticelli, che a sua volta travisa Gioacchino³.

Altrettanto lontana dall'ala radicale che travisa il messaggio gioachimiano è la ricezione del gioachimismo in uno dei primi ministri generali dell'Ordine dei frati minori, quel Giovanni da Parma di cui solo in tempi recenti si è saputa dare una lettura che non fosse permeata di partigianeria in un senso o nell'altro, letture che rinviano sempre alla sua rinuncia alla carica di ministro generale nel 1247 (A. CACIOTTI, M. MELLI (eds.), *Giovanni da Parma e la grande speranza*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008), e che Angelo Clareno leggerà come una parentesi positiva tra una coppia di quelle tribolazioni che colpirono ai suoi occhi l'Ordine dei frati minori. Giovanni da Parma è uno dei probabili autori di uno dei testi simbolici del movimento francescano, quel *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate* che racconta le nozze spirituali di Francesco d'Assisi con la povertà, e che comunque il suo editore critico, Stefano Brufani, preferisce lasciare ad una anonima paternità (S. BRUFANI, *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*, Assisi, Porziuncola, 1990). Noi possiamo limitarci al fatto che Giovanni da Parma risente nelle sue manifestazioni pubbliche – dato che i suoi scritti pervenutici sono esigui – del messaggio gioachimiano, e che la sua biografia è segnata da una missione in Oriente, tra 1249 e 1250, che gli venne conferita da papa Innocenzo IV, di cui le fonti sia latine, sia bizantine, ci riportano che si svolse in un clima di consonanza di stile e di personalità⁴.

La sintonia di Giovanni da Parma con il cristianesimo orientale, che si associa in lui al gioachimismo, è testimoniata dalla sua richiesta a papa Niccolò III nel 1289, ad una età che superava gli ottant'anni, di partire per la Grecia in un'ottica di riconciliazione tra il cristianesimo latino e quello greco, separati in maniera formale dalla clausola del *Filioque* dalla metà dell'XI secolo. Vi era in Giovanni da Parma la stessa attenzione che Gioacchino prestava al cristianesimo orientale, ma si potrebbe dire che più di una questione dottrinale, ossia di ripetizione di dottrine, si era di fronte ad un gioachimismo esistenziale, fatto di emozioni e sentimenti escatologici: inoltre, un cronista dell'epoca, Tommaso di Eccleston, considererà che una delle ragioni per cui Giovanni da Parma rinunciò alla sua carica sia stata quella di una insofferenza verso la sempre maggiore importanza dello studio universitario nella figura del frate minore, a dispetto dell'identità del francescano delle primissime origini. In questa identità primitiva l'elemento laico e quello sacerdotale non erano in rapporto gerarchico o fortemente asimmetrico, mentre progressivamente, con un processo che a volte si indica come clericalizzazione dell'Ordine, l'elemento sacerdotale prese il sopravvento, e con esso anche l'esigenza degli studi, costitutivi della formazione di un sacerdote. Forse, era anche insofferenza verso il modello dominante razionalistico della cultura latina, tanto più dominante se confrontato con la contemporanea cultura greca. Dato che il mondo culturale latino dominante poteva guardare con sospetto tutti questi fenomeni a partire dal suo atteggiamento razionalistico, si arriva ad un sospetto tanto più fomentato quanto altri esponenti nel movimento francescano, che travisavano concretamente il messaggio apocalittico gioachimiano, vengono più o meno arbitrariamente accostati a personaggi come il nostro Giovanni da Parma, oppure il commentatore della Regola Ugo di Digne (Per un giudizio completo rinvio a F. TRONCARELLI, *Magnus Joachita: Ugo di Digne e Giovanni da Parma*, in *Giovanni da Parma e la grande speranza*, pp. 103-152), oppure ancora Angelo Clareno, redattore di un commento alla Regola che solo nella tradizione francescana è infarcito di riferimenti ai Padri della Chiesa greci. In particolare, su Ugo di Digne, Damien Ruiz ha fornito una tesi di dottorato (Paris X, 2009) in cui ne mostra la profonda competenza giuridica (tratto tutt'altro che gioachimiano) e definisce anche in un lavoro recente il gioachimismo di Ugo di Digne 'indeterminato', un gioachimismo di buon senso se commisurato al conforto che gli offriva nelle sue attese spirituali⁵. Ma questo carattere non doveva proprio addolcire i censori dell'epoca, piuttosto doveva avvelenarli per l'indeterminatezza dei termini della questione, nella misura in cui la mancanza di certezza della fattispecie giuridica era considerata, allora come oggi, una lesione intollerabile della certezza del diritto. E non dovettero pensare che fosse un merito di Salimbene da Parma quello di avere trascritto per conto di Giovanni da Parma un manoscritto dei *Trattati sui quattro vangeli*, l'opera gioachimiana che vedremo essere al centro dei suoi problemi con il cristocentrismo. Né dovettero giudicare che fosse un merito per Ugo di Digne quello di possedere la panoplia dei manoscritti gioachimiani nella biblioteca del suo convento di Hyères, località che si affaccia sul Mediterraneo nell'attuale dipartimento francese del Var, in Provenza, peraltro non lontano dalla sua natale Digne che si trova nell'entroterra alpino di Hyères.

Il punto, insomma, è la trasformazione dell'intenzione di Gioacchino: essa consiste nel dimenticare che per Gioacchino il 'vangelo eterno' non può identificarsi con un testo scritto, come se fosse un nuovo libro della Bibbia, o per usare il suo termine questo 'vangelo eterno', simbolo del trionfo finale del cristianesimo, non è *circumscribibilis*, ossia non è determinabile linguisticamente (H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, pp. 26-27). E soprattutto consiste nel dimenticare il versetto di Giovanni 16,14: il Paraclito non dirà cose nuove quando verrà, ma come dice Gesù in questo versetto prenderà delle cose da Gesù e le annunzierà (ivi, p. 175). Esisteva però un movimento storicamente accertato, e questa dimensione era la principale preoccupazione dei tribunali ecclesiastici, che comprendeva Gioacchino in senso diverso, per cui il verbo latino 'evacuare', che possiamo rendere con l'italiano 'evacuare', significava sopprimere: non era l'intenzione di Gioacchino, ma così era compreso. E da questo fatto prendevano le distanze i giudici, senza troppe sottigliezze ermeneutiche tese a salvare Gioacchino dai suoi ferventi partigiani traditori del suo pensiero. Ai loro occhi di giudici restava un fatto pesante come un macigno, quello per cui «in Gioacchino è l'apocalittica che spiega tutto» (ivi, p. 130): è la potenzialità deviante della *similitudo* (tra creature e Creatore, che riconduce la dimensione trinitaria alla figura di un trapezio isoscele), di questo metodo teologico che prospetta quello che si è voluto chiamare un pensare per figure, che sconcerta i suoi censori, come osserva Valeria De Fraja («*Arbitrantes nos unitatem scindere*». *La Confessio fidei di Gioacchino da Fiore e il dibattito*

trinitario in Curia (1180-1215), «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 114, 2012, pp. 1-46, qui p. 46).

Resta il fatto che se le metafore gioachimite per esprimere la Trinità sono infelici, in quanto metafore si potrebbe dire che siano solo infelici, non già negatrici della trinità; infatti, per negare la Trinità, si dovrebbero prendere quelle metafore per spiegazioni analitiche, cosa che Gioacchino non avrebbe mai ammesso, né ha mai voluto (almeno a me pare *prima facie*). Un conflitto di paradigmi di razionalità ed un caso di incommensurabilità linguistica, e non tanto una questione di genuina deviazione dal deposito della fede: questo mi appare il dibattito trinitario rispetto a Gioacchino, molto più significativo per la storia delle idee che non per la riflessione filosofica. Tre vasi d'oro sono tre ma sono anche lo stesso oro: sostituire ai vasi le persone divine ed all'oro l'essenza divina, una mossa che Gioacchino compie nel suo *Psalterium decem chordarum*, può essere una metafora bella o brutta, alla quale si può preferire quella di san Giuseppe da Cupertino di un mantello che ha tre parti perché piegato con due linee, ma è giocoforza riconoscere che ogni metafora esula da un approccio analitico al mistero trinitario. L'ontologia formale non tollera nessuna metafora, anche se forse le metafore possono convertire molto di più della più raffinata e asettica ontologia formale.

In questa prospettiva le pure opportune critiche di Manselli sull'uso da parte di Gioacchino del concetto di *appropriatio* (R. MANSELLI, *Accettazione e rifiuto della terza età*, poi in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 185-187) sono tanto più valide quanto disgiunte da ogni desiderio di tribunali della storia – oggi tanto imperanti nell'immaginario collettivo, specie in quello che si vuole assolutamente laico – ed invece congiunte ad un desiderio di tracciare un percorso dell'immaginario gioachimite nei secoli. Resta comunque importante sottolineare il carattere inusuale del trattamento trinitario di Gioacchino, come fa Manselli o come fa Burr parlando di Olivi esegeta apocalittico sulla scorta di Gioacchino: coloro che giudicarono Olivi lo fecero consapevoli dei pericoli che ai loro occhi si liberavano dall'esegesi oliviana. Erano agostiniani politici, credevano nella teologia politica che nasceva dalla penna di Eusebio di Cesarea e si consolidava nell'autorappresentazione politica di Carlo Magno, una teologia politica che concepiva la separazione tra Chiesa e Impero come un ruolo attivo della Chiesa, istituzione destinata a governare quanto a pregare. Quando si parla di Francesco come dell'angelo del sesto sigillo in un testo agiografico (la stessa *Legenda Maior* di san Bonaventura), l'intento devozionale è evidente per la stessa struttura retorica del testo, ma quando Olivi fa esegesi biblica esclude che le sue conclusioni siano prese in senso lato e evocativo (L. PARISOLI, *L'attesa escatologica in Pietro di Giovanni Olivi*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Messina*, a cura di C. Miceli, A. Passantino, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2009, pp. 249-260, in partic. p. 254, ispirato al fondamentale volume: D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of Apocalypse Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993). Non si tratta di erigersi a giudice della prassi migliore, bensì di sottolineare la fonte della eventuale problematicità di accettazione delle loro proposte da parte dei contemporanei. È vero che la sottolineatura della dimensione dell'economia delle persone divine rispetto ad una unità divina quasi-logica è stata operata con finalità di apologia dell'eterodossia da parte di Buoniauti (E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore. I tempi. La vita. Il messaggio*, Roma, Collezione meridionale, 1931; GIOACCHINO DA FIORE, *De articulis fidei*, a cura di E. Buoniauti, Roma, Tip. Del Senato 1936, pp. 4-8), ma resta il fatto che l'impressione è tutt'altro che campata in aria. Nel discorso di Gioacchino, esemplarmente *Tractatus super quatuor Evangelia*, si instaura un parallelo privilegiato tra la sua tripartizione in età e la struttura del vangelo di Luca, all'età del Padre corrisponde l'Antica alleanza, all'età del Figlio il tempo di Gesù (tempo di attesa e rappresentazione anticipatrice), all'età dello Spirito santo il tempo della Chiesa (R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, Librairie Lecoffre, 1957, pp. 32-34): i personaggi pre-evangelici, siano essi Simeone o Giovanni Battista, occupano la scena dell'ermeneutica gioachimiana più della stessa passione di Cristo, od almeno questa è l'impressione netta di chi parte dal presupposto del cristocentrismo che san Bonaventura fisserà nella sua dimensione più forte un paio di generazioni dopo la morte di Gioacchino. Almeno Manselli caratterizza così l'innovazione semantica apportata da Gioacchino nel discorso cristiano: «l'affermazione chiara e precisa dell'esistenza di due &lsq uo;kairòi', di due momenti critici della storia provvidenziale, e la collocazione di una terza età che da un secondo 'kairòs' è iniziata e che viene a fraporsi prima della fine dei tempi e della seconda venuta del Cristo. Mentre, infatti, Cristo era, nella

concezione provvidenziale della tradizione, l'unico centro della storia, e la sua venuta era l'unico punto critico, in Gioacchino va posto, accanto a Cristo, lo Spirito Santo e accanto all'unico e solo 'kairòs', l'altro, rappresentato dall'avvento dello Spirito» (R. MANSELLI, *Accettazione e rifiuto della terza età*, poi in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, p. 188). Si tratta dell'intuizione di una «storicità dell'universo, come storicità totale dal principio alla fine escatologica»: Manselli ci può aiutare a comprendere che l'escatologia gioachimita è tratteggiata come completamente immersa nella cultura monastica, di cui si rifiutano i collegamenti più distorti con il mondo feudale (R. MANSELLI, *Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)*, poi in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, p. 687). Se Gioacchino riprende la "tés soterías" di Eusebio di Cesarea, uno dei padri della teologia politica cattolica (J.P. MARTÍN, *El cristiano y la espada. Varaciones hermenéuticas en los primeros siglos*, «Revista Bíblica», 49, 1987, 17-52, pp. 38-42), certo Gioacchino è uno dei primi a dubitare della stessa possibilità di ogni teologia politica cattolica. Non deve sorprenderci, dunque, se sia infine proprio il terreno della teologia politica che determina la rovina medievale di Gioacchino e la sua rivalutazione diffusa post-Vaticano II: se questa osservazione è corretta, le erudite analisi di Antonio Staglianò, attuale vescovo di Noto, possono anche essere condivise nel loro sforzo estremo di salvare completamente l'ortodossia di Gioacchino⁶ – strategia che non deve mai implicare una ridefinizione del deposito della fede attraverso Gioacchino –, tuttavia mostrano al tempo stesso che questi argomenti gioachimiti non sono quelli percepiti dai suoi contemporanei od immediati partigiani. E non dovremmo neppure dimenticare che in un mondo dove l'ortodossia, come assenza di eresia, è concepita in termini normativi – siamo nell'epoca del trionfo del diritto canonico, Gioacchino pare concepire la stessa nozione di ortodossia in termini spirituali e non-normativi, collocandosi in un contesto culturale altro rispetto a quello dei suoi interlocutori avversari medievali⁷.

Mi pare sensibile sottolineare un passo del *Adversus Iudeos* in cui Gioacchino constata delle contraddizioni nel testo biblico, in particolare si tratta del *Salmo* 121,4 e del *Salmo* 44,24, di una comparazione tra *Isaia* 40,28 con lo stesso *Isaia* 1,14, ma anche *Geremia* 3,65 e *Malachia* 2,17, e dopo tale constatazione pone la questione nei termini del principio di bivalenza – o è vero che A oppure è vero che non-A – e scioglie la contraddizione rinviando al significato spirituale, che si pone come primario nel risolvere le contraddizioni apparenti rispetto a eventuali tecniche semantiche classiche⁸, a partire da quelle aristoteliche – la clausola dello stesso significato di A e dello stesso tempo in cui si afferma e nega A.

Il Gioacchino di Staglianò è materia di discussione teologica delle idee, ma mi pare non ve ne sia traccia sensibile in quel percorso storico che deve essere colto dallo storico delle idee: i gioachimiti storici non hanno colto il Gioacchino di Staglianò, e sono i gioachimiti ad avere impresso il loro marchio nella storia del pensiero occidentale, operando un fraintendimento culturale che è stato identificato da Robert Lerner in una fonte cristiano-orientale del pensiero di Gioacchino, il chiliasmo, ossia l'attesa di un miglioramento radicale di origine divina della condizione terrena dell'uomo prima del giudizio finale (R.E. LERNER, *La via al chiliasmo di Gioacchino da Fiore*, in *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, a cura di R.E. Lerner, Roma, Viella, 1995, pp. 97-116; Id., *Refrigerio dei santi: il tempo dopo l'Anticristo come tappa del progresso terreno nel pensiero medievale*, in *Refrigerio dei santi*, 19-66, pp. 20-21; Id., *Anticristi e Anticristo in Gioacchino da Fiore*, in *Refrigerio dei santi*, pp. 117-135). Lerner insiste sulle fonti cristiano-orientali del pensiero di Gioacchino e ne mostra l'eccentricità rispetto alla tradizione latina, in cui il chiliasmo delle origini viene progressivamente anestetizzato (Si veda sulla genesi della nozione di terra santa: R.L. WIKEN, *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, «Harvard Theological Review», 79, 1986, pp. 298-307), che coincide però con un Gioacchino ben meno eccentrico rispetto a quella greca. Il chiliasmo, per parlare in termini espliciti, può essere altrimenti detto il ritorno di un'età aurea qui-ed-ora. Gioacchino rompeva così con la tradizione esegetica latina⁹ e considerava come un periodo storico identificabile e descrivibile quel periodo menzionato nell'*Apocalisse* che separa la fine dei disastri procurati dall'Anticristo dalla gloria finale del mondo: cessando di essere uno spazio più logico e semantico che non storico, esso poteva essere riempito di contenuti fattuali e descrittivi del presente ed aprirsi sempre più ad essere un'età trinitaria – quella dello Spirito santo –, aprendo contemporaneamente un enorme spazio per possibili movimenti ereticali di agitazione sociale. Non a caso il chiliasmo è stato oggetto delle attenzioni della

storiografia marxista, di cui mi limito a citare un saggio seminale di Ernst Werner (E. WERNER, *Popular Ideologies in Late Mediaeval Europe: Taborite Chiliasm and Its Antecedent*, «Comparative Studies in Society and History», 2, 1960, pp. 344-363), in cui la dimensione politica del chiliasmo è colta in tutta la sua ricchezza e proiettata nella sua dimensione propulsiva: Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi vi figurano come le fonti intellettuali del movimento taborita del XV secolo, insieme al movimento del libero spirito per cui si ricorre ad Alvaro Pelagio per qualificarne la natura di movimento caratterizzato dalle classi inferiori della società.

Questo impegno di azione politica fu recepito da molti eredi prossimi di Gioacchino, e grazie al trapianto di un'idea meramente spirituale, tesa ad identificare un momento chiliastico di respiro, dopo angosce orribili prima della beatitudine eterna, in un terreno pragmatico e sociale si aprono gli spazi dell'icona gioachimita come terreno fertile per movimenti sociali gnosticeggianti. Pur con tutta la sua simpatia per l'analisi gioachimita, Henry Mottu conclude la sua importante opera, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore* (cit., p. 291), con parole che sono sostanzialmente un giudizio di eterodossia rispetto al cristianesimo¹⁰, pensato come "cristo-centrico" così come si configura in maniera speciale almeno a partire da san Bonaventura¹¹, o almeno io ve lo leggo apertamente: «risolvere il problema di questo rapporto tra Cristo e lo Spirito, la Parola salvatrice e la manifestazione del Regno, la giustificazione mediante la sola grazia e la ricerca della giustizia, significherebbe probabilmente trovare la soluzione dell'enigma della teologia di Gioacchino; ma significherebbe pure uscire dalla nostra condizione di interpreti e togliere qualcosa allo strano fascino che la sua teologia non ha cessato di esercitare fino ad oggi». Come nota lo stesso Henry Mottu, in Gioacchino da Fiore troviamo esaltata l'umiltà di Cristo, in gran parte con accenti di comprensione monastica di questa virtù: quello che intende il nostro interprete è che non dobbiamo comprendere in Gioacchino l'umiltà nei termini analitici della futura Scolastica, che Gioacchino non amava sin dalla sua protostoria, ossia come sottodivisione della modestia che è inclusa nella temperanza (e nessun filosofo scolastico dissentirebbe).

Secondo il comune sentire semantico della letteratura monastica, a partire dalla Regola benedettina che recepisce esplicitamente Cassiano nelle sue *Institutiones* (4, 32-43), l'umiltà ha uno spettro semantico molto ampio, capace di includere una miriade di elementi della vita religiosa e non, sempre comunque un cammino ascetico, ma che proprio per questo ad una lettura analitica risulta una caratterizzazione semantica quantomeno vaga, al peggio ambigua. Più che una virtù analiticamente definibile, è il modo corretto in cui si devono istanziare nelle proprie vite tutte le virtù. Vi è però, prosegue Mottu, uno stridente silenzio sul trionfo della Croce, sulla morte che esalta Cristo perché avviene senza accettazione della violenza che lo ha stroncato, tanto che si può dire che l'umiltà di Cristo occupa lo spazio dell'intera cristologia di Gioacchino. Il fascino del discorso trinitario di Gioacchino si riversa tutto nella sua teoria stadiale della storia, secondo un disegno immutabile e lineare voluto dalla Provvidenza (che pare quasi limitare l'onnipotenza divina, e mi pare di potere dire che per Gioacchino l'idea stessa di Dio che cambia il passato non ha senso), senza le tensioni dialettiche che saranno di Hegel, quasi che il corso della storia risolvesse la tensione contraddittoria della Trinità che è quei-tre (e non già una qualunque terna) che sono uno.

2.

Le fonti più prossime al periodo in cui Gioacchino visse e che ci raccontano la sua vita sono state raccolte da Grundmann nella sua biografia dedicata all'abate fiorentino, e si riconducono all'opera del vescovo Luca di Cosenza (H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, Roma, Viella, 1997, pp. 191-197) e di un anonimo monaco a lui vicino (Id., *Gioacchino da Fiore*, pp. 183-190). Sono poi da considerare i lavori e le acquisizioni della Commissione storica istituita in vista della procedura per la canonizzazione di Gioacchino, nell'ambito dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano. Facciamo risalire al 1135 l'anno della nascita di Gioacchino, in base alla testimonianza di un abate cistercense, Adamo di Perseigne, che nel momento in cui lo incontrò a Roma in una data tra il 1195 ed il 1198 ebbe l'impressione di incontrare un uomo di circa sessant'anni: più certo è invece il fatto che nacque a Celico, e che, dopo avere studiato a partire dai sette anni la grammatica e le materie umanistiche, iniziò la sua vita da adulto attraverso un'esperienza notarile, un dato significativo se associamo la pratica notarile ai mestieri degli operatori giuridici e compariamo questo dato con la sostanziale

anomonia del suo discorso profetico e spirituale (P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, cit., pp. 30-32). Significativo come può essere l'analisi psicologica di un personaggio del passato, ossia meramente indiziaria e di fatto puramente astrazione ipotetica; in fondo, non si tratta altro che di un elemento significativo per una narrazione di filosofia della storia. Negli anni '60, e già nel corso degli anni '50, è a Palermo come funzionario amministrativo presso la corte normanna, presta servizio presso l'arcivescovo, sino a quando verso il 1168, certamente non prima del 1167, parte per i luoghi santi del Vicino Oriente, secondo itinerari che non sono ricostruibili a partire da una documentazione insufficiente (P. DALENA, *I viaggi di Gioacchino e dell'abate Matteo in Oriente e in Sicilia*, in *Gioachimismo e profetismo in Sicilia*, a cura di C.D. Fonseca, Roma, Viella, 2007, 29-39, pp. 30-31). La vita religiosa di Gioacchino coincide con l'abbandono della pratica notarile, e la sua scelta cadrà sulla vita eremitica, un'opzione tanto più disponibile quanto la geocultura della Calabria e del Meridione del XII secolo risentiva di influssi e presenze del cristianesimo orientale quanto certo non si poteva dire per le regioni settentrionali dell'Italia e dell'Europa (S. LUCA, *Note per la storia della cultura greca in Calabria*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 74, 2007, pp. 43-101; F. BURGARELLA, V. VON FALKENHAUSEN, S. TRAMONTANA, *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, in *Storia d'Italia*, III, Torino, Utet, 1994). Non a caso, al ritorno in Sicilia si insedia in un gruppo monastico sui costoni dell'Etna. Si era recato quindi in Terrasanta non prima dell'anno 1167, secondo i lavori della Commissione storica istituita dall'Arcidiocesi di Cosenza, commissione che ha operato tra il 2001 e il 2005 in vista del suo processo di canonizzazione. Per l'esatta cronologia siamo di fronte ad un puzzle costituito dalle indicazioni biografiche, in cui è necessario tentare di mettere ordine: un tempo si proponeva addirittura la data alternativa del 1148 per il suo abbandono della pratica di funzionario amministrativo, ipotesi che condurrebbe a pensare che dal 1148 al 1167 abbia praticato la vita eremitica per un tempo molto lungo, e praticamente nessuna esperienza come funzionario amministrativo e notaio, sino a quella data del 1171 in cui sappiamo che entrò a far parte del monastero benedettino di Santa Maria di Corazzo, prima visitato sulla strada per la sede episcopale di Catanzaro, poi, dopo essersi recato a Rende, sede della sua assunzione dell'abito monastico. In una ipotesi, assai verosimile, si tratta di non più di tre anni di vita eremitica, nell'altra ipotesi di almeno ventitre anni di vita eremitica: questo lungo periodo in realtà non collima con le indicazioni delle fonti dirette, e metterebbe in discussione il valore delle fonti stesse, cosa che non pare affatto verosimile, anzi. Ricapitolando, prima di integrare la vita monastica, e divenire certamente abate di Corazzo nel 1177, fece senza dubbio la sua brava esperienza eremitica in una regione, le pendici dell'Etna, con presenze basiliane sufficientemente attestate. La durata della sua presenza in Terrasanta non è sicuramente determinabile: il lasso di tempo di inizio della vita eremitica siciliana oscilla da dopo il 1168 sino verosimilmente all'esordio del nuovo decennio 1770, esperienza che proseguì recandosi a vivere in una grotta nei pressi di Cosenza, a Guarassano. Passa quindi un periodo nel monastero cistercense della Sambucina, e per un anno predica nella zona collinare di Rende. A Guarassano il racconto agiografico vuole che abbia incontrato il padre notaio e abbia rinunciato di fronte a lui a tutte le proprie ricchezze, un episodio che se da un lato sembra essere perfettamente coincidente con una figura retorica dell'agiografia dell'epoca (e che ritorna in narrazioni celebri come le agiografie di Francesco d'Assisi), d'altro lato collimerebbe con le tensioni che Gioacchino stesso esprime verso la propria famiglia in una sua opera – la *Concordia Novi ac veteris Testamenti* (V, 8) – e di cui ci racconta la biografia del vescovo Luca (traduzione italiana in: A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese*, cit., pp. 197-200).

Tra i confratelli di san Francesco d'Assisi si troveranno certo molti gioachimiti: Manselli però osserva che il francescanesimo si presenta come movimento di forte critica dello stato esistente della Chiesa cattolica prima di ogni influenza gioachimita, come mostra l'atteggiamento di sant'Antonio da Padova. Tuttavia, la presenza di un'anima "condescensiva" nell'applicazione della Regola minoritica produce un rigetto dell'innesto del gioachimismo nel tessuto francescano (R. MANSELLI, *Accettazione e rifiuto della terza età*, poi in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, p. 189-190). Resta il fatto che a differenza di Francesco d'Assisi, Gioacchino rifiuta una collocazione nel nuovo mondo urbano non già francescanamente per continuare a vivere in quel mondo pur esonerandosi dalle sue regole, bensì per rientrare apparentemente nell'universo della tradizione monastica che era e resterà tanto più legato all'universo del mondo feudale, oramai avviato al tramonto nell'Europa tutta, per sopravvivere a lungo solo nelle sue periferie, tra cui il Meridione d'Italia. Gioacchino transita quindi per il clero secolare – lo abbiamo già visto ricevere gli ordini minori dal vescovo di

Catanzaro transitando al monastero di Corazzo –, si dà alla predicazione su quelle colline che danno sulla valle del Crati, magari proprio all'altezza del torrente Surdo. Questa predicazione è in qualche modo collegata al suo contatto con l'ambiente monastico dell'abbazia della Sambucina, ma la sua vita religiosa per ora si integra nella comunità benedettina di Santa Maria del Corazzo, dove diviene rapidamente priore e dove alla rinuncia dell'abate Colombano segue la sua elezione da parte dei monaci nel 1177: cercò di consolidare lo statuto dei possedimenti di questa abbazia, rivolgendosi al mondo cistercense, prima alla comunità della Sambucina, da lui già esperita nel passato, poi alla comunità laziale di Casamari, ma in entrambi i casi ottenne risposte negative, legate alla geopolitica di quei monasteri. Se dobbiamo prestare fede alle lamentele dei suoi compagni di comunità di Santa Maria del Corazzo, cui il Papa diede ascolto nel 1188 affiliando questa comunità all'Abbazia di Fossanova, una comunità cistercense collocata nell'attuale provincia di Latina, queste peregrinazioni di Gioacchino sembrano dirette più ad affrancarsi dai suoi doveri politici di abate che al rafforzamento del ruolo del monastero di Corazzo. Certo è che durante il suo soggiorno a Casamari, dove conobbe anche il suo biografo Luca Campano, poi vescovo di Cosenza, si consacrò alla sua opera di scrittore ed interprete delle Scritture, in cui poté immergersi totalmente con soddisfazione sua e dei suoi confratelli di Corazzo quando le loro strade si separarono appunto nel 1188, una volta che Gioacchino si ritira insieme ad alcuni discepoli a Pietralata, che preferisce chiamare Petra Olei, e la comunità ex-benedettina di Corazzo entra nella costellazione cistercense, come filiazione del già citato monastero di Fossanova.

La sua vocazione eremitica, che è in ultima analisi un rifiuto del mondo urbano associato al rifiuto anche del mondo feudale, lo conduce a cercare l'isolamento sull'altopiano silano, dove in una località ora indicata nella memoria storica come *Jure Vetere* (Per una mappa dei luoghi gioachimiani in Sila: G. BERTELLI, D. ROUBIS, F. SOGLIANI, *I siti fiorensi della Sila: la scoperta della prima fondazione monastica di Gioacchino da Fiore a Jure Vetere (S. Giovanni in Fiore)*, in *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, 119-145, p. 138) fonda appunto nell'autunno del 1188 l'abbazia fiorense, dove si insedierà l'anno successivo, più precisamente il protomonastero di Fiore Vetere, nucleo di riferimento geografico, almeno sino all'incendio che lo devasterà nel 1214, di quella che diverrà la località di San Giovanni in Fiore. Suggestivo è considerare che la parola 'fiore' venne individuata da Gioacchino credendo di tradurre dall'ebraico la parola Nazareth, con significati escatologici e geografici che sono l'ordito con cui è tessuta la trama cristiana del suo discorso, un ordito capace di evocare un cristianesimo simbolico e emblematico che male si adatta alla razionalità del diritto canonico o della teologia scolastica (per il punto 'etimologico': S.E. WESSLEY, *The Role of the Holy Land for the Early Followers of Joachim of Fiore*, in *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, ed. by R.N. Swanson, Rochester, Boydell Press, 2000, pp. 181-191, p. 185). In ogni caso, non prima del 1194 sarà chiarita la situazione feudale dei possedimenti dell'insediamento monastico di *Jure Vetere*, passato dalla forma originaria di eremiti isolati a quella di eremiti raggruppati in forma cenobitica (G. ANDENNA, *Il monachesimo fiorense ed il papato sino alla metà del Duecento*, in *L'esperienza monastica fiorense e la Puglia*, a cura di C.D. Fonseca, Roma, Viella, 2007, 29-60, pp. 31-32), ossia comunitaria, con il consueto intreccio di privilegi legati ai prodotti della terra, non prima cioè di un intervento esplicito di Enrico VI, dopo anni di confusione politica e giuridica. Le testimonianze esprimono una forma di vita religiosa gioachimita, che il successore di Gioacchino, l'abate Matteo, intende preservare e fare sviluppare, nella galassia della famiglia benedettina (V. DE FRAJA, *L'ordine fiorense dalla fondazione al 1266*, in *Atlante delle fondazioni fiorensi*, a cura di P. Lopetrone, I, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2006, pp. 201-282; V. DE FRAJA, *Atlante delle fondazioni fiorensi*, II, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006). Il destino dei monaci fiorensi venne separato dai pontefici da ogni eventuale rigore contro la dottrina trinitaria del loro fondatore, mostrando quindi l'assenza di ogni accanimento nella politica ecclesiastica contro l'istituzione fiorense, pure in presenza di un intervento censorio in materia di ortodossia dottrinale (G. ANDENNA, *Il monachesimo fiorense ed il papato sino alla metà del Duecento*, pp. 40-41). Ma il loro destino è pur sempre breve (M. SALERNO, "Fra cielo e terra". *Gioacchino e i Fiorensi tra vita religiosa e pratiche economiche*, in *Storia, religione e società tra Oriente e Occidente (sec. IX-XIX)*, a cura di A. Vaccaro, Lecce, ARGO, 2013, pp. 113-135): forse più che le fratture interne, in piena evoluzione e consolidamento a partire dai primi anni della seconda metà del XIII secolo, sarà forse la loro eccentricità rispetto al modello dominante ecclesiologico latino a condannarli alla marginalità, esemplificata nella loro scelta tra eremo e cenobio in stridente contrasto rispetto al modello dilagante urbano degli Ordini mendicanti.

È comunque negli ultimi anni della di vita di Gioacchino che la vocazione alla scrittura, coltivata anche grazie alle concessioni pontificie che lo esoneravano dal carico consueto di preoccupazioni amministrative di un abate, si traduce nella sua opera esegetica e teologica, ma che non potremmo certo definire filosofica in senso stretto. Ed è negli ultimi anni della sua vita, se non in quelli immediatamente successivi, che si consolida la raccolta di figure del *Liber figurarum*, in cui le didascalie possono per alcuni essere soppiantate dalle figure stesse¹².

Occorre, per evitare ogni fraintendimento ed equivoco, chiedersi perché il ricorso sistematico al simbolico, al 'pensare per figure', come lo si è voluto chiamare, da parte di Gioacchino possa avergli procurato un posto disagiata nella cultura medievale dominante. La chiave di volta per comprendere il luogo del simbolo nella cultura medievale dominante sono i *Libri carolini*, che disponiamo in una edizione critica recente¹³: di fronte ad una più che esitante traduzione latina di un passo del Secondo concilio niceno del 787, traduzione che suggeriva la liceità dell'adorazione dell'immagine, superando la venerazione ad esse dovuta e allargando l'esclusiva adorazione dovuta a Dio, Carlo Magno assume in pieno la sua funzione di campione della teologia politica ed affida ad un membro della sua *curia*, Teodolfo di Orleans, di smentire quel proposito ritenuto deviante. Ecco che nel 793 sono composti i *Libri carolini*, che fissano una volta per tutte nel mondo latino cristiano – all'interno della teologia politica dominante – lo statuto dell'immagine, che non è mai oggetto di adorazione, bensì di venerazione, e che deve essere accompagnata dalle opportune strutture ermeneutiche per garantirne l'ortodossia. Maria Bettetini ha fornito un contributo estremamente utile per chi voglia accedere a questa fonte capitale per la geocultura latina medievale del sacro, un contributo che oppone la 'silenziosa decorazione' alla 'fonte dello spirito' (M. BETTETINI, *Lo statuto dell'immagine, silenziosa decorazione o fonte dello spirito. Percorsi dall'epoca carolingia a Gioacchino*, in *Pensare per figure*, pp. 9-31): l'immagine contiene un surplus di significato irriducibile alle operazioni linguistiche che si possono condurre intorno ad essa, ossia l'immagine è una silenziosa decorazione, quindi incapace di dire qualcosa, quando non sia associata alle opportune didascalie (*tituli*)¹⁴ e ad una impalcatura ermeneutica, oppure l'immagine contiene questo surplus di significato e si rivela così una fonte, di fatto gerarchicamente sovraordinata al linguaggio, dello Spirito santo (C. CHAZELLE, *Not in Painting But in Writing: Augustine and the Supremacy of the World in the Libri Carolini*, in *Reading and Wisdom: The De doctrina christiana of Augustine in the Middle Ages*, ed. by E. D. English, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 1-22)? Mentre la risposta di Gioacchino mostra numerosi spunti in questa seconda direzione, e certo alcuni suoi interpreti nei secoli hanno voluto vedere nelle immagini – grafiche e/o linguistiche – che ci offre un eccesso di significato rispetto al linguaggio stesso, ed anche se è sempre possibile leggerlo in direzione alternativa perché nel senso della silenziosa immagine, la risposta dei *Libri carolini* è perentoria, così come è perentoria la messa al servizio della civiltà dell'interpretazione che Carlo Magno opera con la sua teologia politica. Considerata chiusa la fase della Rivelazione, considerato determinato dalla Tradizione – riconosciuta dalla Sede apostolica – il patrimonio della fede, Carlo Magno si considera uno dei termini dello schema ternario, che coinvolge papa, imperatore e Dio, in cui il Terzo divino investe il potere imperiale come legittimo grazie al ruolo di mediatore del pontefice romano: il primato della parola è sancito sull'immagine, per il semplice fatto che oggetto di interpretazione, l'arte in cui eccelse la civiltà romana grazie al monumento giuridico che seppe produrre, è il linguaggio, e non già uno stato di cose. Se è vero che Giovanni Scoto Eriugena, sulla falsariga del neo-platonismo, toglie l'uso della parola 'simbolo' dalla sola espressione *symbolum fidei* – il deposito della fede – per estenderlo a tutte una serie di espressioni semantiche che stiracchiano le ordinarie operazioni linguistiche di significanza¹⁵, è altrettanto vero che non esce dal paradigma tracciato dai *Libri carolini*, che condannano piuttosto ogni approccio gnosticizzante all'immagine che ne voglia fare una pietra miliare di un percorso iniziatico. Non mi situo sulla stessa falsariga dell'analisi di Maria Bettetini, anche ciò che ella afferma non è scorretto: dopo i *Libri carolini*, «le immagini non potevano più essere buone o cattive, ma diventavano solo utili o inutili e, soprattutto, belle o brutte. Così come la cultura occidentale le ha poi considerate nei tredici secoli successivi» (M. BETTETINI, *Lo statuto dell'immagine, silenziosa decorazione o fonte dello spirito*, cit., p. 11). Forse farei meglio a dire che non avrei scritto quest'ultima frase nello stesso modo, poiché Bettetini dice chiaramente quello che per me è il fulcro dei *Libri carolini*: ciò che li sostiene è «l'esegesi delle Scritture come unica fonte di verità» (ivi, p. 13), tesi fondamentale del *De doctrina christiana* agostiniano. Prima della

secolarizzazione moderna, finché l'identità dogmatica cristiana era percepita in modo sensibile, così come lo era quella musulmana nei territori islamici, o quella ebraica nelle comunità giudaiche, le immagini erano soprattutto percepite come segni non-linguistici, da cui l'interesse di Scoto Eriugena per una loro tassografia, incapaci di analisi ermeneutica senza l'ausilio di una struttura linguistica associata.

Questo era il luogo coerente delle immagini in una civiltà dell'interpretazione, fondata su due corpi testuali, quello giuridico e quello religioso. In assenza di tale struttura, le immagini sono oggetto di commento e di uso, belle o brutte, utili e inutili: l'autonomia dell'arte è l'esito del rifiuto di operazioni semantiche di tipo esoterico o iniziatico, ma si associa anche alla rimozione della valenza inconscia del simbolo e dell'emblema, e questa valenza ritornerà a fare sentire la sua voce silente, lasciando sempre aperta, a dispetto di ogni intenzione, la porta a strategie alternative di tipo esoterico o iniziatico. In fondo è l'interazione tra diritto romano e religione cristiana che ha evitato sia il rifiuto, sia l'esaltazione delle immagini: è tutt'altro che un caso il fatto che nel contesto musulmano l'immagine sia solo geometrica nei luoghi di culto, e che la tradizione giudaica arrivi a non volere neppure pronunciare il nome del Dio unico, od ancora che il protestantesimo abbia impoverito drasticamente le decorazioni dei luoghi di culto. Le prime due tradizioni sono sempre rimaste impermeabili all'eredità giuridica romanistica, la terza è un cristianesimo che nasce dall'atto di Lutero di bruciare in piazza la *Summa angelica*, testo di riflessione filosofica sulle basi del diritto canonico, ossia l'evacuazione dell'eredità romanistica dal corpo cattolico, rinnegano il percorso che da Eusebio di Cesarea passa per papa Gelasio I ed arriva a Carlo Magno.

Se ora pensiamo ai disegni gioachimiani che tratteggiano diverse concezioni della Trinità (E. HONÉE, *Symbolik und Kontext von Joachim von Fiore "antilombardischen Figuren: Zur Interpretation von Tafel XXVI in der Faksimile-Ausgabe des Liber Figurarum*, in *Pensare per figure*, pp. 137-157; J. DEVRIENDT, *Du triangle au Psalterion: l'apport de Joachim de Flore à l'une des représentations majeures de la Trinité*, in *Pensare per figure*, pp. 187-202), e li pensiamo al di là di una mera funzione euristica, allora diventa chiaro che Gioacchino è uscito dalla teologia politica latina dominante, per la quale «un affresco di Cristo in croce ricorderà l'evento storico della morte di Cristo, senza nulla aggiungere riguardo alla persona e alle due nature» (M. BETTETINI, *Lo statuto dell'immagine, silenziosa decorazione o fonte dello spirito*, p. 15). Questa fuoriuscita dalla teologia politica latina carolingia non è sinonimo di esoterismo, se pensiamo al fatto che nel cristianesimo bizantino le icone si scrivono, un modo di esprimersi che non è solo proprio del discorso colto, quanto della lingua ordinaria della fede cristiana orientale. Questo modo di esprimersi non implica nessun esoterismo e nessuna tendenza iniziatica, anche se esclude la teologia politica carolingia: se pensiamo l'ermeneutica del testo gioachimiano in questa chiave, lo possiamo pensare altro dalla cultura cristiana latina dominante solo in quanto appartenente al discorso di un'altra geocultura cristiana, e non per altro. Resta il fatto che nella cultura latino l'espressione 'pensare per figure' è forse la cifra del fascino esercitato da Gioacchino da Fiore senza alcuna evocazione bizantineggiante, un fascino sulle cui derive sempre in agguato ha giustamente ammonito il cardinale de Lubac¹⁶: tuttavia, se ci situiamo sulla falsariga dei *Libri carolini*, non possiamo che ripetere il giudizio di un interprete recente su di questo libro che "is not only a treatise on images, it is also a spiritual declaration of war from Charlemagne against the Byzantines, where the liberal arts play a considerable role" (Å. OMMUNDSEN, *The Liberal Arts and the Polemic Strategy of Opus Caroli Regis contra Synidum (Libri Carolini)*, «Symbolae Osloenses», 77, 2002, 175-200, p. 197). È certo qui la cifra dell'incompatibilità di Gioacchino stesso con la civiltà latina dell'interpretazione, i cui due monumenti sono le glosse al corpo giuridico, sia esso canonico oppure romanistico, e le glosse alla Vulgata, il Testo sacro del cattolicesimo. Non si tratta di evocare per l'ennesima volta vicende processuali, quanto di prendere atto della refrattarietà del mondo latino cristiano al "pensare per figure", ma non all'importanza della figura, che non è solo immagine anche alla portata degli analfabeti, ma è anche simbolo ed emblema della psicologia profonda dell'uomo, una dimensione che è stata scoperta dalla psicoanalisi nel contesto di una cultura novecentesca più che secolarizzata, ma che i Padri della chiesa, latini o greci che fossero, avevano già maneggiato in lungo ed in largo per una semplice ragione: il loro scopo principale non era costruire un discorso razionalizzato sul cristianesimo, bensì quello di costruire un discorso devozionale persuasivo, dato che volevano evangelizzare i loro interlocutori, convertirli alla fede cristiana. Tante volte ci imbattiamo in lunghe accumulazioni di percorsi

per cui un simbolo cristiano è stato ripreso e/o copiato da un uso religioso pre-esistente. Il punto è che non c'è discorso devozionale di sorta senza simboli ed emblemi, e questi due elementi non sono pertinenza di un culto o di una rivelazione, essi sono espressione delle invarianti umane, o se si preferisce dell'inconscio, o come altro lo si voglia chiamare; anche se poi quei simboli ed emblemi nella tradizione cattolica latina non sono ritenuti capaci di significare senza l'ausilio del Testo sacro, ed anche se poi la Scolastica coltiverà il razionalismo sino a poter pensare di fare a meno di simboli che non fossero del tutto riducibili ad una formulazione linguistica¹⁷. Forse un'esasperazione di un rigoroso approccio filosofico analitico, forse anche un mutamento di prospettiva rispetto alla Patristica: lo scopo della Scolastica non è evangelizzare, bensì è mostrare a chi già crede (e quindi poter dare per scontati simboli ed emblemi) che ciò in cui crede è razionale – comunque, non si può negare la tendenza a mettere almeno tra parentesi l'Enigma nel culmine del razionalismo ermeneutico della filosofia cristiana insegnata nelle università tra XIII e XIV secolo¹⁸.

Che cosa stonava nelle analisi trinitarie gioachimite agli orecchi di un esponente della cultura dominante latina nel XIII secolo? Forse qualcosa che risuonava già nelle pagine di Ruperto di Deuz, autore di un *De sancta trinitate et operibus eius* (RUPERTO DI DEUZ, *De sancta trinitate et operibus eius*, edidit H. Haacke, Turnholt, Brepols, 1971-1972, PL 167, CCCM, 21-22-23-24) databile al periodo 1112-1116, in cui la Trinità diviene l'articolazione di una serie di simboli che sovrintendono alla scansione della storia. Ed ancora di più nelle brevi pagine del trattatello *Summa gloria* del monaco benedettino di Autun (ONORIO DI AUTUN, *Summa gloria de apostolico et augusto*, in *Patrologia Latina*, 172, col. 1257-1270), in cui la scansione temporale riceve una precisa identificazione tra storia ed escatologia, con cinque età che vanno dagli Apostoli all'Anticristo, e la quarta età, quella degli ordini monastici si identifica con i primi decenni del XII secolo di Onorio. Oppure ancora la prima parte dell'*Antikeimenon* di Anselmo di Havelberg, conosciuta sotto il titolo *De una forma credendi* e databile al 1135¹⁹, in cui la varietà delle forme di vita religiose, analizzate nel quadro della divisione tra cristianesimo latino e cristianesimo greco, è pensato come strumento di ringiovanimento della Chiesa, e Voegelin vi vede una capitolazione del pessimismo agostiniano (ossia dell'agostinismo politico segnato dal peccato originale) in favore di un ottimismo del progresso²⁰. Non ci è dato sapere se queste fossero le letture di Gioacchino, e un'analisi del patrimonio librario dei luoghi dove transitò non sembra proprio confermarlo se non dopo il crinale del 1280 (anche se poi non conferma alcuna linea concettuale semanticamente determinata) (V. DE FRAJA, *Le prime fonti di Gioacchino da Fiore. Libri e intellettuali nel Regno di Sicilia*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 116, 2014, pp. 93-129), ma sono quei testi che promanano la stessa pericolosa vertigine di certi passaggi gioachimiani. Lo abbiamo già detto, lasciamo perdere la ricognizione delle analisi presunte o reali che promanano dai tribunali dell'epoca: i giudici medievali che si interrogano sulla conformità di un autore al deposito della fede, non fanno tanto opera di intellettualismo teologico, quanto opera di normatività sociale. Resta il fatto che collidere alla fine del XII secolo con l'approccio di Pietro Lombardo significa collidere con la massima espressione della filosofia cristiana del Medioevo, l'incipiente Scolastica. La Trinità, con la sua formidabile sfida al principio di contraddizione, si erige in terreno privilegiato per chi voglia dire l'indicibile: ogni ermeneutica trinitaria oscilla fra il rispetto linguistico del divieto di contraddizione e la banalizzazione della Trinità stessa – «in un senso sono tre, in un altro uno» –, da un lato, e dall'altro il superamento della contraddizione per parlarne solo in termini simbolici, usando un linguaggio che non è più il linguaggio²¹. La Scolastica scelse di praticare la prima strategia: non-banalizzazione del dogma trinitario e razionalizzazione attraverso l'ermeneutica del linguaggio. Il 'pensare per figure' si colloca sulla riva opposta, ed affida all'emblema la custodia del significato trinitario: l'emblema però non ammette una normalizzazione delle interpretazioni che lo riguardano, poiché esprime l'indicibile e l'indicibile non è normalizzabile. Se Pierre Legendre ha caratterizzato il periodo scolastico nel tentativo di suscitare l'amore verso i censori, i custodi dell'architettura dogmatica della società²², diviene chiaro come porre l'emblema al centro del deposito della fede sia una minaccia terribile all'esistenza stessa del discorso colto religioso. La teologia politica carolingia non può fare a meno dei simboli, ma non si può disegnare la Trinità e pretendere che questo simbolo così vergato sia la verità della Trinità; se le figure di Gioacchino avessero solo valore euristico, ossia «questo disegno rappresenta la mia spiegazione della Trinità e quest'altro disegno rappresenta la tua, che non mi piace», avremmo solo un Gioacchino in rotta di collisione

con le coordinate della filosofia cristiana dominante. Ma se avessero ragione quegli interpreti che vedono in quelle figure la verità stessa della Trinità, ossia figure che sono emblemi e simboli, come da noi definiti, con pretesa di discriminare il vero dal falso, allora Gioacchino sarebbe in rotta di collisione non solo con la Scolastica, bensì con la stessa geo-cultura cristiana dell'Occidente latino. Così lo inquadra Voegelin, in rottura con la filosofia della storia agostiniana, facendolo propugnatore del simbolo del Terzo Regno, età del compimento, del simbolo del leader, il *dux* che trascina nell'età del compimento e sostituisce la figura di Cristo (E. VOEGELIN, *History of Political Ideas. II The Middle Ages to Aquinas*, p. 132), del simbolo del profeta, del simbolo della comunità di persone spiritualmente autonome (ID., *Science, Politics, and Gnosticism, II Ersatz Religion*, in *Modernity without Restraint*, pp. 304-308). Può essere un eccellente motivo per amarlo oppure per detestarlo, e la sua propensione per lo stile eremitico è indicativo del luogo da lui occupato nel flusso della cultura latina dominante della sua epoca e di quelle successive.

La scelta eremitica di Gioacchino è ribadita dal suo rifiuto di associare la sua comunità a un qualche monastero da rivitalizzare, come gli proponevano le istituzioni politiche dell'epoca: egli preferisce dare vita ad una nuova comunità, distinta simbolicamente dalle comunità religiose già esistenti, non disdegnando di entrare in conflitti di matrice giuridico-feudale sull'uso delle terre con altre comunità religiose, conflitti normativi che dissimulavano anche conflitti culturali e di sensibilità religiosa. Fu papa Celestino III ad approvare l'istituzione di una nuova comunità monastica, la Congregazione fiorense, nell'agosto del 1196, una comunità spinta dallo specifico afflato escatologico del suo fondatore che la diresse sino all'anno della sua morte, il 30 marzo 1202, in località San Martino di Canale presso Pietrafitta, comunità che sotto il suo successore Matteo conobbe una proliferazione di possedimenti nell'Italia meridionale ed in altre parti d'Europa che sembrano indicare una normalizzazione rispetto alla tensione eremitica di Gioacchino, tanto che nel 1570 la congregazione perse anche formalmente ogni autonomia per riconfluire nella galassia cistercense da cui il fondatore aveva voluto differenziarla, secondo un progetto che è stato qualificato di moltiplicazione dei carismi e che sembra essere stato abbandonato quasi subito dopo la sua morte (V. DE FRAJA, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorense*, Roma, Viella, 2006, cap. IV): Russo racconta con enfasi come il nostro abate del monastero divenuto cistercense di Corazzo insieme al suo confratello Raniero da Ponza nel 1189 si rifugiò prima a Petralata, poi in Sila, ad Albaneto sulla confluenza del fiume Albo con il fiume Neto, da cui poi l'Archicenobio a S. Giovanni in Fiore. A dispetto della preferenza di papa Innocenzo III verso i Fiorentini nelle dispute normative che li opponevano contro comunità Basiliense e Cistercensi, resta il fatto che l'Ordine fu sempre osteggiato dalle realtà locali, come si esprime un interprete "in quel fervore di rinascita basiliana che, trascorsi i primi eccessi di latinizzazione, seguirono immediatamente alla conquista normanna", sino alla sua scomparsa di fatto due secoli dopo che precede quella giuridica²³.

3.

Che cosa accadde in Terrasanta a Gioacchino, che cosa accadde sul monte Tabor? Nel resoconto che si è voluto immaginare di questa esperienza, cronologicamente avvenuta o meno poco rileva, si gioca molto a livello simbolico dell'interpretazione che si voglia annettere al suo pensiero, un pensiero che alcuni apologeti contemporanei dell'abate si trovano a voler contestualizzare rigidamente nella sua epoca, per evitare di dare corpo a quella genealogia filosofica che il cardinale Henri de Lubac ha tracciato da Gioacchino alle utopie politiche ottocentesche (H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, 1981). Sono emblematiche le parole di Fabio Troncarelli, che difende Gioacchino dal rimprovero di avere "generato Hegel o Marx", un'osservazione del tutto pregnante, e che sfonda una porta aperta, dato che una genealogia di pensiero non è una genealogia generazionale; meno convincente è affermare che de Lubac sia fuori bersaglio quando attribuisce a Gioacchino un ruolo di capostipite in una linea di pensiero, che non è una dottrina, bensì una famiglia di dottrine (rinvio al volume di C. O' Regan di cui si può scorrere l'indice dei nomi per l'icona gioachimita: *Gnostic Return in Modernity*, Albany, State university of New York Press, 2001), con l'argomento per cui ogni pensatore è un capostipite (F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore*, pp. 57-58), un argomento che taglia le gambe ad ogni tentativo di storia delle idee non-atomistico. L'idea che lo scritto trinitario anti-lombardiano sia l'espressione di una riflessione teologica immatura è difesa da Manselli, «una più precisa sensibilità teologica [...] avrebbe dovuto far notare come Gioacchino rimanga sempre al limite, del

resto difficile a precisarsi, fra ortodossia ed eterodossia» (R. MANSELLI, *Rassegna di studi gioachimiti*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 28, 1959, pp. 117-123, poi raccolto in R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., pp. 19-20). Il resoconto che ci viene dato della sua esperienza sul monte Tabor è importante perché ci permette di comprendere se Gioacchino sia assimilato dal narratore a quelli che nel XVII secolo saranno chiamati “illuminati”: ancora di più che ad analisi di contestualizzazione storica di un determinato pensatore, mi piace rimandare all’analisi della percezione simpatetica che si produce dell’idea di illuminati, dato che questo livello è quello pertinente per comprendere l’icona gioachimita attraverso i secoli (P.-A. TAGUIEFF, *La foire aux Illuminés. Esotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une nuits, 2005, pp. 109-186). La particolarità di un “illuminato” sta nel fatto di avere ricevuto in un tempo cronologicamente ristretto – una notte, pochi istanti in una certa notte – una rivelazione privata da parte di Dio che gli permette poi di ricomprendere le sacre scritture senza avere ricorso ad alcuna mediazione, né normativa, né epistemologica. Bohme – dalla prolissità ‘tsunamica’²⁴ – oppure Swedenborg – al di là della notorietà che Kant conferisce a Swedenborg analizzando i suoi sogni di visionario, può essere interessante vedere quella specie di catechismo di un cristianesimo non-trinitario, e molto altro, che ci ha offerto (J. WILLIAMS-HOGAN, *Swedenborg e le Chiese swedenborgiane*, Torino, Elledici, 2004. La traduzione inglese del suo ‘catechismo’ è: E. SWEDENBORG, *The True Christian Religion, Containing the Universal Theology of the New Church, foretold by the Lord in Daniel VII. 13, 14; and in Revelation XXI. 1, 2*, Philadelphia, American Swedenborg printing and publishing society, 1887. L’originale latino suona: ID., *Vera Christiana religio, continens universam theologiam Novae Ecclesiae a Domino apud Danielem cap. VII: 13-14, et in Apocalypsi cap. XXI: 1, 2 praedicatae*, Amsterdam, 1771) – sono dei classici esempi di illuminati, campioni del pensiero esoterico e di una rilettura del cristianesimo che non è né cattolica, né protestante (A. DONINELLI, *In attesa della ‘Terza Età dello Spirito’. Confluenza di temi gioachimiti e tradizione islamica tramite Jakob Böhme nel millenarismo esoterico tra ‘800 e ‘900*, «Florensia», 18-19, 2004-2005, pp. 59-67; H. CORBIN, “Mundus imaginalis”, e “Herméneutique spirituelle comparée”, in *Face de Dieu, face de l’homme*, a cura di H. Corbin, Paris, Flammarion, 1983). Chi ci racconta la vita di Gioacchino, nei vari secoli che seguono la sua morte, ci parla di un contatto con Dio sul Monte Tabor, ma ci parla anche di successive illuminazioni e visioni che costellano la sua vita: se la retorica del narratore pone sullo stesso livello le varie visioni, siamo di fronte al resoconto di un’esperienza mistica non dissimile da tante che vengono narrate nell’agiografia medievale; al contrario, se la retorica del narratore insiste sulla preminenza di una visione che può essere detta non solo una illuminazione, bensì l’Illuminazione, allora siamo di fronte ad una occorrenza del paradigma degli illuminati seicenteschi. Con questo linguaggio simbolico, che non è una dottrina particolare, bensì una cornice di possibili dottrine, si gioca l’appartenenza di Gioacchino al cristianesimo essoterico, con le sfumature sue proprie che lo differenziano da altri pensatori cattolici oppure protestanti, oppure la sua appartenenza al cristianesimo esoterico, quello che Voegelin per il Medioevo (ed oltre) chiama lo gnosticismo politico, all’interno di una visione della storia che rifiuta l’immanenza a favore della trascendenza del Dio trinitario²⁵. E tutto questo senza cedere alle troppe ovvie suggestioni di vedere nelle profezie gioachimitiche un impulso alla devozione popolare, come avrebbe voluto Tondelli per il movimento dei flagellanti del 1260, tesi ricondotta nella sua dimensione meramente suggestiva da Manselli (R. MANSELLI, *L’anno 1260 fu anno gioachimitico?*, raccolto in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 34-35), che peraltro rifugge dall’idea che la Terza Età dello Spirito sia una nuova Rivelazione, tesi fatta propria in senso apologetico dal modernismo cattolico, quanto piuttosto l’età del trionfo del monachesimo rinnovato (ID., *L’attesa dell’età nuova ed il gioachimismo*, poi raccolto in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 38-40).

Tutto mi pare si giochi intorno a questa dimensione dell’Illuminazione o delle illuminazioni, anche il rifiuto appassionato del dantista Michele Barbi di vedere in Dante influenze gioachimitiche²⁶, di quella drammatizzazione oliviana tra la vera *Ecclesia spiritualis*, anomica, e la secolare *Ecclesia carnalis*, normativista e calata nel mondo (R. MANSELLI, *Firenze nel Trecento: Santa Croce e la cultura francescana*, «Clio», 9, 1973, pp. 325-342, poi in R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, pp. 257-273, 261). Voegelin dice a mio parere con equilibrio che le visioni dantesche di *Purgatorio*, 29-33, sono toccate dalla tesi gioachimita della distinzione tra chiesa feudale corrotta e chiesa spirituale povera; dall’altra tesi gioachimita per cui il periodo di ingiustizia avrà come seguito una chiesa purificata e la venuta di un salvatore;

ma al tempo stesso il contesto politico imperiale di Dante ci porta lontani dalle tematiche gioachimite, che in nessun momento si pone la questione di costruire una rete simbolica della narrazione imperiale, il cuore invece del problema dantesco (K. VOEGELIN, *History of Political Ideas. III The Later Middle Ages*, pp. 79-80). Non si deve comunque sottostimare che se la Terza Età può essere letta come una nuova Rivelazione, e certamente le letture in tal senso sono quelle che più sollecitano l'immaginario dell'uditorio, altrettanto è lecito negare che si tratti di una nuova Rivelazione, sino a identificare con Maria la Terza Età, alla quale compete un ruolo sponsale con cui sintetizza e sublima il ruolo della Chiesa sposa (G. SILVESTRE, *Sacramento delle nozze e nuova evangelizzazione*, Cosenza, Editoriale progetto 2000, 2005, p. 95). In questa contrapposizione concettuale, che quest'ultima sia o no la lettura meglio calata storicamente nell'esegesi dei testi di Gioacchino, in fondo non è rilevante: la stessa lettura alternativa della Terza Età come nuova Rivelazione è ben più debitrice della farina del sacco degli interpreti che non dello stesso Gioacchino, cosa che mi pare autorizzi un confronto interpretativo nel meta-linguaggio dell'interprete piuttosto che nel linguaggio oggetto dell'autore esaminato.

Resta il fatto che un paio di generazioni dopo Gioacchino da Fiore, san Bonaventura, ministro generale dell'Ordine dei frati minori, esalterà il cristocentrismo sino ad affermare esplicitamente che senza Cristo non ci si può occupare né di matematica, né di diritto, e che la logica senza Cristo è la scienza per eccellenza del demonio – così afferma in una delle sue ultime analisi, un discorso pronunciato di fronte ai suoi confratelli, raccolto tra le *Collationes in Hexameron* come il primo di questi discorsi. Angelo Clareno vedrà in san Bonaventura un aggressore dei gioachimiti all'interno dell'Ordine, in particolare Giovanni da Parma. Resta il fatto che se questo bonaventuriano è certo un discorso cristocentrico radicale, la Tradizione cristiana si forma attraverso san Bonaventura. Ma in Gioacchino vi è almeno un cristocentrismo standard rispetto alla tradizione cristiana? Henry Mottu, che pure si sforza di offrire un ritratto apologetico dell'abate calabrese, non può che rispondere no, come abbiamo già visto. Se cercassimo una risoluzione razionalista al problema del rapporto tra il Figlio Incarnato e la terza persona trinitaria, le parole della rivelazione e la concretizzazione nella storia della fede cristiana, ed ancora tra la dimensione paradossale della gratuità della grazia e del perdono nella dimensione della giustizia divina da un lato, e la inevitabile proceduralità ricorsiva della giustizia umana dall'altro, forse potremmo diradare le nebbie sulla teologia gioachimita, ma al tempo stesso mineremmo quel fascino impalpabile che il suo discorso, al di fuori esattamente di questo tentativo razionalistico, ha esercitato per secoli. A ciascuno poi il giudizio della accettabilità di questo fascino impalpabile (H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, cit., p. 291). Altri interpreti filo-gioachimiti preferiscono trattare altri temi piuttosto che negare il docetismo gioachimita²⁷: riprendiamo ancora Henry Mottu, in Gioacchino da Fiore troviamo esaltata l'umiltà di Cristo, perché «è innanzi tutto *nella sua ermeneutica* che Gioacchino non è cristocentrico» (ivi, p. 86)²⁸, in un quadro per cui «la Chiesa spirituale dell'avvenire è una Chiesa senza Scrittura» (ivi, p. 87). «Non sono al centro del pensiero gioachimita né la risurrezione, né l'esaltazione e neppure la Croce, in quanto la crocifissione di Cristo è la realizzazione unica, definitiva e piena della salvezza [...] la riflessione di Gioacchino si limita all'umiliazione di Cristo e sembra ignorare il suo dominio su tutte le cose» (ivi, p. 171). In termini esegetici, i riferimenti alla lettera paolina ai *Filippesi*, 2,6-7, sono compiuti senza prendere in considerazione anche i successivi versetti 8-11: la prospettiva agostiniana di Cristo come nodo centrale della storia non è più proponibile nell'universo del discorso di Gioacchino. L'omissione è inquietante perché anche la vergine Ifigenia è umile nell'accettare la sua sorte di capro espiatorio al fine di permettere che i venti soffino per smuovere la flotta greca, ma la Redenzione si compie nell'istante della morte, prima è preparata, con cura certo attraverso lo svelamento delle cose nascoste dall'origine del mondo, e con il trionfo della Croce si dischiude. Non è l'esaltazione dell'umiltà di Cristo che è originale nell'analisi del suo messaggio, essa si ritrova in tanti altri autori, lo è invece il silenzio sul compimento che avviene sulla Croce. Questo permette di dare più forza storica all'idea di un'età successiva a quella di Cristo, l'età del Paraclito, ma lascia irrisolto il nodo del circolo mimetico, che nella lettura di René Girard sarebbe invece caratterizzato come intollerabile dal messaggio cristiano. La sola umiltà, per quanto grandissima e grandiosa, non è capace di opporsi al circolo mimetico: l'umiltà predispone alla misericordia divina, misura della remunerazione divina. L'idea che la giustizia divina si amministri in base alla misericordia, non già sulla falsariga di rigide regole di giustizia, anticipa la filosofia dell'amore divino francescana, tuttavia Gioacchino sottolinea che questo vale soprattutto per il giusto, mentre il malvagio si

auto-condanna²⁹. Ora, al capro espiatorio la logica del circolo mimetico chiede proprio l'umiltà di accettare che uno solo muoia per il bene di tutti: non dobbiamo fissare la nostra attenzione sulla giustizia e sulla consolazione, bensì sull'*abiectio* e sull'*afflictio*, dato che da esse si genera l'*humilitatem*, «quam solam requirit virtutem Deus in angelis et ho minibus» (G. DA FIORE, *Dialoghi sulla prescienza*, cit., pp. 42-43). In Gioacchino cade la complessità cristologica che si ritrova in tanti Padri della Chiesa: Lattanzio, per esempio, nella sua *Epitome* esalta l'umiltà di Cristo, osservando che nella morte di Croce non si conserva nessuna dignità, Cristo muore miseramente perché tutti gli umili possano seguirlo nella sua morte, e la Croce lo innalza (46, 1-7). In Lattanzio *humilissimus* riecheggia ancora la discriminazione sociale di fronte ai tribunali, per cui l'uomo *humilissimus* si oppone all'uomo *honestius*, i quali, indipendentemente dalle loro qualità morali personali, per il fatto della nascita e dell'appartenenza alle classi sociali, saranno soggetti a diverse regole giuridiche (LATTANZIO, *Epitomé des Institutions divines*, éd. par M. Perrin, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, pp. 182-183). In Gioacchino la dimensione dell'umiltà è schiettamente morale, con una valenza monastica non facilmente fissabile al di fuori di un qualche riferimento alle inclinazioni docetiste del mondo cristiano bizantino (G. DA FIORE, *Dialoghi sulla prescienza*, cit., pp. 90-91)³⁰, sino ad annullare la valenza normativa di una condotta del Cristo che rifiuta radicalmente le regole del circolo mimetico, ossia rifiuta sia di essere vittima, sia di essere persecutore. Come dice Lattanzio, il segno della Passione è capace di cacciare i demoni. E quando in Gioacchino l'umiltà non ha una dimensione schiettamente morale (ivi, pp. 44-47), l'umiliato è colui che soffre oggettivamente la persecuzione a causa di un altro, è per esempio un povero involontario (per usare categorie marxiane, ma anche presenti nei commentari al *Decreto* di Graziano o nel movimento francescano), ma questo basta per predestinarlo agli occhi di Dio. Tuttavia, mentre nelle categorie marxiane il povero dotato della sufficiente coscienza di classe è un potenziale eroe della rivoluzione (senza tale coscienza, è un povero traditore), nelle categorie medievali, analizzate dallo storico delle idee Brian Tierney con efficacia, il povero volontario raggiunge uno stato di valore morale, quello involontario uno stato di potenziale disvalore morale, dato che la mancanza di beni non accettata genera l'avidità (in latino, *rapacitas*) – ovviamente, il povero involontario che accetta la sua mancanza di beni non è toccato da nessun disvalore morale. Questa lettura “oggettivistica” degli ultimi che saranno i primi non poteva mancare di favorire degli spiriti che si accollavano il compito di realizzare sulla Terra la giustizia divina, e rendere con le armi in pugno gli ultimi primi. Anche questo è la perpetuazione del circolo mimetico, anche se gli “u mili” di Gioacchino attribuiscono ogni cosa buona che fanno al Creatore, mentre gli altri commettono il più grande peccato, l'ingratitude (“nihil est ita Deo odibile quomodo ingratitude”) (ivi, pp. 58-59). Sino a qui non si può dire che Gioacchino abbia negato il trionfo della Croce, bensì che nell'economia del suo discorso esso risulti omissivo: non lo si può considerare per questo eterodosso, ma certo diverso da tanti altri pensatori cristiani. Non si può dire che egli abbia fatto l'apologia del capro espiatorio, ma nel suo esame della parabola terrena di Cristo manca l'atto finale della condanna di ogni capro espiatorio.

4.

Il mito dell'Evangelo eterno è stato studiato quale nota caratteristica della presenza di Gioacchino da Fiore nella cultura europea (M. REEVES, W. GOULD, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, Roma, Viella, 2000; G.L. POTESTÀ, *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*): cosa ha affascinato pensatori tanto diversi quali i filosofi del Romanticismo Tedesco e un poeta come Yeats, tutti analizzati da Reeves e da Gould? Penso che la cosa più ovvia sia di passare a leggere direttamente l'opera appena citata in nota, ma io vorrei suggerire una chiave di lettura che si aggiunge alle poderose analisi di Reeves e Gould. Vediamo l'essenziale del materiale gioachimita che permette di fabbricare il mito dell'Evangelo eterno: lo svolgimento della storia porta impresso il segno della Trinità che vi agisce senza sosta, in omaggio all'idea anti-agnostica per cui Dio opera nella storia; Dio si rivela nella storia – e la Rivelazione è uno dei tre pilastri di un'epistemologia conforme al deposito della fede cattolica (gli altri sono il Magistero e la Tradizione) – e questo avviene secondo tre *status*, tre stadi che sono anche condizioni diverse, ognuno dei quali è associato ad una delle persone trinitarie, in una progressione che passa dall'età del Padre (pre-evangelica), a quella del Figlio (evangelica), sino a quella dello Spirito Santo (post-evangelica); l'età dello Spirito Santo deve ancora venire, ma un punto delicato – reso spinoso dal linguaggio per figure e non-analitico di Gioacchino – consiste nello stabilire se le età si succedano per superamento oppure per integrazione. Di

primo acchito, sembra che esse siano semplicemente strettissimamente correlate, in omaggio alla stessa economia trinitaria, tanto da potere parlare della futura età dello Spirito Santo in base ai dati delle due età precedenti – questo non implica affatto un’idea di Evangelo eterno come di una nuova Scrittura oppure di un superamento della rivelazione dell’età del Figlio, ossia dei vangeli; Gioacchino conferisce all’*intellectus spiritualis* il compito di stabilire questo passaggio semantico dall’età del Padre – vetero-testamentaria – e dall’età del Figlio – neo-testamentaria – all’età dello Spirito Santo. Quello che è problematico è che nel suo commento ai Vangeli gli uomini spirituali appaiono come i soli e veri rappresentanti di Cristo, mentre i chierici, i dottori, i maestri della Chiesa ufficiale appaiono come usurpatori quando spendono il nome di Cristo, ragione ultima della loro scomparsa a favore dei primi³¹. Non è un giudizio specifico su una singola posizione di questo chierico, è un giudizio onnicomprensivo; sarebbe stato curioso che la Scolastica osannasse Gioacchino. Al tempo stesso, la teoria stadiale, con le sue ambiguità ad un occhio razionalista e normativo, risulta affascinante per chi razionalista non è e neppure affascinato dalla normatività. Tutto si gioca intorno all’alternativa tra lettura allegorica e lettura esoterica basata sui simboli: se le tre età gioachimite sono lette in chiave allegorica, allora l’allegoria ci fa conoscere in maniera efficace ciò che possiamo conoscere in altro modo, muovendoci sullo stesso piano, per esempio possiamo conoscere linguisticamente e razionalmente; se invece esse sono suscettibili solo di lettura esoterica basata sui simboli, allora tutto cambia, poiché il simbolo esoterico, secondo una linea che va da René Guénon a Henri Corbin e oltre – peraltro segnata dalla fascinazione verso l’esoterismo musulmano –, annuncia un nuovo livello di coscienza diverso dall’evidenza razionale, ossia vuole dire l’indicibile, vuole con le parole, ed in ultima istanza con le figure, dire ciò che il linguaggio non può dire. Prendiamo un testo celebre del *Tractatus* gioachimiano: “secondo l’intelletto spirituale, possiamo assegnare gli stessi quattro Vangeli a quattro periodi. Nel Vangelo di Matteo, che incomincia da Abramo, ritroviamo tutta la divina pagina dell’Antico Testamento, la quale annunciava che il salvatore del mondo sarebbe nato dal seme di David e di Abramo secondo la carne; nel Vangelo di Luca, che tratta dell’infanzia e della crescita di Cristo fino ai dodici anni, ritroviamo la dottrina della Chiesa appena nata, la quale, muovendo da Giovanni Battista, come per intervalli di tempo, andò accrescendosi fino ai nostri tempi, secondo il passo di Daniele, ‘molti passeranno e la scienza aumenterà’ (*Dn* 12,4); nel Vangelo di Marco, nel quale si tratta della piena maturità di Cristo, cioè del tempo della sua predicazione, ritroviamo la dottrina spirituale, di cui dice l’Apostolo, ‘parliamo della sapienza tra i perfetti’ (*1 Cor.* 2,6), la quale dottrina spirituale, cominciando nel tempo in cui sarà prossimo Elia, permarrà sino alla fine dei tempi; nel Vangelo di Giovanni ritroviamo quella sapienza ineffabile, che sarà nel tempo a venire, quando lo vedremo così come Egli è secondo quanto dice Paolo, «in questo momento vediamo attraverso uno specchio in enigma, allora vedremo faccia a faccia» (*1 Cor* 13,12)” (G. DA FIORE, *Trattati sui quattro Vangeli*, Roma, Viella, 1999, pp. 5-6)³². Se la lettura è allegorica, senza nessuna pretesa di soppiantare gli schemi razionali della lettura esegetica consolidata, nessun problema; ma se si è mosso da un intento più o meno esoterico di cogliere significati indicibili nel discorso razionale, allora possono emergere punti problematici e fortemente originali: l’origine del Cristianesimo potrebbe essere intesa in Giovanni Battista; Cristo sembra distinguersi in un’epoca in cui è bambino e in un’altra e successiva epoca in cui è pienamente maturo, quasi ci fosse un Cristo in divenire. Non ci dice Gioacchino come vada letto il suo testo, non ci fornisce le istruzioni per l’uso, è comunque certo che molti hanno preteso e voluto usarlo in senso esoterico, con conseguente devianza (voluta) dal deposito della fede cattolica.

La lettura spirituale di un testo non può essere considerata problematica in un contesto cattolico, basti pensare all’opposizione tra l’uomo spirituale e l’uomo carnale, e tuttavia lo può divenire se la lettura spirituale è intesa in senso anomico, ossia contrapposta ad una lettura normativista, quindi tale da mettere in discussione l’identità dogmatica della Sede apostolica. Gioacchino procede piuttosto con una profonda ispirazione verso le parole di Gesù che non supera la legge antica, bensì la porta a compimento: l’autorità del testo biblico non viene alterata, solo che attraverso la comprensione spirituale che da essi procede il loro significato sarà pienamente realizzato nella nuova età. Escludendo la possibilità di un nuovo *corpus* sacro ad integrare il canonico, Gioacchino incarna la figura di un «rivoluzionario conservatore» (M. REEVES, W. GOULD, *Gioacchino da Fiore e il mito dell’Evangelio eterno nella cultura europea*, cit., p. 8) che assegna agli ordini monastici contemplativi il ruolo di condurre la Chiesa verso la sua età finale. Se si fosse dato ascolto a questa

idea, in un mondo medievale in cui già con Papa Innocenzo III ci si getta alle spalle lo slancio degli ordini monastici militari e si apre rapidamente agli ordini mendicanti tipicamente urbani, il valore profetico del pensiero gioachimita non si sarebbe impelagato nelle more della previsione storica. Dico le more della previsione storica poiché nella Tradizione cristiana – almeno quella pre-riformata – la profezia non può essere assimilata ad una previsione storica, forma di devianza ereticale poiché la contingenza radicale del mondo esclude ogni previsione storica determinata, esattamente come esclude la liceità dell'astrologia: Thomas Münzer alla guida della rivolta dei contadini romperà con questa tradizione, facendo della lettura dell'Antico Testamento una descrizione degli avvenimenti del futuro immediato, ma non bisogna dimenticare che nello stesso pensiero riformato Münzer, trascinatore della rivolta dei contadini nel 1524 sino al massacro finale, non godette dei favori di Lutero proprio perché negatore di ogni forma di teologia politica non-secolarizzata. Engels inaugurerà il filone marxiano che vedrà nella guerra dei contadini e nel suo apostolo Münzer l'epopea di una nuova escatologia politica secolarizzata, che per ironia della storia verrà radicata nel chiliasmo di Gioacchino (H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito*, cit., pp. 34 e 268-272): «Gioacchino è il teste esemplare della resistenza secolare dell'apocalittica ad ogni opera di riduzione del futuro all'aldilà» (ivi, p. 242). Ed ancora Mottu, «il grande enigma storico dell'opera autentica di Gioacchino sta nel saper perché questo 'sistema', così medievale e monastico, abbia potuto servire da cauzione a movimenti protestatari così diversi nella storia. Dopo la ventata gioachimita infatti, il mondo occidentale non diverrà un immenso monastero, come se la storia potesse tornare indietro, ma prenderà invece sempre più coscienza della sua storicità. La speranza concreta di Gioacchino non stette al passo della sua teologia della storia e, mentre egli poneva la sua riforma all'insegna di un *ritorno* all'eremitismo primitivo, il suo 'nuovo sistema profetico' doveva invece provocare gli spiriti, le mentalità e le istituzioni a anticipare il futuro» (ivi, p. 272). Il tempo dello Spirito si manifesterà in una trascendenza ideologica rispetto ad ogni previsione concreta, detto altrimenti forgerà un apparato inossidabile rivolto verso il futuro.

Insomma, l'impeto profetico di Gioacchino venne trasmesso dimenticando il suo apparato conservatore, ed ecco che l'elemento rivoluzionario, non più contenuto dall'aggancio solido al presente per produrre una semantica edificante – e non già proteso ad una aleatoria previsione del futuro –, dilaga sino a configurare l'Evangelo eterno come nuovo *corpus* produttore di significato salvifico. Gerardo di Borgo San Donnino è la figura storica che si fa carico però di una icona dello spirito: egli attende un nuovo testo sacro, con una nuova rivelazione, e sta così per tutti i futuri cristiani anomisti, e fornisce loro un materiale gioachimita, a dispetto delle intenzioni di Gioacchino stesso. Senza dimenticare il fondamentale commento *In Hieremiam*, liberamente ispirato all'opera di Gioacchino, che ne esaspera però drasticamente l'aggancio alla contemporaneità storica, usando parole molto più esplicite per esaltare il ruolo dei monaci nella Terza età, inserendovi la figura dei nuovi Ordini mendicanti, ed i francescani in particolari – Gioacchino era già morto quando l'Ordine minoritico nacque –, e la dannazione della memoria di Federico II, assimilata alla via verso l'Anticristo. Hames in questo contesto mostra l'esistenza di una presenza culturale ebraica in Calabria senza i voli pindarici di padre Russo: il kabbalista Abraham Abulafia gioca un ruolo non trascurabile nella formazione dell'icona gioachimita attraverso la lettura anomistica degli Spirituali francescani, e se non è necessario ipotizzare un'influenza del misticismo ebraico su Gioacchino, Hames mostra che nella geo-cultura calabrese gioachimismo e kabbalismo si coniugano come nel caso di Abraham Abulafia, in una dialettica che non passa attraverso i casi di ebrei convertiti al cristianesimo come il celebre Pietro Alfonsi, che ebbe contatti con Gioacchino stesso (H.J. HAMES, *Like Angels on Jacob's Ladder*, Albany, SUNY Press, 2007, pp. 18-19. Si vedano almeno le conclusioni alle pp. 102-107). L'opera *In Hieremiam* che configura l'icona deviante gioachimita viene perfezionata nell'ambiente cistercense-florense e nell'ambiente francescano calabresi, a partire dall'originale del 1244 sino all'impiego del testo da parte di Salimbene da Parma negli anni '80 del XIII secolo, quel Salimbene da Parma cronachista che ci è prezioso perché dipinge la sua stessa parabola come quella di un gioachimita pentito. Moynihan sottolinea come la versione lunga di origine francescana mostra le più pesanti modifiche rispetto a quello che poteva essere il nucleo di Gioacchino stesso³³. Il fatto che il gioachimismo dissidente si forgia con scritti liberamente ispirati a Gioacchino (sui metodi retorici di questa produzione letteraria: V. DE FRAJA, *Usi politici della profezia gioachimita*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», 25, 1999, pp. 375-400), e forgiati da francescani del movimento degli Spirituali

installati in Calabria, mostra che si dà una specificità geo-culturale nello scontro più generale tra anime del francescanesimo che è in corso in quegli anni. E questa specificità si arricchisce anche delle pulsioni esoteriche di tecniche di origine kabbalistica come la decifrazione del significato recondito delle singole lettere dei nomi, una pulsione che si traduce nello scritto pseudo-gioachimita *De semina scripturarum*, scritto che Arnaldo da Villanova riterrà della mano di Gioacchino ed a cui apporrà una sua introduzione (R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, cit., pp. 15-16), e che userà come fonte principale anche per la sua *Allocutio super significatione nominis tetragammaton*³⁴ dal sapore inequivocabilmente kabbalistico. In fondo, tutti gli autori analizzati da Reeves e Gould hanno la stessa cosa in comune con Gerardo e gli Spirituali francescani, sono degli anomisti. Cosa intendo dire?

Se la Rivelazione si presenta come un corpus di testi sintattici, la Tradizione ed il Magistero si presenta come testi prodotti a partire da operazioni di interpretazione sui testi della Rivelazione: il racconto delle tre età trinitarie di Gioacchino non è problematico per l'identità stessa della chiesa cattolica nella misura in cui non mette in discussione il fatto che qualunque operazione interpretativa deve partire da quei testi codificati e canonici. Non è solo questo un requisito per riconoscersi nell'identità cattolica, poiché la formazione della Tradizione e del Magistero è un processo di discriminazione tra interpretazioni accettabili, interpretazioni inaccettabili ed infine interpretazioni esclusive di altre. Sostenere che le Scritture sono soggette ad interpretazione privata significa rinunciare al Magistero ed alla Tradizione, un'operazione tipica non tanto del pensiero riformato, quanto della forma parcellizzata che lo stesso pensiero riformato a volte assume; ma sostenere che la Rivelazione è aperta, che c'è lo spazio per aprire un Evangelo eterno, questa è un'opzione incompatibile con un'identità dogmatica costituita a partire da un testo dato, proprio perché se il testo non è dato una volta per tutte – ed è invece variabile – il dinamismo del significato non è offerto dalle operazioni interpretative – che operano sempre sullo stesso testo – bensì dal mutamento del testo. Se ha ragione Pierre Legendre, ossia se la civiltà latina occidentale è un monumento romano-canonico, ossia una civiltà dell'interpretazione (P. LEGENDRE, *L'autre Bible de l'Occident: le Monument Romano-canonique*, Paris, Fayard, 2009), la lettura di Gioacchino, deviante rispetto al paradigma dominante, diviene iconica per tutti i contestatori della natura normativista della civiltà latina occidentale. Non è tanto in specifiche operazioni esegetiche sul Testo sacro, quanto in questa struttura mentale che si cela l'interesse per il pensiero gioachimita: mentre le prime in fondo sollecitano l'interesse di chi presta una qualche fede al deposito della fede cristiano, la seconda è una matrice di una cultura e di una civiltà in generale. L'Evangelio eterno è un tradimento delle intenzioni di Gioacchino, ma dietro l'affabulazione intorno alle età trinitarie della storia vi è la tentazione anomica rispetto alla tradizione normativa che congiunge l'eredità romanistica e quella giudaico-cristiana.

5.

Gioacchino da Fiore avanza in coppia con Rabano Mauro nel IV canto del *Paradiso* di Dante³⁵: secondo una lettura assai persuasiva che devo a Giulio d'Onofrio, ciò che li accomuna nella semantica poetica di Dante è il loro parlare per figure, il loro strabismo per un discorso del simbolo e dell'allegoria, che per Rabano, uomo dell'epoca carolingia ed autore del celebre inno *Veni Creator*, culmina nel *Liber de laudibus Sanctae Crucis*, da lui offerto al regnante Ludovico il Pio. Si veda la celebre iconografia associata nella vecchia edizione della *Patrologia Latina*; l'opera è costituita da figure in cui su uno sfondo di lettere che configurano un testo si disegna un'immagine geometrica oppure figurativa, e poi dalla spiegazione della figura cui segue una lunga didascalia in cui si separa il testo di lettere in continuo che fa da sfondo, ed una spiegazione dell'immagine³⁶. Ludovico il Pio, rappresentato come *miles christianus*, è in piedi con una croce nella destra e uno scudo nella sinistra, sotto la corazza pettorale porta un chitone che arriva fino alle ginocchia, e sul nimbo la serie di lettere, che si inscrivono in esso, forma la frase: «Tu Cristo, incorona Luigi», mentre quelle che si inscrivono nella croce formano la frase: «Nel segno della tua Croce regni, o Cristo, che sei la vittoria e la vera salvezza secondo l'ordine». Eppure qualcosa mi sembra anche dividerli: certo ha ragione d'Onofrio quando sottolinea la loro propensione al parlare per figure, ma la normatività simbolica non è la stessa cosa dell'anomia simbolica, anche se sembra di un discorso per figure si tratta. Rabano Mauro fu una delle teste pensanti che legittimarono la teologia politica di Carlo Magno, innervata su una profonda tensione vero l'azione nomotetica in campo

liturgico, quindi Rabano Mauro fu uomo del Mistero e del Simbolo, termini chiave del sacramento eucaristico, ma fu anche uomo della normatività che li fa manifestare nello spazio liturgico della messa. Possiamo dire altrettanto di Gioacchino da Fiore? A me pare di no, data la cattiva stampa di cui oggi gode la teologia politica è forse solo un motivo di merito sottolineare che Gioacchino sembra non averne alcuna; ma per lo storico delle idee è giocoforza osservare che tra Rabano Mauro e Gioacchino da Fiore vi è un divario di clima geo-culturale enorme. Si pensi ad un figura come quella di Barlaam Calabro ancora nel XIV secolo, troppo latino per i teologi bizantini, troppo greco per i teologici latini scolastici, segno vivente di una geo-cultura specifica della Calabria – su questa falsariga si può comprendere la sua polemica contro gli esicasti, connotati come dediti a «pratiche del più dozzinale realismo» e ad un «detestabile materialismo», mostrando una lontananza dall'idea di una pratica razionalizzabile dell'esperienza mistico-religioso, ed in senso inverso le accuse a Barlaam di preferire Platone ed Aristotele ai Padri della Chiesa, ossia la filosofia al deposito della fede che i Padri consolidano nella dimensione della Tradizione: «egli nacque scismatico e vi restò fino al 1342, cioè fino a quando si convertì alla Chiesa Cattolica. Abiurò una sola volta e soltanto i principi scismatici» (G. SCHIRÒ, *Un documento inedito sulla fede di Barlaam Calabro*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 8, 1938, 155-166, p. 166. Barlaam appare come uomo schiacciato tra due mondi: ivi, p. 157). Dobbiamo peraltro considerare che nel secolo XIII, quello successivo alla morte di Gioacchino, la teologia politica cattolica raggiungerà le sue derivazioni più radicali, non solo nelle pagine teocratiche di canonisti come Enrico di Susa, cardinale di Ostia, ma pure nel sogno teocratico di Bonifacio VIII, un pap a che Agostino Paravicini Bagliani ha riscattato da una ingiusta leggenda nera (A. PARAVACINI BAGLIANI, *Boniface VIII*, Paris, Payot, 2003), alimentata proprio dal poeta Dante. Mi pare difficile che Dante, le cui posizioni politiche sono state ben inquadrare da Gilson in pagine dense ed efficaci (E. GILSON, *Le metamorfosi della Città di Dio*, Firenze, Cantagalli, 2010. Il testo originale francese deriva dalle lezioni che Gilson tenne all'Université de Louvain nel 1952), potesse simpatizzare per il Rabano Mauro della teologia politica carolingia: più probabile è che l'andare a braccetto con Gioacchino fornisca quarti di nobiltà a quest'ultimo, senza però che Dante defletta dalla sua ammirazione per chi non amò mai il diritto canonico ed eventualmente deprecasse ogni implicazione della Sede apostolica nella produzione di diritto.

Se vogliamo cercare di tirare le fila sulla dimensione del simbolo che si pone come alternativa alla capacità significativa del linguaggio, il punto su cui si gioca la problematicità del pensiero gioachimita, dobbiamo cercare di porre il problema in termini concettuali minimamente lineari. Il simbolo occupa un posto di rilievo nella tradizione latina cristiana, ed in senso generale gli si deve assegnare quella funzione che Pierre Legendre, sulla scorta di Lacan, attribuisce all'emblema, termine calco dal greco *emballô*, e che trova il corrispettivo nell'uso latino³⁷, soprattutto a partire dal IX secolo con Giovanni Scoto Eriugena, di un'altra parola greca, il simbolo – i *symbola*, ossia le due metà di un osso oppure di una moneta che in mano a due persone distinte permettono loro di riconoscersi quando si incontrano (P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, p. 89)³⁸. Per comprendere la problematica gioachimiana occorre integrare e superare la prospettiva tradizionale (G. LADNER, *Medieval and Modern Understanding of Symbolism. A Comparison*, «Speculum», 54, 1979, pp. 223-256), per accedere ad una prospettiva di antropologia lacaniana attraverso la quale intendere il simbolismo prima come ausilio di significato, ed è la prospettiva tradizionale, poi come immagine o evocazione nel linguaggio capace di fare a meno di ogni spiegazione linguistica. Lo scopo ultimo è dire l'indicibile, ossia di porsi al di fuori del linguaggio e della sua limitazione semantica costituita dal principio di contraddizione, senza però rinunciare ad essere carichi di significato (P. LEGENDRE, *La 90ie conclusion*, cit., p. 224)³⁹, per esplorare quella parte costitutiva della natura umana che Pierre Legendre in una prospettiva lacaniana chiama l'Abisso⁴⁰, il nostro inconscio, sino ad approdare a concezioni per cui il simbolo o l'emblema manifestano quel significato che il linguaggio non riesce ad esprimere.

In questo senso proprio, un tentativo di dire l'indicibile è più di una qualche forma di teologia negativa, esso è esattamente dire-(non-linguisticamente, con o senza il linguaggio) ciò che il linguaggio non può dire. Del resto, la lettura che Timothy Knepper opera sullo Pseudo-Dionigi, autore tanto importante non solo per il pensiero medievale bensì anche per quello rinascimentale e successivo, indica proprio che la teologia negativa non può essere confinata in una dimensione meramente negativa, quella veicolata in greco dal termine

tradizionale *apóphasis*, essa si integra invece nella dimensione ampliativa di un'altra e concorrente negazione, quella *apháiresis* che da astrazione aristotelica diviene, passando per Plotino, un potente strumento della teologia negativa (oltre a numerosi articoli, si può vedere la monografia: T.D. Knepper, *Negating Negation*, Eugene OR, Cascade Books, 2014). In questo nuovo scenario del discorso razionale, che tanto mi pare abbia segnato la transizione dal tardo Medioevo sino alla filosofia moderna consacrata da Descartes, il simbolo trova la sua funzione eminente e la sua capacità di manifestare la differenza tra *apóphasis* e *apháiresis*. Se in un'ottica razionalista questo approccio all'emblema può essere qualificato come potenzialmente pericoloso per le relazioni ordinate tra gli esseri umani, per altro verso è semplicemente inevitabile, qualunque sia poi il nostro giudizio di valore, politico, morale, sociale: l'Enigma è il non-conosciuto, il non-conoscibile, su cui si fonda la possibilità stessa della sfera umana.

L'enigma è qualcosa che non può essere detto, l'indicibile, dal verbo greco *ainissomai*, ma può essere evocato sebbene solo e soltanto oscuramente (P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, cit., p. 134). Non si tratta di un punto marginale, al contrario: non è neppure necessario evocare la storia di Edipo e dell'enigma della Sfinge, da *sphiggô*, stringere (ivi, p. 170-171) – metafora (Il greco *metapherô* corrisponde al latino *translatio*, il passaggio verso un nuovo significato, un trasloco dice Legendre) dell'enigma che ci soffoca, seppure essa sia così importante nella comprensione dell'uomo. Scava, scava, si arriva al desiderio incestuoso, ed alla barriera contro di esso, in cui l'enigma gioca un ruolo costitutivo. Non è in gioco una pratica sessuale, è in gioco l'identità del soggetto umano: nel discorso culturale medievale dominante, Dio era il garante dell'enigma, del suo esserci sempre (ivi, p. 177). Sebbene sia un'inclinazione dell'animo umano quella di conoscere la soluzione il più rapidamente possibile, anche senza farsi porre neppure la domanda – così Sancio Panza nel *Don Quixote*, che da semplicità svela le perversioni che gli astuti ammantano di razionalità –, Legendre ci ammonisce che assecondare questa inclinazione è la cura principale dei regimi totalitari, che forniscono così la perversa illusione di un enigma di cui si viene a capo senza sapere come (ivi, p. 134).

In quest'ottica l'approccio alle dispute filosofiche cambia di segno: sotto il razionalismo della disputa sugli universali si cela, secondo Legendre, una «guerra di emblemi», ossia la costituzione stessa del soggetto umano (ivi, p. 149), poiché «dire ce que sont les mots – tout comme dire ce que sont les images – touche aux entrailles humaines» (ivi, p. 148). Ecco che la posizione nominalista di Ockham, ma anche quella realista alternativa di san Tommaso, diventano in questa prospettiva una cifra della Modernità occidentale, ossia quella di separare il discorso sul potere dal discorso sulle manifestazioni del potere: sebbene tra loro distinte nel discorso colto, sono ancora più distinte (e tra loro omogenee) se comparate ad altre geo-culture, quella cinese per esempio, in cui la ritualità emblematica è una via di accesso necessaria alla comprensione del potere sociale. Insomma, dire cosa sono le parole e le immagini è anche un discorso primario che struttura il soggetto umano, dando luogo a contesti culturali alternativi: la nozione di *imago dei*, che per un pubblico specializzato evoca la dimensione personale nell'insegnamento di sant'Agostino, ha una valenza antropologica formidabile che il razionalismo non può adombrare. Se la persona è *imago dei*, allora in una persona vediamo Dio sia come immagine, sia come specchio, in una logica estetica che conduce Albrecht Dürer a tracciare sulla veronica che ha asciugato il viso di Gesù non già le sembianze divine, bensì quelle di lui stesso in un autoritratto (P. LEGENDRE, *Dieu au miroir*, Paris, Fayard, 1994, pp. 59-60). L'immagine che rappresenta il Terzo divino, il nostro aggancio fuori di noi che ci consente di essere noi stessi, permette anche al Terzo di vedere noi che lo guardiamo. Le dispute teologiche e filosofiche hanno come posta ultima l'istituzione sociale «en ce sens qu'ils fonctionnent emblématiquement pour signifier politiquement» (Id., *Le désir politique de Dieu*, cit., p. 162): sotto l'apparenza puramente intellettuale, i grandi dibattiti sono la materia mitologica dell'intellettualismo occidentale, prima nel contesto che riconosce il valore normativo della cultura, poi anche in quel relativismo che offre l'illusione di una cultura anomica (ivi, p. 163).

La massima medievale secondo la quale l'imperatore, poi il papa, hanno il diritto nel loro petto – *omnia iura habet in scrinio pectoris sui* – rientra per Legendre negli «argomenti emblematici», non dimostrazioni nel senso moderno della razionalità, bensì una «parole articulée pour être vue» (ivi, p. 224), una parola che ci viene da dentro perché viene da fuori, da quello che chiamiamo Terzo. Se si dà l'inevitabilità del discorso simbolico e il suo rapporto ingarbugliato con la razionalità, quest'ultima cerca di occultare la natura

emblematica di questo fondamento⁴¹. Sono gli stessi glossatori giuridici a tradire questa forza dirompente di una proposizione che si percepisce come metafora fondatrice, quando cercano di smontarne il rinvio all'Altro assoluto, all'indicibile: Cino da Pistoia, elencato da Kantorowicz nella sua minuziosa analisi delle analisi dei glossatori sul tema (E. KANTOROWICZ, *The King's Two Body*, Princeton, Princeton University press, 1957, p. 154), invita a non comprendere la massima alla lettera – ossia a collocarla nell'ermeneutica linguistica – ed a comprendere che il petto del principe contiene tutti gli esperti di diritto, e la bocca del principe manifesta la voce di questi. Lettura rassicurante, tesa a togliere ogni dimensione angosciante e dirompente alla massima simbolica, per anestetizzarla in una stenografia mnemonica. All'interno di una civiltà dell'interpretazione, il simbolo irriducibile al linguaggio o è tollerato, oppure è relegato alla periferia del discorso, dove la marginalità e la devianza tendono a confondersi, che è la cifra della condanna dell'esoterismo da parte della cultura dominante latina. I testi sacri non sono *ipso facto* l'Emblema assoluto: questo è solo un fraintendimento, poiché i Testi sacri, si chiamino Torah, Evangeli oppure Corano – ma anche *Corpus iuris* (P. LEGENDRE, *Les enfants du texte*, p. 131)–, manifestano un modo della presenza della metafora fondamentale, e questo modo è il Simbolo assoluto (ivi, p. 202)⁴².

Il simbolo percorre tutto il pensiero latino cristiano intorno al sacro. Attingendo a piene mani dal serbatoio della tradizione neo-platonica, in cui si rincorrono e si confondono, si raggiungono e si differenziano il platonismo cristianeggiante ed il cristianesimo platoneggiante, il pensiero cristiano pur nella sua risoluta scelta non-esoterica – che spinge l'esoterismo ad essere un fiume carsico, non più visibile in superficie ma dalla sorgente inesauribile – non può assolutamente prescindere dal simbolo: è il caso di Giovanni Scoto Eriugena, uno dei protagonisti intellettuali della stagione politica carolingia⁴³; è il caso di Gioacchino da Fiore, di cui si è voluto dire che praticasse il pensare per figure e che certamente è stato così percepito dai suoi immediati contemporanei che ne hanno deprecato la strategia retorica. I suoi contemporanei, collocati al di fuori della geo-cultura meridionale, avrebbero anche potuto pensare che la prosa di Gioacchino esprimesse una sensibilità cristiana assai vicina al mondo bizantino, e proprio per questo l'avrebbero ancora deprecata; i nostri contemporanei, salvo lodevoli eccezioni, tendono a sottovalutare questa dimensione della prosa gioachimiana. Si nutre poi anche del discorso non-colto, devozionale e pulsionale, e produce un nuovo simbolismo del regno animale che integra e trasforma il simbolismo dell'epoca classica greca⁴⁴.

Per quanto enorme, questo spettro semantico non copre tutta la latinità cristiana: il rigore analitico della scolastica, con la sua tensione verso lo stile analitico, rifiuta il simbolo nella sua dimensione più voluttuosa, per confinarla nell'inconscio da cui però non potrà mai essere espulso, oppure alla manifestazione del mistero che si celebra nella liturgia, regno della performatività deontica, in cui la parola produce effetti; la razionalità del diritto romano medievale e di quello canonico non assumono il simbolo nella loro retorica di comunicazione, anche se forgiavano norme simboliche e mettono il nuovo diritto al servizio del mistero del deposito della fede cattolica, tanto che alla fine del Medioevo il giurista Alciato redigerà un testo di tavole simboliche che mostrano il discorso morale delle virtù. Molta strada è stata percorsa da quando Rufino, uno dei primissimi commentatori del *Decretum* di Graziano, descriveva la funzione del potere nello stato adamicco come *duobus quasi funiculis suspensa* (RUFINO, *Summa decretorum*, ed. by H. Singer, Paderborn, F. Schöningh, 1902, p. 4. Questi due fili sono la rettitudine della giustizia e la luce della conoscenza), ponendo al cuore del diritto deposito della fede ed emblema, ma anche avviando un percorso che quel fondamento indicibile cercherà di adombrare, e così Legendre può commentare «la poésie, notamment sous ses formulations picturales et musicales offertes au grand nombre, se trouve dans la position structurale d'exercer la fonction mythologique en rappelant nos attaches imparables, ces ficelles de fiction ... par lesquelles les institutions tiennent debout» (P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, cit., p. 124). Se si è dentro all'identità dogmatica, in questo caso cristiana, il nostro sostegno indicibile è percepito come assolutamente reale; se si è all'esterno di tale identità, lo si percepisce come fittizio: il punto inescapabile è che quei fili, qualunque sia il materiale che li componga, ci devono essere, altrimenti non c'è il soggetto umano. Il razionalismo può adombrare l'emblema, giammai eliminarlo, poiché senza simboli non vi sarebbe nessun uomo a desiderare la razionalità. E vi è poi lo spazio dell'esoterismo, in cui il simbolo non convive più, non desidera più convivere con il dicibile, dato che l'indicibile è tutto ciò che conta e niente più (questo è l'esito che affascina molti in R.

GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, poi tradotto in italiano, Id., *Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1990). L'esoterismo si caratterizza in questi termini come un'impresa deontica alternativa a quella di un'identità religiosa dogmatica, per esempio quella cattolica: l'esoterismo in questa prospettiva è refrattario all'approccio positivista verso il simbolismo, perché lo rubrica come folklore, come superstizione, come inconscio collettivo. Al contrario, chi si colloca in una prospettiva di identità dogmatica, conferisce al suo discorso un valore veritativo, e non già meramente descrittivo: così René Guénon può tuonare in termini apocalittici contro l'approccio psicoanalitico al simbolismo (Id., *Tradition et «inconscient»*, «Etudes traditionnelles» (1949), poi in *Simboli della Scienza sacra*, pp. 46-49), non poi troppo differentemente da quanti in ambito cattolico diffidano dalla psicoanalisi. Non già perché l'approccio al simbolo sia condotto in maniera fallace, quanto perché, sia per chi ricerca la Tradizione nascosta alla maggioranza degli uomini, sia per chi ricerca la razionalità totale del trascendente, l'antropologia dogmatica osserva dall'esterno la costituzione del soggetto umano che le diverse strategie intraprendono senza assumere la necessità di una difesa partigiana di quel discorso lì, e lo fa essenzialmente con la ricognizione delle immagini, poiché «l'esthétique nous enseigne que l'institution du sujet suppose la mise en scène sociale d'un miroir de l'indicible de l'amour» (P. LEGENDRE, *Les enfants du texte*, cit., p. 56). Al di là delle fondamentali motivazioni personali, si può dire che la conversione di Guénon al credo musulmano manifesti la sua vana ricerca di una concezione del simbolo sufficientemente protesa verso l'Enigma nel contesto cattolico, cosa non sorprendente se seguiamo le analisi di Legendre sul razionalismo della teologia colta scolastica che impoverisce e depaupera la dimensione simbolica. E l'antropologia psicoanalitica, in versione junghiana, non poteva confortarlo, vista la sua negazione della verofunzionalità fondamentale dell'Enigma. Guénon aveva compreso che il simbolo e l'emblema, estraniati da un discorso identitario forte, restano gingilli e ninnoli, inchiostro e pietra, materia assemblata nella mera sfera empirica⁴⁵.

Per dire l'indicibile, sempre ai recessi della psiche umana occorre fare riferimento, anche se solo implicito per perseguire una reiezione (la rimozione di un significato fondamentale) che prima o poi presenterà il suo conto. Se possiamo comprendere il conto che presentava la cultura dominante del XIII secolo a Gioacchino, possiamo anche comprendere il conto che i simboli e gli emblemi di Gioacchino presentano ad ogni forma di razionalità scolastica, e capire il successo che un pensiero ispirato alla metodologia gioachimita potesse avere alla fine del periodo medievale, quando il razionalismo scolastico doveva fare i conti con la divisione di fatto della Chiesa, tra Riforma e Controriforma, in ogni caso una sconfitta del sogno razionalista nella sua capacità di unire il corpo della Chiesa.

Note

¹ Per il lavoro di Pietro Aimone, ed una raccolta della scarna bibliografia esistente, rinvio alla sua analisi dal titolo *Summa in Decretum Simonis Bisianensis*, II, *Prolegomena. Indices*, Fribourg 2007, pp. IV-V. Il testo della *Summa* non è più disponibile sul web, bensì nell'edizione a stampa:

Summa in Decretum Simonis Bisianensis, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014.

² Henry Mottu (*La mémoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim, de Fiore*, in *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, a cura di A. Crocco, San Giovanni in Fiore, Centro internazionale di studi gioachimiti, 1986, pp. 13-28, spec. pp. 24-27) sottolinea la dimensione di protesta etica del discorso di Gioacchino, di cui parla anche Fournier (P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, pp. 7-10).

³ Per una sintetica rassegna delle posizioni storiografiche su Clareno, rinvio a F. ACCROCCA, *Un ribelle tranquillo*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009, pp. 194-197.

⁴ Così si esprime Cesare Vaiana (*Il gioachimismo di Giovanni da Parma*, in *Giovanni da Parma e la grande speranza*, cit., pp. 61-100, qui pp. 71-73). L'autore concorda con Henry Mottu nel fatto che il problema di una lettura razionalistica di Gioacchino, andando oltre alle sue stesse intenzioni e quindi di fatto forzandole, è di dedurre che il suo sistema non è cristocentrico (ivi, p. 93).

⁵ Per la tesi, cfr. D. RUIZ, *Frère Hugues de Digne, O. Min., et son oeuvre (édition critique). Une histoire par les sources narratives, la codicologie et la doctrine (XIIIe-XVe siècles)*, Université Paris-X, Nanterre 2009. Per una riflessione specifica sul gioachimismo, si veda D. RUIZ, *Es tu infatuatus sicut alii qui istam doctrinam secuntur? La nature du joachimisme du franciscain Hugues de Digne (ca. 1200 – ca. 1255)*, in *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval*, Parigi, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2012, pp. 277-292.

⁶ Mons. Antonio Staglianò ha presentato la sua relazione in occasione di un convegno a san Giovanni in Fiore nel settembre 2009 (A. STAGLIANÒ, *La dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore tra simbolismo metaforico e riflessione speculativa*, in *Pensare per figure*, a cura di A. Ghisalberty, Roma, Viella, 2010, pp. 77-105).

⁷ Così si esprime Fournier, evocando il rifiuto delle dottrine di catari e valdesi (P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de*

Flore et ses doctrines, pp. 30-32).

⁸ Cito da: GIOACCHINO DA FIORE, *Agli Ebrei*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, pp. 140-143, che riproduce il testo dell'edizione critica *Adversus Iudeos*, a cura di A. Frugoni, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1957. È oggi disponibile una nuova edizione critica (*Exhortatorium Iudeorum*, a cura di A. Patschovsky, Roma, Istituto Palazzo Borromini, 2006) e una traduzione italiana condotta su questa nuova edizione critica (*Esortazione agli Ebrei*, a cura di R. Rusconi, Roma, Viella, 2011).

⁹ Una pista di ricerca ulteriore sulla vicinanza di Gioacchino allo spirito del cristianesimo orientale si può trovare nella questione del *Filioque*, che dall'XI secolo divideva formalmente le due Chiese. La lettura dominante degli interpreti va nel senso della latinità di Gioacchino, ma la discussione merita di essere approfondita e probabilmente andrebbe nel senso contrario all'opinione dominante: H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, cit., p. 256.

¹⁰ Ben più duro il giudizio di Fournier (P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, pp. 34-35), che comunque ritiene che «Joachim était un saint homme», ma che non può leggerlo, per ovvie ragioni, con le lenti del Concilio Vaticano II.

¹¹ Vanno menzionate, ma mi paiono poco persuasive, le difese appassionate condotte da A. CROCCO, *Genesi e significato dell'«Età dello Spirito» nell'escatologia di Gioacchino da Fiore*, in *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, San Giovanni in Fiore, Centro di studi gioachimiti, 1980.

¹² Antonio Staglianò cita il contributo di Fabio Troncarelli che considera l'opera pienamente gioachimita, e che solo per distorsione divenne gioachimista, ossia tradimento del pensiero del maestro e forma standard, però, nella cultura occidentale, di leggerlo o di 'vederlo' (A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese*, cit., p. 62).

¹³ *Opus Caroli regi contra synodum (Libri carolini)*, ediderunt A. Freeman, P. Meyvaert (Monumenta Germaniae Historica, Concilia, 2, suppl. 1), Hannover, Hahn, 1998. L'editrice critica ha inaugurato l'interesse per quest'opera nella seconda metà del XX secolo con il suo studio seminale (A. FREEMAN, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, «Speculum», 32, 1957, pp. 663-705), sino agli esiti raccolti in: A. FREEMAN, *Theodulf of Orléans: Charlemagne's Spokesman Against the Second Council of Nicaea*, Aldershot, Ashgate, 2003.

¹⁴ Nell'opera di un prestigioso intellettuale dell'epoca carolingia, Rabano Mauro, *Liber de laudibus Sanctae Crucis*, le figure sono accompagnate dalla *declaratio figurae*, l'inevitabile didascalia. Per di più, le stesse figure sono immerse in un mare di lettere che ne è lo sfondo, ed il testo che fa da sfondo è ritrascritto a seguito della figura, per sottolineare il primato del linguaggio e delimitare saldamente la possibile pulsione verso l'indicibile. La monografia di riferimento è quella di M.C. Ferrari (*Il 'Liber sanctae crucis' di Rabano Mauro*, Bern, Lang, 1999), ma si può vedere una bella riproduzione delle immagini tratte da un manoscritto vaticano nell'edizione critica nel Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (100-100A, Turnhout, Brepols, 2000). Sebbene non contenga tutte le immagini, in rete si trovano riprodotte a colori le immagini di un manoscritto conservato a Berna, all'indirizzo <http://www.e-codices.unifr.ch/it/thumbs/bbb/0009>.

¹⁵ F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano, Vita e pensiero, 2008, pp. 144-147. In queste pagine è mostrata la differenza tra simbolo ed allegoria, il primo apertura sulle verità metafisiche ultime (metafora fondamentale), la seconda strumento ermeneutico di livello meno primario. Esaltazione del simbolo, certo, ma in una stretta dipendenza dal linguaggio, così come mostra tutta l'accurata tassonomia offerta da Paparella. A proposito di Eriugena, Paparella evoca la «dialettica di nascondimento e di rivelazione del simbolo» (Ib., *Le teorie neoplatoniche del simbolo*, p. 153), che è equivalente al dire l'indicibile della contemporanea antropologia psicoanalitica di Jacques Lacan.

¹⁶ H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, I-II, Paris, Lethielleux, 1979-1981. Può essere utile vedere la lunga recensione di P. Deghaye (P. DEGHAYE, *Henri de Lubac et Joachim de Flore*, «Journal for the Study of Western Esotericism», 3, 1986, pp. 25-40). Il problema che il cardinale de Lubac solleva sin da *Exégèse médiévale* (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1959) è la teologia scritturale che presiede all'esegesi gioachimita: anche se l'espressione non vi ricorre, sotto accusa è proprio il «pensare per figure».

¹⁷ Anche se la Scolastica è segnata dall'aristotelismo, contiene tracce anche profonde del platonismo in quasi tutte le sue anime. Gioacchino era impermeabile alle categorie del neo-platonismo, ed in questo non segue i Padri della Chiesa greci, ma non segue neppure lo spirito filosofico che oramai dominava nel mondo latino a lui contemporaneo. La sua esegesi non solo è separata dalla filosofia, sembra disdegnarla (H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito*, cit., p. 106).

¹⁸ Non si può però evitare di osservare che quando gli approcci all'immagine che hanno comunanza di famiglia con quello gioachimita sono intesi come 'teologia figurativa', un elemento di gnosticismo cristiano emerge con decisione e chiarezza, cosa che colloca questa chiave di lettura nella dimensione assolutamente centrifuga che ha avuto lo gnosticismo rispetto al paradigma dominante cristiano, quello gnosticismo così lucidamente tracciato da Eric Voegelin. La sua critica contro Gioacchino si spinge lontano, sino a fargli carico di avere prodotto un vero e proprio *Koran* gnostico all'interno del cristianesimo, ossia una guida corretta alla lettura del Testo sacro e una formulazione della verità che rende tutte le fonti precedenti pleonastiche (E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, in *Modernity without Restraint*, ed. by M. Henningsen, Columbia-London, University of Missouri Press, 2000, p. 201) – in altri termini, ciò equivale alla messa alla berlina del concetto epistemologico di Tradizione, tipicamente cattolico. Per la nozione di 'teologia figurativa', che è esplicitamente non solo storiografica bensì anche teoretica: M. RAININI, *Disegni dei tempi. Il "Liber figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella, 2006.

¹⁹ Non disponiamo di un'edizione critica definitiva, si veda il testo latino e la traduzione francese, nonché il commento in G. SALET, *Anselme de Havelberg: Dialogues, Livre I, "Renouveau dans l'Eglise"*, Paris, Les Editions du Cerf, 1966. Rinvio anche allo studio di J.T. LEES, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*, Leiden, Brill, 1988.

²⁰ K. VOEGELIN, *History of Political Ideas. II The Middle Ages to Aquinas*, Columbus-London, University of Missouri Press, 1997, p. 128. Anche se si deve leggere Voegel interprete di Gioacchino con le precauzioni enunciate per

esempio da M. Riedl, (*Gioacchino da Fiore padre della modernità: le tesi di Eric Voegelin*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, a cura di G.L. Potestà, Roma, Viella, 2005, pp. 219-236), resta il fatto, come dice lo stesso Riedl in chiusa del suo contributo, che «ci si può chiedere come mai i simboli di Gioacchino giochino effettivamente un ruolo prominente nelle autointerpretazioni dei movimenti e delle società moderne. In queste domande stanno altrettanti importanti compiti per la ricerca del futuro. Poiché sarebbe troppo semplice cavarsela dicendo che si tratta sempre e comunque di coincidenze e fraintendimenti» (ivi, p. 233). Alla luce di questa sua affermazione, mi pare ingenerosa l'apertura in cui scrive «è addirittura dubbio se Voegelin avesse una conoscenza degna di nota dei suoi scritti» (ivi, p. 219). Mi pare sia più un omaggio alla scienza ordinaria – intesa in senso kuhnlano – della mappa sociologica accademica che un sentimento profondo dell'autore, visto come chiude poi il suo contributo: del resto, affermare che Gioacchino è padre della modernità è una proposizione che ha senso solo nel metalinguaggio dell'interprete, e non si può neppure di trovarla come tale nel lessico del linguaggio oggetto di interpretazione.

²¹ Vi è un'altra alternativa, quella della logica paraconsistente, che permette di permanere in un razionalismo che non è quella della filosofia moderna seicentesca oppure settecentesca. Ma questa via non concede al simbolo uno statuto diverso dal razionalismo della logica classica.

²² Sono censori, non nel senso contemporaneo di censura solo morale, quanto nel senso con cui si poneva l'apposizione "il Censore" al nome del romano Catone, difensore dell'ordine tradizionale. Sono garanti della normatività sociale, ossia della sua struttura dogmatica. Rinvio a: P. LEGENDRE, *L'amour du censeur*, Paris, Seuil, 1974.

²³ F. RUSSO, *L'eredità di Gioacchino da Fiore. La Congregazione fiorentina*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 21, 1952, 131-144, p. 137. Sui monasteri basiliani, a titolo di esempio: A. BASILE, *I Conventi Basiliani ad Aulinas sul M.S. Elia e di S. Elia Nuovo e S. Filareto nel territorio di Seminara*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 14, 1945, pp. 19-36, 143-158, 261-278, con l'affermazione riportata nel testo che si colloca nel periodo storico di Gioacchino, a p. 36.

²⁴ Rinvio a: F. CUNIBERTO, *Jakob Böhme*, Brescia, Morcelliana, 2000; C. O'REGAN, *Gnostic Apocalypse. Jacob Boehme's haunted narrative*, Albany, State university of New York Press, 2002. Per dare un'idea concreta della sua prolissità esorbitante tipica di un 'illuminato', il commento del libro della *Genesi* dovuto a Bohme occupa 854 pagine fittamente stampate nella traduzione inglese del 1924, poi ristampata anastaticamente come: J. BOEHME, *Mysterium Magnum. An Exposition of the First Book of Moses called Genesis*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2002.

²⁵ Rinvio a: L. PARISOLI, *Eric Voegelin e la categoria storiografica dello gnosticismo politico*, «Palomar», 8, 2008, pp. 81-93. Per usare l'immagine usata da Isaiah Berlin della volpe e del porcospino, Voegelin resta comunque un porcospino, un erudito che afferma di sapere una sola cosa – l'opposizione nel cristianesimo tra visione gnostica e non-gnostica – e si oppone alla mille cose che sa la volpe, perché spesso sono furbate.

²⁶ Rinvio ai rilievi critici di: R. MANSELLI, *Dante e l'«Ecclesia Spiritualis»*, poi raccolto in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, p. 69. Nello stesso volume, si veda anche: Id., *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, e l'altro contributo *Dante e gli spirituali francescani*.

²⁷ Devo la suggestione della questione del docetismo come rilevante e strategica per comprendere le analisi di Gioacchino da Fiore a Filippo Burgarella, con il quale ho spesso discusso sulla presenza tutt'altro che trascurabile di influenze cristiano-orientali in Gioacchino.

²⁸ Il giudizio, risalente a Morton Bloomfield sin dal 1957, pare difficilmente contestabile, semmai se ne possono contestare le conseguenze che se ne fanno derivare.

²⁹ G. DA FIORE, *Dialoghi sulla prescienza*, edizione bilingue a cura di G.-L. Potestà, Roma, Viella, 2001, pp. 44-45. È riprodotto il testo dell'edizione critica: G.L. POTESTÀ, *Dialogi de prescientia Dei et praedestinatione electorum*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1995. Nella filosofia francescana Dio può salvare Giuda e dannare Pietro: una rivoluzione concettuale si opera a partire da fermenti della spiritualità cristiana.

³⁰ Siamo di fronte ad un afflato iperbolico che riveste la virtù dell'umiltà, che non sarebbe fuori posto in un sermone veemente, ma che produce un certo sentimento di disagio semantico in un contesto di argomentazione teologica.

³¹ H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito*, p. 260, p. 280. Il riferimento è al *Tractatus*, 189, 28 e 190, 4, secondo la paginazione della vecchia edizione Buonaiuti del 1930. Per la traduzione italiana da me citata, *Trattati sui quattro Vangeli*, p. 142.

³² Henry Mottu procedeva sull'edizione critica di Buonaiuti del 1930, questa traduzione italiana usa l'edizione di Francesco Santi del 1996. Nonostante ciò, la traduzione francese di Mottu, resa in italiano, conserva la sua vitalità concettuale: H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito*, p. 132.

³³ R. MOYNIHAN, *The Development of the 'Pseudo-Joachim' Commentary 'Super Hieremiam': New Manuscript Evidence*, «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age – Temps Modernes», 98, 1986, pp. 109-142; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon press, 1969, pp. 149-159, in particolare pp. 156-158; B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964, pp. 108-115 (tradotto come: B. TÖPFER, *Il regno futuro della libertà*, Genova, Marietti, 1992). Vi è anche la proposta di Wesley (E. WESSLEY, *The Role of the Cistercians in the Writings of the Early Disciples of Joachim of Fiore*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne, Publications Université Jean Monnet, 1991, pp. 81-102), che alcuni leggono come tesa ad esonerare di ogni responsabilità Gioacchino rispetto a questa produzione letteraria: a mio avviso, una lettura in questo senso di Wesley è una risposta ambigua ad una domanda mal formulata.

³⁴ Entrambi i lavori di Arnaldo di Villanova risalgono ad un periodo tra il 1280 e il 1290 quando si trovava a Montpellier.

³⁵ Sulla consolidata presenza dell'insegnamento degli spirituali a Firenze, grazie a Pietro di Giovanni Olivi, rinvio a: R. MANSELLI, *Firenze nel Trecento: Santa Croce e la cultura francescana*, poi in Id., *Da Gioacchino da Fiore a*

Cristoforo Colombo.

³⁶ Lo si può vedere nella vecchia *Patrologia latina*, vol. 107, coll. 133-294, in particolare alle colonne 141-142 per l'immagine di Ludovico il Pio, e per la spiegazione di questa immagine colonne 143-146. Ma nell'edizione critica apparsa nel CCCM 100-100A, Turnhout 2000, si trovano, come abbiamo già detto, le riproduzioni a colori delle immagini versificate tratte da un manoscritto conservato nella Biblioteca Vaticana.

³⁷ P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988, p. 86. L'etimologia rinvia al gettare all'interno, ossia "l'emblématique met sur le devant de la scène le sujet rempli de signes et pose la question d'un remplissage de l'identité", tanto che le formulazioni del diritto che disciplina una società, mediante le procedure ermeneutiche che lo costituiscono, implicano un quadro di riferimento emblematico, a dispetto di ogni razionalismo che tende a farlo scomparire dalla scena dell'analisi linguistica. Come ricorda Bruno Pinchard in un suo articolo che evoca la lettura da parte di Henri de Lubac di Gioacchino da Fiore (B. PINCHARD, *Sujet théologique, sujet initiatique: l'interprétation du joachimisme par Henri de Lubac et la figure de Dante*, «Les Études philosophiques», 2, 1995, 247-267, p. 247) il nome che gli inglesi hanno dato al razionalismo pratico è 'secolarismo' (la frase è attribuita a Alexander Erdan, l'autore de *La France mystique. Tableau des excentricités religieuses de ce temps*, Amsterdam 1858).

³⁸ Si veda anche: P. LEGENDRE, *La 901e conclusion*, Paris, Fayard, 1998, p. 245, che esprime l'idea dell'umano come simbolo vivente. La radice greca comune delle due parole è nel verbo *ballô* (Id., *Le désir politique de Dieu*, cit., p. 149). L'emblema è inciso sul legno, marchiato sul ferro: «les théories nous entrent dans la peau».

³⁹ L'indicibile copre la parte più spaventosa e selvatica di ogni uomo, eppure ineliminabile (Id., *La 901e conclusion*, cit., p. 248): l'indicibile è connaturato alla razionalità prima dell'uomo, cercare di sradicare l'indicibile è ritorcere la ragione contro la ragione stessa.

⁴⁰ Rinvio per una sintesi ed una utile comparazione nel contesto genealogico a: F. TALAHITE, *L'engendrement chez Luc Boltanski et Pierre Legendre: lectures croisées*, «Enfance, Famille, Générations», 14, 2011, pp. 113-138, disponibile sul sito dell'omonima rivista, <http://www.efg.inrs.ca/index.php/EFG>.

⁴¹ P. LEGENDRE, *Les enfants du texte*, Paris, Fayard, 1992, p. 117. Un esempio per tutti: la ricerca di buone ragioni per una norma, sino alla teoria tommasiana per cui una legge ingiusta non è una legge, adombra la natura ultima del normativo, quella di essere l'immotivato puro (P. LEGENDRE, *La 901e conclusion*, p. 128). Questo è manifestato, non già dimostrato, nel libro di Giobbe: questo libro fa parte della tradizione giudaico-cristiana e manifesta una metafora fondamentale di due identità, l'ebraica e la cristiana.

⁴² L'illusione dell'iper-razionalismo è il controllo totale della metafora fondamentale: se lo fosse, non sarebbe la metafora fondamentale. Un mito cessa di essere operativo, ossia di produrre i suoi effetti normativi, se sa di essere un mito (P. LEGENDRE, *Les enfants du texte*, p. 68).

⁴³ Nel già citato F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo*, opportunamente Paparella inserisce nel titolo del secondo capitolo l'espressione 'le fonti del dire traslato', che pure in grammatica si chiamano figure retoriche. Mentre il termine 'figura' può evocare letture difformi dal razionalismo della tradizione latina, il dire traslato evoca una simbologia ontologicamente seconda rispetto al linguaggio, secondo una tradizione neo-platonica che forma le basi del discorso cristiano.

⁴⁴ Un'opera fondamentale su questa dimensione specifica della grammatica del sacro nella tradizione cristiana è quella di L. Charbonneau-Lassay (*Le bestiaire du Christ*, Paris, A. Michel, 2006), un'opera pubblicata per la prima volta nel 1943 praticamente senza alcuna diffusione e poi riedita in diverse ristampe dai contorni iniziatici e dai costi esorbitanti, certo legate ad una libera ermeneutica della personalità dell'autore, legato alle riviste del pensiero tradizionale guénoniano (*Etudes traditionnelles*, ma non solo), e che citava tra le sue fonti il gruppo ermetico ed iniziatico de l'*Estoile internelle*. È inutile un approccio razionalista a questa grande enciclopedia dell'emblema e del simbolo: se si considerano le immagini riportate come descritte dal testo scritto, se ne può lamentare l'origine spesso indeterminata o nebulosa; se però le immagini sono considerate come emblemi e simboli, esse valgono in quanto tali.

⁴⁵ Questo non esclude che ci siano prospettive esoteriche più concilianti con la Modernità, che rifiutano l'atemporalismo guénoniano pur volendo perseguire in un'antropologia esoterica, e che non hanno problemi con le prospettive junghiane. Un rappresentate illustre ne è Gerhard Wehr, per cui rimando a: P. DEGHAYE, *Un ésotériste chrétien: Gerhard Wehr*, «Journal for the Study of Western Esotericism», 11, 1990, pp. 46-56.

BIBLIOGRAFIA

Fonti e studi

A. ACRI, *Casamari*, in «La Provincia di Cosenza» – *Gioacchino da Fiore "Il calabrese abate Gioacchino di Spirito Profetico dotato"*, numero speciale, Cosenza, Stabilimento Tipografico De Rose, 2011, pp. 34-35.

A.M. ADORISIO, *Recuperi florensi. Tradizioni dimenticate nelle relazioni di una visita di Giusto Biffolati, priore di Casamari, ai monasteri di San Giovanni in Fiore e di Santa Maria di Altilia nella Sila di Calabria*, «Rivista Cistercense», 17, 2000, pp. 283-303.

G. ANDENNA, *Il monachesimo fiorense ed il papato sino alla metà del Duecento*, in *L'esperienza monastica fiorense e la Puglia*, a cura di C.D. Fonseca, Roma, Viella, 2007, pp. 29-60.

A. BASILE, *I Conventi Basiliani ad Aulinas sul M.S. Elia e di S. Elia Nuovo e S. Filareto nel territorio di Seminara*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 14, 1945, pp. 19-36, 143-158, 261-278.

- J. BOEHME, *Mysterium Magnum. An Exposition of the First Book of Moses called Genesis*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2002.
- S. BRUFANI (ED.), *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*, Assisi, Porziuncola, 1990.
- E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore. I tempi. La vita. Il messaggio*, Roma, Collezione meridionale, 1931.
- F. BURGARELLA, V. VON FALKENHAUSEN, S. TRAMONTANA, *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, in *Storia d'Italia*, III, Torino, Utet, 1994.
- D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of Apocalypse Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.
- A. CACIOTTI, M. MELLI (EDS.), *Giovanni da Parma e la grande speranza*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008.
- L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestiaire du Christ*, Paris, A. Michel, 2006.
- C. CHAZELLE, *Not in Painting But in Writing: Augustine and the Supremacy of the World in the Libri Carolini*, in *Reading and Wisdom: The De doctrina christiana of Augustine in the Middle Ages*, ed. by E.D. English, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 1-22.
- H. CORBIN, "Mundus imaginalis", e "Herméneutique spirituelle comparée", in *Face de Dieu, face de l'homme*, a cura di H. Corbin, Paris, Flammarion, 1983.
- A. CROCCO, *Genesi e significato dell' "Età dello Spirito" nell'escatologia di Gioacchino da Fiore*, in *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, San Giovanni in Fiore, Centro di studi gioachimiti, 1980, pp. 195-224.
- F. CUNIBERTO, *Jakob Böhme*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- P. DALENA, *I viaggi di Gioacchino e dell'abate Matteo in Oriente e in Sicilia*, in *Gioachimismo e profetismo in Sicilia*, a cura di C.D. Fonseca, Roma, Viella, 2007, pp. 29-39.
- V. DE FRAJA (ed.), *Atlante delle fondazioni fiorenti*, II, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.
- V. DE FRAJA, «Arbitrantes nos unitatem scindere». *La Confessio fidei di Gioacchino da Fiore e il dibattito trinitario in Curia (1180-1215)*, «Bulettno dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 114, 2012, pp. 1-46.
- V. DE FRAJA, *L'ordine fiorentino dalla fondazione al 1266*, in *Atlante delle fondazioni fiorenti*, a cura di P. Lopetrone, I, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 201-282.
- V. DE FRAJA, *Le prime fonti di Gioacchino da Fiore. Libri e intellettuali nel Regno di Sicilia*, «Bulettno dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 116, 2014, pp. 93-129.
- V. DE FRAJA, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorentino*, Roma, Viella, 2006.
- H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, 1981.
- P. DEGAYE, *Un ésotériste chrétien: Gerhard Wehr*, «Journal for the Study of Western Esotericism», 11, 1990, pp. 46-56.
- A. DONINELLI, *In attesa della 'Terza Età dello Spirito'. Confluenza di temi gioachimiti e tradizione islamica tramite Jakob Böhme nel millenarismo esoterico tra '800 e '900*, «Florensia», 18-19, 2004-2005, pp. 59-67.
- M C. FERRARI, *Il 'Liber sanctae crucis' di Rabano Mauro*, Bern, Lang, 1999.
- C.D. FONSECA (ed.), *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella, 2006.

- P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Parigi, A. Picard & fils, 1909.
- A. FREEMAN, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, «Speculum», 32, 1957, pp. 663-705.
- A. FREEMAN, *Theodulf of Orléans: Charlemagne's Spokesman Against the Second Council of Nicaea*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora. La fama sanctitatis dell'Abate Gioacchino*, Marzi, Comet Editor Press, 2010.
- A. GHISALBERTI (ed.), *Pensare per figure*, Roma, Viella, 2010.
- E. GILSON, *Le metamorfosi della Città di Dio*, Firenze, Cantagalli, 2010.;
- G. DA FIORE, *Agli Ebrei*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998 (edizione critica: G. DA FIORE, *Adversus Iudeos*, a cura di A. Frugoni, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1957).
- G. DA FIORE, *De articulis fidei*, a cura di E. Buonaiuti, Roma, Tip. Del Senato, 1936.
- G. DA FIORE, *Dialoghi sulla prescienza*, edizione bilingue a cura di G.-L. Potestà, Roma, Viella, 2001 (edizione critica: G.L. Potestà, *Dialogi de prescientia Dei et praedestinatione electorum*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1995).
- G. DA FIORE, *Esortazione agli Ebrei*, a cura di R. Rusconi, Roma, Viella, 2011 (edizione critica: G. da Fiore, *Exhortatorium Iudeorum*, a cura di A. Patschovsky, Roma, Istituto Palazzo Borromini, 2006).
- H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, Roma, Viella, 1997.
- R. GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962 (poi tradotto in italiano: Id., *Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1990).
- H.J. HAMES, *Like Angels on Jacob's Ladder*, Albany, SUNY Press, 2007.
- L. INTRIERI, *Il Culto di Gioacchino da Fiore nelle testimonianze del 1680*, «Rogerius», 11, 2008, 2, pp. 43-50.
- E. KANTOROWICZ, *The King's Two Body*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- T.D. KNEPPER, *Negating Negation*, Eugene OR, Cascade Books, 2014.
- S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodrömus corporis glossarum*, 2 voll., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937.
- G. LADNER, *Medieval and Modern Understanding of Symbolism. A Comparaison*, «Speculum», 54, 1979, pp. 223-256.
- LATTANZIO, *Epitomé des Institutions divines*, ed. par M. Perrin, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.
- R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, Librairie Lecoffre, 1957.
- J.T. LEES, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*, Leiden, Brill, 1988.
- P. LEGENDRE, *L'amour du censeur*, Paris, Seuil, 1974.
- P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988.
- P. LEGENDRE, *Les enfants du texte*, Paris, Fayard, 1992.
- P. LEGENDRE, *Dieu au miroir*, Paris, Fayard, 1994.

- P. LEGENDRE, *La 901e conclusion*, Paris, Fayard, 1998.
- P. LEGENDRE, *L'autre Bible de l'Occident: le Monument Romano-canonique*, Paris, Fayard, 2009.
- R.E. LERNER (ed.), *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma, Viella, 1995.
- S. LUCA, *Note per la storia della cultura greca in Calabria*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 74, 2007, pp. 43-101.
- R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo medievali*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997.
- R. MANSELLI, *Firenze nel Trecento: Santa Croce e la cultura francescana*, «Clio», 9, 1973, pp. 325-342.
- R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 63, 1951, pp. 1-100.
- R. MANSELLI, *Rassegna di studi gioachimiti*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 28, 1959, pp. 117-123.
- J.P. MARTÍN, *El cristiano y la espada. Varaciones hermenéuticas en los primeros siglos*, «Revista Bíblica», 49, 1987, pp. 17-52.
- H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.
- H. MOTTU, *La mémoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim, de Fiore*, in *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, a cura di A. Crocco, San Giovanni in Fiore, Centro internazionale di studi gioachimiti, 1986, pp. 13-28.
- R. MOYNIHAN, *The Development of the 'Pseudo-Joachim' Commentary 'Super Hieremiam': New Manuscript Evidence*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age – Temps Modernes», 98, 1986, pp. 109-142.
- C. O'REGAN, *Gnostic Apocalypse. Jacob Boehmes's haunted narrative*, Albany, State university of New York press, 2002.
- C. O'REGAN, *Gnostic Return in Modernity*, Albany, State university of New York press, 2001.
- ONORIO DI AUTUN, *Summa gloria de apostolico et augusto*, in *Patrologia Latina*, 172, col. 1257-1270.
- Opus Caroli regi contra synodum (Libri carolini)*, ediderunt A. Freeman – P. Meyvaert (Monumenta Germaniae Historica, Concilia, 2, suppl. 1), Hannover, Hahn, 1998.
- F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano, Vita e pensiero, 2008.
- A. PARAVACINI BAGLIANI, *Boniface VIII*, Paris, Payot, 2003.
- L. PARISOLI, *Eric Voegelin e la categoria storiografica dello gnosticismo politico*, «Palomar», 8, 2008, pp. 81-93.
- L. PARISOLI, *L'attesa escatologica in Pietro di Giovanni Olivi*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Messina*, a cura di C. Miceli, A. Passantino, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2009, pp. 249-260.
- L. PARISOLI, *Livelli di comprensione antropologica del messaggio cristiano: la semantica gioachimita alla luce di René Girard*, «Florensia», 18-19, 2004-2005, pp. 139-152.
- B. PINCHARD, *Sujet théologique, sujet initiatique: l'interprétation du joachimisme par Henri de Lubac et la figure de Dante*, «Les Etudes philosophiques», 2, 1995, pp. 247-267.

- M. RAININI, *Disegni dei tempi. Il "Liber figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella, 2006.
- M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon press, 1969.
- M. RIEDL, *Gioacchino da Fiore padre della modernità: le tesi di Eric Voegelin*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, a cura di G.-L. Potestà, Roma, Viella, 2005, pp. 219-236.
- RUFINO, *Summa decretorum*, ed. by H. Singer, Paderborn, F. Schoningh, 1902.
- D. RUIZ, *Es tu infatuatus sicut alii qui istam doctrinam secuntur? La nature du joachimisme du franciscain Hugues de Digne (ca. 1200 – ca. 1255)*, in *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval*, a cura di A. Vauchez, Parigi, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2012, pp. 277-292.
- D. RUIZ, *Frère Hugues de Digne, O. Min., et son oeuvre (éd. critique). Une histoire par les sources narratives, la codicologie et la doctrine (XIIIe-XVe siècles)*, Université Paris X, Nanterre, thèse Ph. D., 2009.
- RUPERTO DI DEUZ, *De sancta trinitate et operibus eius*, edidit H. Haacke, Turnholti, Brepols, 1971-1972, PL 167, CCCM 21-22-23-24.
- F. RUSSO, *L'eredità di Gioacchino da Fiore. La Congregazione fiorentina*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 21, 1952, pp. 131-144.
- M. SALERNO, *"Fra cielo e terra". Gioacchino e i Fiorentini tra vita religiosa e pratiche economiche*, in *Storia, religione e società tra Oriente e Occidente (sec. IX-XIX)*, a cura di A. Vaccaro, Lecce, ARGO, 2013, pp. 113-135.
- G. SALET, *Anselme de Havelberg: Dialogues, Livre I, "Renouveau dans l'Eglise"*, Paris, Les Editions du Cerf, 1966.
- G. SCHIRÒ, *Un documento inedito sulla fede di Barlaam Calabro*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 8, 1938, pp. 155-166.
- G. SILVESTRE, *Sacramento delle nozze e nuova evangelizzazione*, Cosenza, Editoriale progetto 2000, 2005.
- A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese. Fede cattolica nella trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, Città del Vaticano, libreria Editrice Vaticana, 2013.
- E. SWEDENBORG, *The True Christian Religion, Containing the Universal Theology of the New Church, foretold by the Lord in Daniel VII. 13, 14; and in Revelation XXI. 1, 2*, Philadelphia, American Swedenborg printing and publishing society, 1887.
- E. SWEDENBORG, *Vera Christiana religio, continens universam theologiam Novae Ecclesiae a Domino apud Danielem cap. VII: 13-14, et in Apocalypsi cap. XXI: 1, 2 praedicatae*, Amsterdam, 1771.
- P.-A. TAGUIEFF, *La foire aux Illuminés. Esotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une nuits, 2005.
- F. TALAHITE, *L'engendrement chez Luc Boltanski et Pierre Legendre: lectures croisées*, «Enfance, Famille, Générations», 14, 2011, pp. 113-138.
- B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964 (tradotto come: Id., *Il regno futuro della libertà*, Genova, Marietti, 1992).
- F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore: la vita, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova, 2002.
- K. VOEGELIN, *History of Political Ideas. II The Middle Ages to Aquinas*, Columbus-London, University of

Missouri Press, 1997.

K. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, in *Modernity without Restraint*, ed. by M. Henningsen, Columbia-London, University of Missouri Press, 2000, pp. 75-242.

E. WESSLEY, *The Role of the Cistercians in the Writings of the Early Disciples of Joachim of Fiore*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne, Publications Université Jean Monnet, 1991, pp. 81-102.

E. WESSLEY, *The Role of the Holy Land for the Early Followers of Joachim of Fiore*, in *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, ed. by R. N. Swanson, Rochester, Boydell press, 2000, pp. 181-191.

R.L. WIKEN, *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, «Harvard Theological Review», 79, 1986, pp. 298-307.

J. WILLIAMS-HOGAN, *Swedenborg e le Chiese swedenborgiane*, Torino, Elledici, 2004.

ca. 1515

Le origini di questo noto eretico furono per lungo tempo oggetto di controversia. Su di esse, come sul resto della figura di Gentile, ha di recente fatto luce Luca Addante (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento: dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014). Giunto a Ginevra nel 1557, nella chiesa italiana fu registrato quale «Valentino Gentile di Cosenza nel regno di Napoli» (H. FAZY, *Procès de Valentin Gentilis et Nicolas Gallo 1588*, in *Mémoires de l'institut national genevois*, tome 13, Genève, Kessmann, 1877, p. 2). All'inquisizione romana non dovettero sfuggire le reali origini di Gentile. In una lettera al Sant'Uffizio Mariano Perbenedetti, vescovo di Martirano, non aveva mancato di elencare Valentino Gentile tra gli eretici di Scigliano. Pur facendo parte dell'antica sede vescovile di Martirano, questo libero borgo era al tempo l'ultimo casale meridionale di Cosenza. In quanto tale inviava propri rappresentanti al parlamento cittadino. Tra questi, nell'anno 1537, è annoverato lo stesso Gentile. In quanto nativo di un casale di Cosenza, egli godeva del diritto di cittadinanza nel capoluogo e per questo si definiva cosentino (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., pp. 23-26). A conferma che Gentile fosse nativo di Scigliano, Luigi Accattatis cita anche un falso manoscritto seicentesco composto forse dall'eccentrico erudito di origini sciglianesi Ferrante Stocchi (L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Cosenza, Tipografia municipale, 1870, p. 39; A. MAZZACANE, *Calà, Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 16, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1973).

Dai documenti processuali pubblicati dai suoi accusatori, ha origine la tradizione che vuole Gentile nativo della città bruzia. «Campanus post relictam patriam Cosentiam» lo definisce il teologo Benedikt Matri, detto Aretius, suo accusatore a Berna (B. ARETIUS, *Valentini Gentilis iusto capitis supplicio*, Genevae, ex officina Francisci Perrini, 1567, p.7). Alle opere di Giovanni Calvino, Thèodore de Bèze e Aretius attinsero anche controversisti cattolici. Al pari degli inquisitori d'oltralpe, Roberto Bellarmino definì Gentile un secondo Serveto, che «ex patria sua Consentia Genevuam ad Calvinum venit» (R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei*, Lugduni, Ioannem Pillehotte, 1587, p. 11). Richiamandosi all'opera di Aretius, Stanislaw Reszka descrisse la setta dei gentilisti come «sectatores et discipulos Valentini Gentilis itali, patria consentini» (S. RESZKA, *De atheismis et phalarismis evagelicorum*, Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum, & Antonium Pacem, 1596, p. 344). Nell'Italia della controriforma quello di Gentile era un ricordo ingombrante. Non sorprende, pertanto, che scrivendo proprio al Reszka nel 1599, [Sertorio Quattromani](#) cercasse di dissociare la figura del noto eretico dalla città di Cosenza e forse anche dall'accademia di cui egli era principe e alla quale lo stesso Gentile aveva partecipato a metà del secolo (S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Librario dell'Università della Calabria, 1999, p. 161). Gli sforzi del [Quattromani](#), tuttavia, si dimostrarono vani, poiché fino almeno all'Accattatis, gli eruditi italiani, seguendo i controversisti cattolici della controriforma, continuarono a prestar fede a quanto riportato nei documenti processuali del Cinquecento (N. TOPPI, *Biblioteca napoletana et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli e del regno*, Napoli, A. Bulifon, 1678, pp. 243-244; S. SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli 1750, p. 64; D. ANDREOTTI, *Storia dei cosentini*, vol. II, Napoli, S. Marchese, 1869, p. 220).

Gentile, dunque, nacque a Scigliano. Da alcuni atti notarili si deduce che, insieme a Pietro, Bartolo e Padovano, Valentino era figlio di Margherita e Francesco Gentile. Questo fa ritenere, contrariamente a quanto riporta lo stesso Accattatis, che non vi siano legami di parentela tra l'eretico sciglianese e il giurista marchigiano Alberico Gentili, figlio del medico Matteo (L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, cit., pp. 39-40). In assenza di una fonte diretta la data di nascita di Gentile rimane oggetto di congettura. Tommaso Castiglione la collocò al 1530 (T.R. CASTIGLIONE, *Valentino Gentile antitrinitario*

calabrese del XVI secolo, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 9, 1939, p. 54). Nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Salvatore Calonaci ha ipotizzato il 1520 (S. CALONACI, *Gentile, Valentino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000). Sulla base dei riferimenti contenuti in alcune lettere, Addante ha invece dimostrato come sia possibile ritenere che Gentile sia nato intorno al 1515-16 (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., pp. 23-24).

1536-1537

Nel 1536 a Napoli vengono pubblicati i *Variorum Poematum libri duo* di Giano Anisio. L'epistola ai lettori firmata da Gentile suggerisce che sia stato l'umanista calabrese a curare la pubblicazione del testo di Anisio. Nell'opera, inoltre, trova posto anche un poema *Ad Valentinum Gentilem et Horatium Anysium* (G. ANISIO, *Variorum Poematum*, Neapoli, Ioannes Sulzbacchius, 1536). Gentile, di cui non si hanno notizie prima di questa data, era stato precettore di Orazio Anisio, nipote del poeta. Nel 1536, quindi, egli era a Napoli e partecipava all'intensa vita culturale della città. La presenza al parlamento generale di Cosenza come rappresentante dei casali nel 1537, fornisce il termine del soggiorno napoletano di Gentile. Le fonti tacciono, al contrario, sulla data e le ragioni di arrivo del giovane umanista nella capitale.

I Gentile erano proprietari terrieri. Numerosi sono i documenti che attestano i contatti dei Gentile con un'importante famiglia di Scigliano, i Franchini (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., p. 34). Conterraneo di Valentino era [Francesco Franchini](#), fiduciario di casa Farnese e poi vescovo di Massa e di Piombino. Al servizio di Pierluigi Farnese, nel 1535 [Franchini](#) ospitò in Calabria Alfonso d'Avalos, comandante delle truppe imperiali che risalivano la penisola dopo l'assedio di Tunisi. Prima di entrare a Cosenza, dove avrebbe incontrato tra gli altri Pierluigi Farnese, Carlo V si fermò a Rogliano, mentre le truppe sostarono a poca distanza proprio a Scigliano. È possibile, pertanto, che al seguito di [Franchini](#), Valentino Gentile giunse a Napoli nell'inverno del 1535. Questo spiegherebbe facilmente come il giovane Gentile, sulla cui educazione non si hanno notizie, fosse catapultato al servizio degli Anisio e introdotto nel vivace ambiente culturale della capitale del regno (ivi, pp. 35-36).

Alcuni versi dei *Variorum poematum* sono dedicati anche ad Apollonio Merenda, sacerdote di cultura umanistica erasmiana originario di un altro casale di Cosenza, Paterno Calabro (G. ANISIO, *Variorum Poematum*, Neapoli, Ioanne Sultzbach, 1536, p. 85). Tra il 1536 e il 1538, Merenda viaggiò spesso tra Roma e Napoli, dove oltre ad Anisio e Gentile, frequentava Juan de Valdés, giunto nella capitale del vicereame spagnolo nel 1533 (A. OLIVIERI, *Merenda, Apollonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 73, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2009). Legato all'Accademia Pontaniana di cui Anisio era figura di spicco, negli anni Trenta del Cinquecento Valdés guidò molti riformatori italiani verso idee religiose eterodosse. Uno di questi, il generale dei capuccini Bernardino Ochino predicò durante la quaresima del 1536 nella chiesa di San Giovanni Maggiore, alla presenza di Carlo V (M. GOTOR, *Ochino, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 79, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2013). È in questo contesto che prendono forma le convinzioni religiose del giovane umanista calabrese.

1546

Viene fondata a Napoli l'accademia degli Ardenti. Il riferimento a una discussione tenuta all'accademia, suggerisce la partecipazione di Gentile agli incontri tenuti nel seggio di Capua, in cui viveva un altro celebre seguace del Valdés legato alla Calabria, il barone di Monasterace Mario Galeota (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., pp. 79-80).

È da escludere che Gentile abbia partecipato ai cosiddetti *collegia vicentina* del 1546, come spesso viene ripetuto (S. CALONACI, *Gentile, Valentino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000). Addante ha dimostrato che le riunioni tra anabattisti veneti e valdesiani meridionali si tennero nel 1550 a Padova, Venezia, Vicenza e Ferrara (L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 100-111; cfr. M. FIRPO, *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Ashgate, Farnham, 2015, pp. 178-189).

Gentile è a Palermo, in qualità di istruttore dei figli della vedova di origini toscane Brigida Cini. Dalla deposizione della Cini al Sant'Uffizio nel 1573, si deduce che Gentile era in contatto con i valdesiani napoletani, da cui otteneva libri eterodossi come l'*Alfabeto cristiano* del Valdés. La familiarità con Galeazzo Caracciolo e la proposta alla donna di lasciare l'Italia, fanno credere che Gentile, avanti nel suo percorso ereticale, già nel 1550 pianificasse di raggiungere Ginevra.

Tuttavia, lasciata Palermo, Gentile torna a Scigliano, da dove riprende i contatti con gli ambienti umanistici del capoluogo. Una lettera a [Niccolò Franco](#) dimostra la partecipazione di Gentile all'accademia stabilita dallo stesso Franco in quegli anni a Cosenza (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., pp. 77-78). Priva di fondamento è, al contrario, la partecipazione all'accademia degli Sturnini di Scigliano (risalente a C. MINIERI RICCIO, *Notizia delle accademie istituite nelle provincie napoletane*, «Archivio storico per le provincie napoletane», 3, 1878, 1, p. 308 e ripetuta da Calonaci). Sebbene il convento degli Osservanti di San Francesco in cui l'accademia aveva luogo fu eretto nel 1531, l'accademia stessa deve la sua fondazione al provinciale degli osservanti Cornelio Aiello (o Cornelio di Aiello) presente a Scigliano nei primi decenni del XVII secolo (L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, cit., p. 403).

1557-1558

Nel 1557 il nome di Gentile appare nei registri di Ginevra, dove si dedica all'attività di traduttore per la chiesa italiana. Nella città svizzera Gentile entra subito in contatto con il fitto gruppo di italiani che a seguito della condanna di Serveto alimentavano il dissenso verso Calvino. Tra questi spiccavano Matteo Gribaldi, Giorgio Biandrata e Giampaolo Alciati. Insieme a quest'ultimo Gentile fu tra coloro che nella primavera del 1558 si rifiutano di firmare la professione di fede imposta dalle autorità ai membri della chiesa italiana. Dopo la fuga di Alciati, Gentile sottoscrive la professione di fede, ma ben presto viene denunciato e processato per eresia insieme al medico sardo Nicola Gallo. Al contrario di quest'ultimo, Gentile ribatte colpo su colpo alle accuse di Calvino. Nel corso del processo compone alcuni scritti in cui, come ha osservato Cantimori, «tutto lo sforzo del Gentile tende a stabilire una preminenza assoluta di Dio, inteso come pura essenza, su Cristo, Dio anch'esso, ma non pura e semplice essenza» (D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento: ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1939, pp. 226-228). Con lucidità Gentile lamenta che i critici del dogma trinitario fanno ricorso a molti luoghi delle scritture, mentre Calvino basa le sue ragioni sulla sua autorità politica e sulla forza. Nonostante questo, deve infine abiurare facendo pubblica penitenza e bruciando i suoi scritti per le strade di Ginevra (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., pp. 131-149). Condannato al domicilio coatto, a settembre Gentile riesce a fuggire da Ginevra e a raggiungere il feudo di Gribaldi a Farges.

1559-1560

Da Farges passa a Lione, dove compone ma non pubblica gli *Antidota* (ivi, p. 158). L'opera ha fin da subito ampia circolazione nei circoli ereticali e libertini anche a al di fuori di Lione. Nessun manoscritto è giunto fino a noi, molti brani, però, furono riportati da Aretius nella *Valentini Gentilis iusto capiti supplicio* pubblicata dopo la morte di Gentile. Giunto a Grenoble dove risiedeva Gribaudi, Gentile è arrestato dalle autorità e costretto a fornire una confessione di fede ortodossa. Dopo che le attenzioni delle autorità si concentrano anche su Gribaldi, nell'autunno i due lasciano Grenoble e fanno ritorno a Farges. Qui Gentile viene subito arrestato. Simon Von Würstenberger, balivo di Gex nella cui giurisdizione ricadeva Farges, rilascia Gentile solo dopo che questi ha sottoscritto l'ennesima professione di fede ortodossa.

1561

Agli inizi del 1561 Gentile fa ritorno a Lione, dove pubblica la *Confessio evangelica, theologiae protheses, piae ac doctae in symbolum Athanasii adnotationes*. Il testo è aperto dal *De uno Deo patre*, una «catholica et apostolica confessio» dedicata al balivo di Gex, Simon Von Würstenberger (F. TRECHSEL, *Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, Heidelberg, s.n.t., 1844, pp. 471-488). L'opera ha larga circolazione negli ambienti del dissenso religioso, soprattutto in Europa orientale, dove viene diffusa dal

medico antitrinitario Giorgio Biandrata. Nello stesso anno, Calvino pubblica l'*Impietas Valentini Gentili*, che vede la luce anche in francese per contrastare la diffusione delle idee di Gentile negli ambienti ereticali e libertini di Lione. Alle critiche di Gentile alla trinità quale elaborazione sofistica che finisce per assumere l'esistenza di quattro dei, Calvino e Bèze risposero accusando Gentile di triteismo (G. CALVINO, *Opera quae supersunt omnia*, Brunsvigae, Schwetschke, 1870, vol. 9, pp. 365-637; ID., *Recueil des Opuscules*, Genève, Imprimé par Baptiste Pimereul, 1566, p. 1921; THÉODORE DE BÈZE, *Valentini Gentilis teterrimi haeretici impietatum*, Genevae, Ex Officina Francisci Perrini, 1567, pp. 14-15). Questo termine, spogliato del suo originale significato controversistico e polemico, finirà col rappresentare, nella letteratura teologica successiva tanto protestante quanto cattolica, le idee antitrinitarie di Gentile (L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento*, cit., pp. 135, 209). È significativo, a questo riguardo, che nel *Dizionario storico-critico*, Pierre Bayle sia tra i pochi a sottrarsi a questa distorsione controversistica del pensiero di Gentile (P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 2, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, Chez Brunel, 1740, p. 545).

1562-1565

Lasciata Lione, Gentile si dirige in Europa Orientale. Nell'autunno del 1562 raggiunge Biandrata e Alciati in Polonia. Il 4 novembre partecipa al sinodo di Pińczów, dove ha sede la piccola chiesa italiana. In Polonia Gentile contribuisce a delineare il carattere antitrinitario della *ecclesia minor fratrum polonorum* che si renderà indipendente dalla *ecclesia maior* calvinista nel 1565. Nel 1563 Gentile si sposta in Valacchia e in Moravia. Tornato a Cracovia, dove in fuga da Zurigo nel 1564 giunge anche [Bernardino Ochino](#), Gentile è espulso insieme agli altri antitrinitari italiani a seguito dell'editto di Parczów, frutto dell'ennesima alleanza tra protestanti e cattolici contro i radicali. Lasciata la Polonia entro il 1 ottobre 1564, Gentile si reca a Austerlitz, dove viene ospitato insieme ad Alciati e [Ochino](#) dal medico antitrinitario veneziano Niccolò Paruta che vi era giunto da Ginevra nel 1561 (M. ROTHKEGEL, *Paruta, Niccolò*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 81, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2014). Ma ben presto Alciati e Gentile lasciano Austerlitz e si spostano in Transilvania. Qui Gentile lavora a un'opera di sintesi delle sue idee da dedicare al re Sigismondo II. Dell'opera, però, si hanno poche e vaghe testimonianze.

1566

Gentile lascia la Transilvania e si dirige a Ovest. Passa per Vienna e raggiunge infine Farges, da dove convoca una discussione pubblica con i calvinisti. Arrestato dallo stesso balivo di Gex cui aveva dedicato la sua eterodossa *confessio fidei* nel 1561, viene processato a Berna e decapitato il 10 settembre.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- G. ANISIO, *Variorum Poematum*, Neapoli, Ioanne Sultzbach, 1536.
- B. ARETIUS, *Valentini Gentilis iusto capitis supplicio*, Genevae, ex officina Francisci Perrini, 1567.
- P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, Chez Brunel, 1740.
- T. DE BÈZE, *Valentini Gentilis teterrimi haeretici impietatum*, Genevae, Ex Officina Francisci Perrini, 1567.
- R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei*, Lugduni, Ioannem Pillehotte, 1587.
- G. CALVINO, *Recueil des Opuscules*, Genève, Imprimé par Baptiste Pimereul, 1566.
- G. CALVINO, *Opera quae superstunt omnia*, Brunsvigae, Schwetschke, 1870.
- H. FAZY, *Procès de Valentin Gentilis et Nicolas Gallo 1588*, in *Mémoires de l'institut national genevois*, t. 13, Genève, Kessmann, 1877.
- S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Librario dell'Università

della Calabria, 1999.

S. RESZKA, *De atheismis et phalarismis evagelicorum*, Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum, & Antonium Pacem, 1596.

S. SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli, Nella stamperia de' Muzj, 1750.

N. TOPPI, *Biblioteca napoletana et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli e del regno*, Napoli, A. Bulifon, 1678.

Studi

L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Cosenza, Tipografia municipale, 1870.

L. ADDANTE, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento: dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014.

L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

D. ANDREOTTI, *Storia dei cosentini*, Napoli, S. Marchese, 1869.

S. CALONACI, *Gentile, Valentino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000.

D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento: ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1939.

T.R. CASTIGLIONE, *Valentino Gentile antitrinitario calabrese del XVI secolo*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 9, 1939, pp. 41-54.

M. FIRPO, *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Ashgate, Farnham, 2015.

M. GOTOR, *Ochino, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 79, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2013.

A. OLIVIERI, *Merenda, Apollonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 73, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2009.

A. MAZZACANE, *Calà, Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 16, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1973.

C. MINIERI RICCIO, *Notizia delle accademie istituite nelle provincie napoletane*, «Archivio storico per le provincie napoletane», 3, 1878, 1, pp. 293-314.

M. ROTHKEGEL, *Paruta, Niccolò*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 81, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2014.

F. TRECHSEL, *Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, Heidelberg, 1844.

ca. 1538

Nasce a Monteleone di Calabria (antica colonia locrese, denominata Hipponium), l'attuale Vibo Valentia, da Mario, nobile discendente di una famiglia vibonese, e da Lucrezia Galfuna. Una iscrizione di origine medievale nel comune di Monteleone, rinvenuta nel 1839, reca la dicitura "Iyezolino", e verosimilmente fu questo il cognome originario della famiglia. Le nobili origini della famiglia Iasolino sono confermate dalle carte dello storico Giuseppe Capialdi (*Originis, situs, nobilitatis Civitatis Montis leonis Geografica Historia eiusdem civitatis*, Neapoli, ex Typographia Lucae Antonij Fusci, 1659, p. 47). Alcune fonti riportano erroneamente Sant'Eufemia come città natale (che è in realtà il golfo che ospita il capoluogo calabrese).

Giulio ebbe due fratelli, dei quali conosciamo il nome del più giovane, Vespasiano, nato poco più di un decennio più tardi (V. CAPIALDI, *Inscriptionum Vibonensium specimen*, Neapoli, apud Gabrielem Porcelli, 1845, p. 57; cfr. P. BUCHNER, *Giulio Iasolino medico calabrese del Cinquecento che dette nuova vita ai bagni dell'isola d'Ischia*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 18, 1949, 3-4, pp. 101-120, qui pp. 107-108; rist. Milano, Rizzoli, 1958, p. 13). Vespasiano, che compì, come Giulio, i suoi studi a Napoli presso il Collegio dei Gesuiti, è ricordato soprattutto per l'impegno dimostrato, in tarda età, nella realizzazione di un collegio gesuitico a Monteleone. A differenza di Giulio, Vespasiano seguì lo studio della giurisprudenza e si stabilì a Napoli per esercitare la professione legale. Vespasiano morì nel 1620 e, prima di essere seppellito, dopo la morte del fratello Giulio (1622), nella chiesa di S. Chiara, fu deposto nella chiesa del Gesù nuovo (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1949, p. 109; ried. 1958, p. 14; cfr. anche S. SANTAGATA SJ, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenuta al Regno di Napoli*, Napoli, Vincenzo Mazzola, 1757, vol. 4, p. 209).

ca. 1563/1569

Iasolino assume la cattedra di anatomia lasciata vacante nel 1554 da Giovanni Filippo Ingrassia (1510-1580), trasferitosi nel frattempo a Palermo. Sui precisi rapporti fra Iasolino e l'Ingrassia gli storici hanno formulato ipotesi controverse. Mentre si registra per certo che Iasolino continuò a Napoli a diffondere il magistero ricevuto dall'Ingrassia, sulla precisa datazione del conferimento dell'incarico accademico a Iasolino l'ipotesi più attendibile sembra quella fornita da Buchner, che fa risalire al 1563 la cessione della cattedra, allorché proprio in quell'anno il viceré Perafan de Ribera (succeduto a Pedro de Toledo) invitava Ingrassia a fare ritorno a Napoli (cfr. P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, p. 20). C'è da segnalare al riguardo che fu grazie all'impegno dell'Ingrassia che lo *Studium* napoletano ottenne l'unificazione delle cattedre di medicina teorica e di pratica della medicina e di anatomia (C. PRETI, *Ingrassia, Giovanni Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004); questo dato, unito al fatto che nel corso dei decenni successivi lo *Studium* napoletano mantenne la consuetudine di non attribuire la carica di archiatra (il lettore di medicina pratica) al titolare della cattedra di anatomia (che assorbiva anche l'incarico di lettore di medicina teorica), fa supporre che Iasolino abbia ricevuto un primo incarico intorno al 1563, e preso la cattedra di anatomia verso la fine degli anni Sessanta – quando l'incarico di archiatra fu attribuito nel frattempo ad una persona vicina a Iasolino, cioè Giovanni Antonio Pisano¹, «anch'egli discepolo dell'Ingrassia» (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, p. 20; cfr. C. PRETI, *Jasolino, Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004)².

Come fece in seguito il suo illustre successore, Marco Aurelio Severino (1580-1656), Iasolino esercitò a partire dal 1563 (secondo C. PRETI, *Jasolino, Giulio*, cit.) la professione di chirurgo presso l'Ospedale degli Incurabili.

1573

Iasolino pubblica la sua prima opera, già annunciata negli anni precedenti, dal titolo *Iulii Iasolini Hipponiatae Medici Quaestiones Anatomicae et Osteologia Parva Cuncta in hoc Libello* (Neapoli, Apud Horatium Salvianum, 1573). È probabile che Iasolino abbia avuto accesso alla cattedra di anatomia attraverso una versione manoscritta dell'opera, già circolante nell'ambiente dello *Studium* prima della messa a stampa. Essa consta di 156 fogli numerati. L'opera contiene una dedica a Marco Antonio Colonna (1534-1587), seguita da due lettere, l'una di Giovanni Bernardino Longo³, l'altra dell'archita Giovanni Antonio Pisano (v. *supra*). Quest'ultimo si rivolge allo Iasolino come figura già attiva nello *Studium* napoletano («nam diu diligentissime Anatomen pluribus annis in hoc gymnasium administras, multa, quae alios latuere, invenisti, omnia sincere explicasti, novosque usus a nemine hucusque excogitados in medium attulisti», s.n.p.), sottolineando la funzione dell'opera, scritta e messa a stampa per l'insegnamento universitario. Nel volume vi sono esposte due *Questiones* di cui la prima riguarda la distinzione dei concetti di “pinguedo” ed “adeps”. La seconda, *De cordis adipe*, dedicata al Longo, tratta del grasso cardiaco che sarebbe di una specie molto difficile a fondersi, dovendo resistere all'elevata temperatura del cuore, sorgente del calore del corpo umano. Su questo specifico punto Iasolino sembra aver fatto tesoro di una delle lezioni di [Realdo Colombo](#) (ca. 1510/1520-1559), che nel libro VII (*De corde et arteriis*) del *De re anatomica* (1559), dimostrava ad un incredulo [Simone Porzio](#) (1497/1497-1554), attraverso esperimenti effettuati su cadaveri sezionati, che il grasso pericardico non era vero e proprio grasso, poiché non veniva liquefatto dal calore (R. COLOMBO, *De re anatomica*, p. 324). Secondo Iasolino, la funzione di questo particolare grasso intorno al cuore sarebbe da ricercare nel bisogno di energia da parte del muscolo cardiaco.

L'ultima parte dell'opera è costituita dalla *Osteologia parva*. Essa riassume in sei tavole i concetti dell'Ingrassia, del Vesalio e di altri anatomisti. Seguono una spiegazione dei termini greci e una breve trattazione sul numero complessivo delle ossa umane, elencate in una settima tabella.

1575

La seconda pubblicazione di Iasolino reca il titolo: *Iulii Iasolini Hipponiatae Philosophi ac Medici De aqua in pericardio quaestio tertia. Adiecimus huic tractatum sive questionem de poris coledochis, et vesica fellea pro Gal. Adversos neotericos anatomicos: in qua plura a nobis nuper observata extant. Nova methodus medendi carunculas in vesicae ductu oborta de veterum mente elucescit*, Neapoli, Apud Horatium Salvianum, 1575. Dedicata all'Ingrassia, l'opera consiste di soli 21 fogli non numerati. Sul retro del frontespizio si trova un epigramma di G.B. Arcucci. Il libretto tratta esclusivamente del liquido che riempie il pericardio e la cavità toracica. Iasolino ritiene, sulla scia di Ippocrate, Platone e Galeno che esso si formi per l'accumulo di piccole quantità di liquido sciolte nei polmoni attraverso la trachea nell'atto di bere. Egli non spiega tuttavia per quali vie il liquido giungerebbe nel pericardio.

1577

Gli argomenti tralasciati nel *De aqua in pericardio* vengono ripresi un anno dopo in una pubblicazione dal titolo *De poris coledochis, et vesica fellea pro Gal. Adversus neotericos anatomicos. Plura noviter observantur, quae in sequenti pagina ostenduntur*, Neapoli, Apud Horatium Salvianum, 1577. In questo scritto di 94 pagine numerate, accreditato come il più importante dei suoi lavori anatomici, Iasolino confuta le teorie di Falloppio e di Vesalio circa la posizione della cistifellea, illustrando con un disegno le divergenze rispetto alle tesi Falloppio e di Vesalio. Secondo Iasolino, il vertice della cistifellea sarebbe volto sempre verso l'alto ed il canale di secrezione condurrebbe verso il duodeno non in direzione orizzontale, ma obliqua. Il liquido biliare sarebbe condotto verso la vescica da sottilissimi vasi, e la sua secrezione dipenderebbe non dalla pressione del fegato – come sosteneva Falloppio – ma dalle contrazioni di una muscolatura propria. Il liquido giallastro trasparente prodotto dal fegato scorre verso il duodeno attraverso un canale speciale che al suo termine accoglie il dotto biliare. Iasolino termina l'opera con alcune considerazioni sulle funzioni sistemiche dell'organo.

1588

Iasolino pubblica l'opera che gli tributò maggior successo: *De' rimedi naturali che sono nell'isola di Pithecura, hoggi detta Ischia, libri due* (Napoli, Giuseppe Cacchi, 1588). La lettera dedicatoria è indirizzata a Donna Geronima Colonna, duchessa di Monteleone, andata in sposa nel 1559 del III duca di Monteleone, Camillo Pignatelli (†1583).

Nel primo libro viene menzionato Gabriele Falloppio, oltre ai medici napoletani Giovanni Francesco Lombardo e Giovanni Battista Elisio (quest'ultimo autore di uno scritto sui bagni termali ristampato nel 1591 per le cure di Scipione Mazzella, *De balneis Puteolorum, Baiarum et Pithecurarum*, Neapoli, apud Horatium Salvanum). Sull'importanza e sulla fortuna *De' rimedi naturali*, cfr. P. Buchner, *Giulio Iasolino*, 1958, pp. 69-92.

Nel suo complesso, la produzione scientifica iasoliniana non si presenta imponente. La rilevanza storica della pratica medico-chirurgica esercitata presso gli Incurabili, così come i lunghi anni di insegnamento restano tuttavia una spia importante per la ricostruzione del suo operato: Iasolino si mostrò indubbiamente aperto verso l'insegnamento del nuovo indirizzo anatomico-sperimentale inaugurato da Vesalio, Colombo, Ingrassia e Falloppio, non trascurando l'importanza di un confronto con le opere di Galeno. Durante gli anni della sua attività a Napoli (come nella vicina Ischia), egli si fece recettore e vettore del generale clima di rinnovamento nel campo della medicina e della filosofia naturale, iniziato, alcuni decenni prima, attraverso la circolazione delle opere di Simone Porzio, di Jean Fernel, di Giovanni Argenterio, di Bernardino Telesio e dello stesso Ingrassia.

15 giugno 1607

Insieme a Pietro Vecchione († 1619), protomedico del viceregno, Iasolino formula il suo parere sulla salute mentale di Tommaso Campanella (cfr. L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Napoli, 1882, vol. 2, pp. 227-229). Una prima perizia sulla presunta infermità mentale dello Stilese risaliva al 4 gennaio 1602, com'è documentato dallo stesso Amabile (ivi, vol. 3, p. 507).

15 aprile 1608

Il naturalista tedesco Johann Faber (1574-1629), membro dell'Accademia dei Lincei, ricevuto un incarico presso la Sapienza di Roma, rende visita a Iasolino. In quell'occasione Iasolino fa dono a Faber della sua opera sui bagni termali di Ischia. La data dell'incontro si desume dall'annotazione dello stesso Faber «Neapoli dono accepi ab ipso auctore 15 Aprilis A. 1608 Johannes Faber S.D.N. simplicista» sull'esemplare conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1952, p. 149 nota 1; ried. 1958, p. 49 e nota 1). Compilatore di parte cospicua del celebre *Tesoro Messicano*, Faber costituirà uno dei vettori per la diffusione dello studio dell'anatomia comparata, cui la colonia lincea napoletana contribuì in maniera significativa. Di lì a qualche anno, Faber sarà contato, insieme a Gaspare Aselli, Jean Riolan, William Harvey e Marco Aurelio Severino tra coloro che conducevano di consueto dissezioni anatomiche (cfr. A. OTTAVIANI, O. TRABUCCO, *Theatrum Naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del primo Seicento*, Napoli, La Città del Sole, 2007, *ad vocem*; A. GUERRINI, *The Courtiers' Anatomists. Animals and Humans in Louis XIV's Paris*, Chicago, Chicago University Press, 2015, pp. 131-133).

Sulle ricadute di un fenomeno di trasformazione della medicina che investirà soprattutto la comunità scientifica dell'età galileiana, la figura di Iasolino (che all'epoca dell'incontro con Faber aveva compiuto i settant'anni) resta senza dubbio minoritaria e marginale. Ciò che fa riflettere è, piuttosto, il fatto che di lì a qualche anno Iasolino fosse affiancato dal giovane Severino nello svolgimento della professione medica presso diversi conventi napoletani (le agostiniane di Sant'Andrea delle Dame, le Clarisse di Santa Maria della Sapienza, i chierici regolari di San Paolo Maggiore, il collegio gesuitico). E il giovane Severino che, in quel periodo, va immaginato come lettore attento delle novità scientifiche dei suoi contemporanei, deve aver appreso dalla figura di un cattedratico di lungo corso come lo Iasolino lo spirito di una libertà di ricerca che ritroviamo nella sia pure limitata produzione scientifica di quest'ultimo. Non si spiegano altrimenti le ragioni di una ripubblicazione delle opere anatomiche di Iasolino, a trentadue anni dalla sua morte, con il sostegno di Georg Volkamer, debitamente commentate da Severino⁴.

Una fonte preziosa per la ricostruzione della biografia intellettuale di Iasolino e del contesto medico della Napoli tardo rinascimentale sono le lettere di Marco Aurelio Severino a Georg Volkamer (medico di Norimberga, suo stretto collaboratore nella redazione della biografia che apparirà postuma nel 1659). Le lettere, raccolte dal medico norimberghese Christoph Jacob Trew (1695-1769) sono custodite nella biblioteca dell'università di Erlangen. Nell'Ottocento Luigi Amabile ne effettuò una trascrizione, attualmente conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (XI AA 35-36; cfr. P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1949, p. 103 nota 1; ried. 1958, p. 8).

1609

Marco Aurelio Severino torna a Napoli, e comincia da subito un rapporto di collaborazione con Iasolino. Così recita il passo della sua biografia: «Quando animadvertens in ille Regionibus Chyrurgicam facultatem usu per necessariam, eius practicae condiscendae gratia, ann. 1609 Neapolim redit, et Magistro adscito Iulio Iasolino, tantum in Chyrurgicis operationibus proficit, ut an. 1610 publice illas edocere valuerit, in quo munere primus author Severinus Neapoli probator, antea enim non exiguo Reipublicae detrimento nuda observatione medentium Chyrurgorum per valetudinaria scientiarum difficillima addisci consueverant» (MARCI AURELII SEVERINI THURI CRATIGENAE THARSIENSIS *Antiperipatias, Hoc est, adversus Aristoteles De respiratione piscium diatriba*, Amstelodami, Apud Joannem Janssonium, 1661, [p. 1]).

1614-1617

Iasolino partecipa agli atti per la beatificazione di Andrea Avellino (Biblioteca Nazionale di Napoli, fondo S. Martino, *ms* 640). L'istruttoria termina nel 1617 e il 26 maggio fu anche interrogato il Severino, il quale non fece che confermare le testimonianze dello Iasolino (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, p. 53 nota 1).

ca. 1607-1622

Sempre Paolo Buchner segnala una «contraddizione» che, a suo dire, non è stato in grado di spiegare: «da una parte il Severino viene sempre detto successore dello Iasolino, mentre dall'altra parte esiste un decreto vicereale del 4 novembre 1622, che concede al Severino la cattedra di chirurgia presso i Regi Studi, tenuta finallora da un certo dottor Mario de Burgos. Tale Mario de Burgos "per vecchiaia ed indisposizione" non poté più adempiere la sua carica ed il Severino era l'unico a concorrere a questa cattedra. Secondo l'Amabile difatti lo Iasolino, pure chiamato *Anatomiae et Chirurgiae in Regio Gymnasio Professor* [v. l'incisione di P. Troschel nella *Zootomia Democritaea* (1645) di Severino], non avrebbe avuto mai una lettura pubblica, ma la cattedra di chirurgia ed anatomia sarebbe stata occupata prima da Giuseppe Perrotta e dal 1607 fino al 1622 da questo Mario de Burgos, di cui però non si trova nessun accenno né nelle pubblicazioni dello Iasolino, né, quanto vedo, in quelle del Severino. In ogni caso anche se lo Iasolino, morto per combinazione nello stesso anno, nel quale de Burgos dovette essere sostituito, non fosse stato l'ufficiale cattedrante d'anatomia e chirurgia, tutti giudicavano il Severino de facto suo successore» (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, pp. 56-57)⁵.

I dubbi sia pure legittimamente sollevati dal Buchner possono essere in parte risolti riconducendo la documentazione esistente sull'argomento al contesto specifico dello *Studium* napoletano tra fine Cinquecento e inizi Seicento: il summenzionato Mario de Burgos può verosimilmente avere ricevuto l'incarico di lettore di chirurgia in un periodo coevo a quello del cattedrante Iasolino, il cui *status* accademico non è messo in alcun dubbio, e non solo per la testimonianza posteriore di Severino contenuta nella *Zootomia Democritaea*. Inoltre, il fatto stesso che il documento vicereale sopra citato dal Buchner attesti la possibilità di una condivisione stipendiale permette di formulare l'ipotesi che all'altezza del 1607 un già settantenne Iasolino fosse affiancato da altri cattedratici ufficialmente titolati. Le vicende legate al turno di tempo che dal 1607 giunge al 1609 (data dell'arrivo di Severino a Napoli) ci consentono infine di prendere in considerazione che il viaggio intrapreso da Severino nel 1609 fosse motivato anche da consapevoli aspettative di affiancare il medico vibonese nelle attività dello *Studium*.

1622

Morte di Iasolino. La data di morte del medico vibonese si evince dalla successione della cattedra di anatomia a Marco Aurelio Severino, risalente per l'appunto al 1622. Infondata (e probabilmente attribuibile ad una delle numerose sviste contenute nel testo) è la notizia riportata dal Buchner, il quale dichiara come *terminus ad quem* una presunta edizione napoletana del 1623 delle *Quaestiones anatomicae quattuor* di Severino [sic], mentre sappiamo che le opere dello Iasolino furono pubblicate insieme alle *quaestiones* di Severino non prima del 1654 (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, p. 15).

Nelle *Inscriptiones* di Giovanni Battista Orso SJ (s.l., s.d., ma 1642) si trova il testo di due epitaffi destinati alla tomba di Vespasiano e Giulio Iasolino (pp. 224-225 e 256). Nella seconda iscrizione, dedicata a Giulio, si ricorda che Iasolino raggiunse l'età di ottantaquattro anni, notizia che permette di desumere che la data di nascita debba farsi risalire intorno al 1538 (cfr. P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, pp. 58-61, qui pp. 60-61)⁶.

Riproduciamo di seguito i testi delle due epigrafi:

«Geminis vitae hominum indigentis / Gemini, pro se quisque, consulere Fratres / Aevo salubriter producendo Iulius / Otio, fortunisque fluenti, / I.V. Consultus, consultorque magni nominis / Columen pietatis / Vespasianus Iasolinus: / Hausta e civilis sapientiae oracoli, / Vultuque dictisque factisque / Expressa, defensa, probata aequitate / Ad an. Usque aet. LXX S.H. 1620. / Iulius Iasolinus Hipponiata / Seculi Epidaurus sui: / Molli manu ferrum retundere instantis Fati, / Et arte Paeonia, / Fines producere mortalis aevi potens, / Suique potens viduatis ope, ope fovens gratuita: / Nec sibi nec comini metuens suo, / Vespasiani Fratris testamento, / Hic commendatur lapide Posteris / An. sal. Hum. 1635».

«Iulius Iasolinus Hipponiata / Valetudinis, vita eque vindex / Sagax, navus, felix / Hoc situs est: / Abite morbi, aegritudinesque, / Seu ferro, seu tabe ingruitis / Chitone hoc, et Apolline procul: / Aenariae adeste scaturiginis, / Ingeniumque calamumque veneramini, / Quibus / Congruere Iovi servire hominibus / Typhoeum adegit / Fontemque rimatus praecordiorum, / Producere aevum sine lue potuit, docuit, / Qui fato, non morbo correptus / Anno supra LXXX quarto / Mortalitem exuit, / Vitam adeptus / Praesidio aegrum, obsequio Superum, subsidio miserum / Inter immortales, mortalesque / Immortalem» (ivi, pp. 60-61).

Note

¹Giovanni Antonio Pisano fu lettore di medicina pratica dal 1574-1575 al 1585, e nel corso dell'ultimo quarto del XVI secolo ricevette l'incarico di protomedico del viceregno. Secondo Leone Allacci (1586-1669), il Pisano fu verosimilmente maestro di Giovan Battista Della Porta, che dedica a Ottavio Pisano (figlio di Giovanni Antonio) l'opera *De refractione optices* (Neapoli, H. Salviamun, 1593). Giovanni Pisano ebbe anche rapporti con il cosentino [Sertorio Quattromani](#) (1541-1603), che lo ricorda in diverse sue lettere, ed in una lettera inviata allo stesso Pisano datata 6 settembre 1588, poco prima della morte di [Bernardino Telesio](#) (1508-1588). Cfr. S. Quattromani, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Libreria dell'Università della Calabria, 1999, *ad indicem*.

²L'unificazione, ad opera dell'Ingrassia, a partire dall'anno accademico 1546-1547, delle cattedre di medicina teorica e di pratica della medicina e anatomia è un evento tutt'altro che trascurabile per la storia della medicina nell'università di Napoli. Ciò significa innanzitutto che, a pochi anni dalla pubblicazione dell'opera di [Andrea Vesalio](#) (1514-1564), il *De Humani Corporis Fabrica* (1543), l'insegnamento e la professione della medicina a Napoli intercettava appieno le novità scientifiche diffuse in campo anatomico e chirurgico in altre università italiane (Padova, Ferrara, Bologna, la Sapienza di Roma e lo *Studium* pisano). È grazie all'impegno dell'Ingrassia che a Napoli si cominciò a riconoscere il valore della chirurgia come scienza e ad affermare la centralità delle pratiche autoptiche nella formazione medica. Il primo eloquente manifesto di questo profondo cambiamento dello statuto epistemologico dell'anatomia e della chirurgia nell'ambito della medicina è l'opera dell'Ingrassia, pubblicata nel 1547, dal titolo *Iatropologia liber quo multa ad versus barbaros medicos disputantur, collegiique modus ostenditur ac multae Quaestiones tam Physicae quam Chirurgicae discutiuntur* (Venetiis, apud Ioannem Gryphum, s.d. [ma 1547]; ried. 1558; in appendice l'opera reca una piccola trattazione, datata 1544, in forma di lettera da Napoli a Niccolò Clerano medico di Lentini, dal titolo *Quaestio utrum in capitis vulnere bus pleuritideque atque etiam phrenitide exsolvens nuncupatum pharmacum an leniens dumtaxta, congruens sit*). A differenza di Iasolino, la produzione scientifica dell'Ingrassia fu molto prolifica: lo scienziato siciliano pubblicò diverse opere fino al 1579, e altre ne uscirono postume nei decenni successivi. Cfr. al riguardo C. Dollo, *Giovanni Filippo Ingrassia e il rinnovamento della medicina*, in *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli, Guida, 1984, pp. 39-65; C. Preti, *Ingrassia, Giovanni Filippo*, cit.; F. Cappello, A. Gerbino, G. Zummo, *Giovanni Filippo Ingrassia: A Five-Hundred Year-Long Lesson*, «Clinical Anatomy», 23, 2010, pp. 743-749; A.G. Marchese, *Giovanni Filippo Ingrassia*, Palermo, Flaccovio, 2010; R. Alibrandi, *Ut sepulta surgat veritas. Giovan Filippo Ingrassia e Fortunato Fedeli sulla novella strada della medicina legale*, «Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna», 2, 2012, pp. 1-18.

_Giovanni Bernardino Longo (1528-1599), figlio di uno speziale, fu nominato giovanissimo lettore di filosofia, succedendo nel 1548-1549 a [Simone Porzio](#) (1497/1497-1554) subito dopo aver conseguito il titolo di *magister medicinae et artium*. Fino al 1589 fu affiancato nella docenza da diversi lettori e allievi, tra cui Francesco Storella, Francesco Antonio Vivolo, Quinzio Bongiovanni (quest'ultimo contato, con il telesiano Latino Tancredi, nel novero dei maestri di Marco Aurelio Severino) e Giovan Donato Santoro († ca. 1599). Il Santoro va ricordato per due ordini di ragioni: indirizzò al Longo una lettera contenuta nel suo *Epistolarium medicinalium libri septem* (1597) e, dopo la sua morte, l'incarico affidatogli di lettore di medicina teorica passò a Latino Tancredi. Questa rete di rapporti lascia intendere che il Santoro abbia potuto coadiuvare Iasolino nell'insegnamento medico, tenendo anche conto che, a partire dagli anni Settanta le attività di Iasolino si polarizzarono sull'isola di Ischia (v. *infra*). Autore di due celebri trattati (*Dilucida Expositio in Prologum Averrois in Posteriora Aristotelis*, Neapoli, M. Cancer, 1551; rist. 1570 per le cure dell'allievo Vivolo, lettore di logica e filosofia dal 1576 al 1600; *De cometis disputatio*, Neapoli, O. Salviani, 1578; tradotto in lingua francese nel 1596 da Ch. Nepveu), il Longo esercitò per un certo periodo anche la professione medica, com'è attestato dall'incarico assegnatogli dal 1569 al 1583 nel monastero di S. Domenico Maggiore. Nel 1586, Filippo II lo nominò protomedico del vicereame, carica che mantenne fino al 1596.

⁴La riedizione dell'*opus* iasoliniano compare insieme ad una silloge di scritti del medico di Montpellier Barthélémy Cabrol (ca. 1529-1603), in un volume dal titolo *Collegium anatomicum clarissimum trium virorum Iulii Iasolini Locri, Marci Aurelii Severini Thurii, Bartholomei Cabrioli Aquitani* (Hanoviae, 1654). Una ristampa dell'opera vide la luce quattro anni dopo, a Francorte, nel 1658, insieme ad una seconda edizione del volume, presso lo stesso editore, dal titolo di *Celeberrimorum anatomicorum Severini Castrensis, Iasolini et Cabrioli varia opuscula anatomica* (Francofurti, apud Hermannum à Sande). Quest'ultima edizione include una *Dissertatio de Generatione Animalium* di "Theodori Aldes Angli contra Harvejum".

⁵In nota Buchner aggiunge che «il documento rilasciato dal vicerè cardinale Antonio Zapata (Archivio di Stato di Napoli, Cappellania Maggiore, vol. 33, Lettere Regie, foll. 173 e 272, nomina de' lettori, copie trascritte da Luigi Amabile [Biblioteca Nazionale di Napoli, ms XI AA 35-36]) stabilisce che il Severino dovrà dividere con il de Burgos il proprio stipendio finché questi sarà in vita» (ivi, p. 57 nota 1). Sia Giuseppe Perrotta che Mario de Burgos sono menzionati come «professori di chirurgia» nel secondo volume della *Istoria dello Studio di Napoli* di Giangiuseppe Origlia Paolino (Napoli, nella stamperia di Giovanni Di Simone, 1754, p. 414). Di recente, lo studioso Aurelio Musi (*Il dolore e "il medico al rovescio"*, «L'Acropoli», 17, 2016, 2, p. 45 nota 4) citando la ricerca di Ilaria Anzoise, *Metafore della coscienza 1543-1687: dal paradigma naturalistico al paradigma meccanicistico* (Tesi di Dottorato in Storia dell'Europa Mediterranea dall'Antichità all'Età Contemporanea, Università della Basilicata, XXIV ciclo, 2012, p. 173), scrive che Giuseppe Perrotta ricevette l'incarico (succedendo a Quinzio Bongiovanni) dal 1597 al 1607, mentre «Mario de Burgos y Azzolini» dal 1607 al 1615. Una fonte della studiosa è lo studio di Nino Cortese, *L'età spagnola*, in Aa.Vv., *Storia dell'Università di Napoli*, Napoli, 1924, pp. 331-351; ma mi sembra evidente che l'associazione di Mario de Burgos al cognome ispanizzato «y Azzolini» rinvii alle carte manoscritte dell'Amabile, già criticato dal Buchner: «L'Amabile, dove tratta nel suo *Fra Tommaso Campanella* del parere dello Iasolino riguardo alla pazzia dell'incarcerato, chiama il predecessore del Severino Mario de Burgos y Iasolino e suppone che si tratti forse d'un parente di Giulio Iasolino, il quale avrebbe ripigliato l'originario cognome spagnolo della famiglia dei Iasolino! L'Amabile non sa che gli antenati del Nostro si trovarono già nel Medioevo a Monteleone» (P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, 1958, p. 57 nota 1). Sulle poche notizie biografiche relative al Perrotta è interessante notare che vengano ricordati tra i suoi maestri (oltre al medico Giacomo Baratta) due figure molto vicine a Iasolino, cioè Giovanni Bernardino Longo e Giovanni Antonio Pisano. La fonte utilizzata dalla Anzoise (*Metafore della coscienza 1543-1687*, cit., p. 186) è quella di C. D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, in Napoli, per Ottavio Beltrano, 1623, p. 647).

⁶È interessante notare al riguardo che le iscrizioni del padre gesuita non siano passate inosservate a Marco Aurelio Severino, il quale in un'epistola a Georg Volkamer datata 1° marzo 1642 fa notare all'amico l'inesattezza di un'espressione latina contenuta nella prima epigrafe (ivi, p. 59 nota 2: «*lege viduatis, non viduati*»).

BIBLIOGRAFIA

R. ALIBRANDI, *Ut sepulta surgat veritas. Giovan Filippo Ingrassia e Fortunato Fedeli sulla novella strada della medicina legale*, «Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna», 2, 2012, pp. 1-18.

L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Napoli, 1882.

I. ANZOISE, *Metafore della coscienza 1543-1687: dal paradigma naturalistico al paradigma meccanicistico*. Tesi di Dottorato in Storia dell'Europa Mediterranea dall'Antichità all'Età Contemporanea, Università della Basilicata, XXIV ciclo, 2012.

P. BUCHNER, *Giulio Iasolino medico calabrese del Cinquecento che dette nuova vita ai bagni dell'isola Ischia*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 18, 1949, 3-4, pp. 101-120; 19, 1950, 2, pp. 103-116; 3, pp. 171-184; 20, 1952, 3-4, pp. 145-172; rist. Milano, Rizzoli, 1958.

G. CAPIALBI, *Originis, situs, nobilitatis Civitatis Montis leonis Geografica Historia eiusdem civitatis*, Neapoli, ex Typographia Lucae Antonij Fusci, 1659.

V. CAPIALBI, *Inscriptionum Vibonensium specimen*, Neapoli, apud Gabrielem Porcelli, 1845.

- F. CAPPELLO, A. GERBINO, G. ZUMMO, *Giovanni Filippo Ingrassia: A Five-Hundred Year-Long Lesson*, «Clinical Anatomy», 23, 2010, pp. 743-749.
- N. CORTESE, *L'età spagnola*, in Aa.Vv., *Storia dell'Università di Napoli*, a cura di N. Cortese e M. Schipa, Napoli, Riccardi, 1924, pp. 331-351.
- C. D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, In Napoli, per Ottavio Beltrano, 1623.
- C. DE FREDE, *Docenti di filosofia e medicina nella università di Napoli dal secolo XV al XVI*, Napoli, Litografia Editrice "A. De Frede", 2001.
- C. DOLLO, *Giovanni Filippo Ingrassia e il rinnovamento della medicina*, in *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola. Con inediti di G. Moletto, M. Malpighi, J. Caramuel*, Napoli, Guida, 1984, pp. 39-65.
- C. DOLLO, *Da Ingrassia a Descartes: medicina e filosofia nel De epidemica lue di Francesco Matarazzo (1719)*, a cura di G. Bentivegna, Catania, Centrografico, 2002.
- C. DOLLO, *Filosofia e medicina in Sicilia*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- C. D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, in Napoli, per Ottavio Beltrano, 1623.
- A. GUERRINI, *The Courtiers' Anatomists. Animals and Humans in Louis XIV's Paris*, Chicago, Chicago University Press, 2015.
- IULII IASOLINI HIPPONIATAE MEDICI *Quaestiones Anatomicae et Osteologia Parva Cuncta in hoc Libello*, Neapoli, Apud Horatium Salvanum, 1573.
- IULII IASOLINI HIPPONIATAE PHILOSOPHI AC MEDICI *De aqua in pericardio quaestio tertia. Adiecimus huic tractatum sive questionem de poris colidochis, et vesica fellea pro Gal. Adversos neotericos anatomicos: in qua plura a nobis nuper observata extant. Nova methodus medendi carunculas in vesicae ductu oborta de veterum mente elucescit*, Neapoli, Apud Horatium Salvanum, 1575.
- IULII IASOLINI HIPPONIATAE PHILOSOPHI AC MEDICI *De poris coledochis, et vesica fellea pro Gal. Adversus neotericos anatomicos. Plura noviter observantur, quae in sequenti pagina ostenduntur*, Neapoli, Apud Horatium Salvanum, 1577.
- GIULIO IASOLINO FILOSOFO, E MEDICO IN NAPOLI *De' rimedi naturali che sono nell'isola di Pithecusa, hoggi detta Ischia, libri due. Nelli quali si mostrano molti Rimedij naturali, dal detto autore nuovamente ritrovati, oltre quelli, che lasciarono scritti gli Antichi*, In Napoli, appresso Giuseppe Cacchi, 1588 [ried. 1589].
- G.F. INGRASSIA, *Iatropologia liber quo multa ad versus barbaros medicos disputantur, collegiique modus ostenditur ac multae Quaestiones tam Physicae quam Chirurgicae discutiuntur*, Venetiis, apud Ioannem Gryphyum, 1547.
- A.G. MARCHESE, *Il serpente di Esculapio. Medici, chirurghi e speciali a Chiusa Scalfani nella prima età moderna, da Giovanni Filippo Ingrassia a Francesco Di Giorgio*, Palermo, La Palma, 2006.
- A.G. MARCHESE, *Giovanni Filippo Ingrassia*, Palermo, Flaccovio, 2010.
- S. MARINO, *Documenti su Giovanni Filippo Ingrassia*, «Archivio Storico Siciliano», 9, 1887, pp. 471-483.
- A. MUSI, *Il dolore e "il medico al rovescio"*, «L'Acropoli», 17, 2016, 2, pp. 44-55.
- G. ORIGLIA PAOLINO, *Istoria dello Studio di Napoli*, Napoli, nella stamperia di Giovanni Di Simone, 1754.
- G.B. ORSO SJ, *Inscriptiones*, s.l., s.d. [1642].

A. OTTAVIANI, O. TRABUCCO, *Theatrum Naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del primo Seicento*, Napoli, La Città del Sole, 2007.

S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Librario dell'Università della Calabria, 1999.

S. SANTAGATA SJ, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenuta al Regno di Napoli*, 4 voll., Napoli, Vincenzo Mazzola, 1755-1757.

M.A. SEVERINO, *Zootomia Democritaea*, Nuremberg, 1645.

MARCI AURELI SEVERINI THURI CRATIGENAE THARSIENSIS *Antiperipatias, Hoc est, adversus Aristoteles De respiratione piscium diatriba*, Neapoli, Apud Haeredes Cavalli, 1659 (ried. Amstelodami, Apud Joannem Janssonium, 1661).

A. SPEDALIERI, *Elogio storico di Giovanni Filippo Ingrassia*, Milano, 1817.

1498

Vincenzo Maggi, filosofo e umanista, nasce presso una famiglia di illustri tradizioni nobiliari in provincia di Brescia, presumibilmente nel territorio di Pompiano, nel quale i familiari possedevano un cospicuo appezzamento terriero e un negozio farmaceutico. Grazie alle informazioni che lo stesso Maggi fornisce nella *Praefatio* alla *Poetica* aristotelica (V. MAGGI, B. LOMBARDI, *Vincentii Madii, Brixiani et Bartholomaei Lombardi Veronensis In Aristotelis librum de poetica communes explanationes: Madii Vero in eundem librum propriae annotationes. Eiusdem de ridiculus: et in Horatii librum De Arte Poetica interpretatio est Lombardi in Aristotelis Poeticam praefatio*, Venetiis: in Officina Erasmiana Vincentij Valgrisij; rist. anast. München, Fink, 1969), sappiamo che fu il padre Francesco, grande uomo di lettere, il suo primo maestro. Quest'ultimo fece propria l'eredità culturale trasmessa dal brillante filologo e lessicografo lombardo Gasparino Barzizza (1360-1421). Sicuramente Francesco Maggi impartì le basi dell'educazione letteraria al figlio Vincenzo, ricordando l'insegnamento appreso dal Barzizza rivolto massimamente allo studio e al recupero della tradizione letteraria classica. Difatti il Barzizza fu promotore di quel generale spirito di rinnovamento che animò l'Umanesimo italiano, a partire dalla presa di coscienza del necessario ritorno all'arte e al pensiero dei classici, fenomeno, questo, che investì le università italiane del XV secolo (si veda al riguardo il contributo di M.C. ZORZOLI, *Università di Pavia (1535-1796). L'organizzazione dello Studio*, in *Storia di Pavia*, IV. 1, *L'età spagnola e austriaca*, Milano, Banca del Monte di Lombardia, 1995, pp. 427-481).

In particolar modo, l'università di Pavia, dove il filologo Barzizza insegnò nel 1402 in qualità di professore di grammatica e retorica, era un'istituzione in piena evoluzione, tassello strategico di un articolato sistema educativo che andò costruendosi in Italia come primo frutto della modernità. Le opere letterarie degli antichi si traducono nel desiderio di assimilarne lo spirito, creando un nuovo modello di vita eticamente orientato dall'*humanitas* (cfr. L. AVELLINI, *Università e umanesimo*, in *L'università in Europa dall'Umanesimo ai Lumi*, a cura di G.P. Brizzi, J. Verger, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2002, pp. 20-35; si veda anche G. D'ADDA, *Indagini storiche, artistiche e bibliografiche sulla libreria Visconteo-Sforzesca del Castello di Pavia compilate per cura di un bibliofilo*, Milano, Tip. G. Brignola, 1875).

La linea seguita nel Quattrocento dallo *Studium* pavese di Lorenzo Valla (1407-1457), di Gasparino Barzizza e dei suoi discepoli, tra cui si annoverano Antonio Beccadelli, detto il Panormita (1394-1471), fondatore dell'Accademia Pontaniana di Napoli (del quale si hanno notizie grazie agli studi condotti da G. RESTA, *Beccadelli, Antonio, detto il Panormita*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 7, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970; R. SABBADINI, *Cronologia documentata della vita di Antonio Beccadelli, detto il Panormita*, in L. BAROZZI, R. SABBADINI, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze, Le Monnier, 1891; G. RESTA, *L'epistolario del Panormita. Studi per un'edizione critica*, Messina, Università degli Studi, 1954; F. COLANGELO, *Vita di Antonio Beccadelli soprannominato il Panormita*, Napoli, Tipografia di Angelo Trani, 1820) e Francesco Filelfo (1398-1481), rispecchia appieno quella volontà di recupero del codice antico ma, anche e soprattutto, la comprensione ed analisi del messaggio in esso contenuto. Il Filelfo, già allievo del Barzizza a Padova, giunse a Pavia intorno al 1439 e con la sua opera segnò le fondamenta della cultura lombarda del XV secolo (per maggiori notizie circa l'operato del Filelfo, si vedano: G. MAINARDI, *Il Travesio, il Barzizza e l'Umanesimo pavese*, «Bollettino della Società pavese di Storia patria», 53, 1953, pp. 13-25; T. FOFFANO, *Tra Padova, Parma e Pavia: appunti su tre allievi di Gasparino Barzizza*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 2, 1969, p. 29-41; T. FOFFANO, C. DE ROSMINI, *Vita di Francesco Filelfo*, Milano, Mussi, 1808; M. LUCCHESI, *Stefano Costa un canonista pavese alle soglie dell'Umanesimo giuridico*, «Bollettino della Società pavese di Storia patria», 102, 2002, pp. 51-90; P. VITI, *Filelfo, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli*

1528-1543

La formazione dell'umanista bresciano si completa con i corsi universitari promossi dall'università di Padova negli anni Venti del XVI secolo, come lui stesso conferma nella *Praefatio* alla *Poetica* aristotelica. Sono anni intensissimi per il Maggi, il quale ricorda come proprio *magister* di *artes liberales* il filosofo veronese Gerolamo Bagolino (secondo la linea interpretativa di C. VASOLI, *Bagolino, Gerolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 5, 1963; circa il contributo di quest'ultimo allo sviluppo degli *studia humanitatis*, G.M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, II, 1, Brescia, Bossini, 1758, p. 65; E. GARIN, *La filosofia*, vol. II, Milano, Bompiani, 1948, pp. 43-63; B. NARDI, *Saggi sullo aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 160-167, 336).

Trattasi, questo, del periodo più proficuo di formazione professionale e personale per il Maggi che frequenta attivamente gli ambienti culturali padovani e riesce ad intrecciare solide amicizie e rapporti intellettuali determinanti per la sua carriera universitaria. Ancora studente stringe un legame di profonda amicizia e stima reciproca con il veronese Bartolomeo Lombardi, del quale non si hanno sufficienti notizie biografiche, ma si può con certezza asserire che insieme avrebbero intrapreso, intorno al 1528, o comunque di lì a poco, il lavoro di commento alla *Poetica* aristotelica. Girolamo Tiraboschi scrive al riguardo che il Maggi aveva intrapreso il suo commento latino alla *Poetica* «fin dal tempo in cui trovavasi in Padova; e in questa fatica avea allora avuto a compagno Bartolommeo Lombardi Veronese [...]. Sorpreso poi il Lombardi da immatura morte, continuò solo il Maggi, l'incominciato lavoro, e valendosi per lo più della versione del Pazzi vi aggiunse note e commenti scritti sul far di que' tempi, cioè spiegando Aristotele, co' passi di antichi Scrittori, e fondando i precetti più sull'autorità, che sulla ragione, e sulla natura. A questi Comenti egli aggiunse un Trattato *De ridiculis*, e il Comento sulla *Poetica* di Orazio» (G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Modena, Società tipografica, 1787-1794, vol. VII, pp. 275-277).

Nel 1528 Maggi riceve a Padova il titolo di doctor artium et medicinae. Nello stesso periodo si trovava a Padova il giovane [Bernardino Telesio](#), e con molta probabilità al 1528-1529 risale l'occasione di un loro primo incontro. Il giovane filosofo cosentino frequentò l'ambiente dello Studium padovano sino al 1529, quando lo zio [Antonio Telesio](#) decise di fare ritorno in Calabria (cfr. E. SERGIO, *Bernardino Telesio: una biografia*, Napoli, Guida, 2013, *ad indicem*).

Al 1529, o di poco antecedente, viene ricondotto l'incontro tra il filosofo bresciano ed Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536), che definisce il Maggi «vir pius et perhumanus» (P. GUERRINI, *Due amici bresciani di Erasmo*, «Archivio storico Lombardo», 4, 1923, p. 176). Tale notizia desta notevoli perplessità soprattutto in merito al viaggio compiuto dal Maggi in Germania che lo storico Paolo Guerrini pone in relazione alle vicende del volgarizzamento dell'*Enchiridion militis cristiani* di Erasmo da Rotterdam da parte del bresciano Emilio Emili (ca. 1480-1531). L'opera sortì dalle stampe nel febbraio del 1539. Cfr. E. EMILI, [Enchiridion di Erasmo Rotherodamo, dalla lingua latina nella volgare tradotto per m. Emilio di Emilij bresciano con una sua canzone di penitenza in fine](#). Venetia, Giovanni Dalla Chiesa, 1539. Lo stesso Erasmo, in una nota lettera del 17 maggio 1529 indirizzata ad Emili, indica nel Maggi un prezioso tramite nel corrispondente bresciano, il quale ha meritato queste parole «vir pius et sincerus» (D. ERASMUS, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. VIII, 1529-1530, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 127-142).

La presenza di un omonimo del filosofo, suo contemporaneo, di cui pure dà conto Guerrini, ossia quel Vincenzo Maggi monaco benedettino, amico di H. Bullinger e di Bonifacio Amerbach, passato all'eresia e diplomatico del re di Francia, genera qualche dubbio sull'effettiva identità dell'emissario dell'Emili presso Erasmo.

Il *Commento* latino alla *Poetica* è in verità iniziato dal Lombardi nel 1541, e vede la luce nel 1550 a Venezia per opera del Maggi che conclude il lavoro iniziato con e dall'amico veronese. L'esegesi del testo greco si può chiaramente inserire nel più ampio contesto dei primi tentativi, insieme a quello del Robertelli o Robortello (1516-1567) del 1548, di traduzione e commento del testo greco dello Stagirita che prosegue sino

alla produzione di Paolo Beni (1552-1625) del 1613 (G. MAZZACURATI, *Beni, Paolo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 8, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1966).

I criteri scientifici adottati da Francesco Robortelli nei suoi commenti alla *Poetica* costituiscono il retroterra della moderna ermeneutica e consentono la correzione della versione latina dell'opera aristotelica di Alessandro de' Pazzi (1483-1530/1531), la quale è fonte di ispirazione per lo stesso Maggi (A. DE' PAZZI, *Aristotelis Poetica, per Alexandrum Paccium, in Latinum Conversa*, Venetiis, in aedibus haeredum Aldi, et Andreae Asulani, 1536). Il Robortello con la pubblicazione delle *Variorum locorum annotationes* del 1543 e il trattato *De arte sive ratione corrigendi veteres authores disputatio* del 1557 entrò in polemica con il Maggi in merito alla questione dell'imitazione e funzione dell'arte poetica.

La problematica è attentamente analizzata nella *Controversia IV*, ove Paolo Beni ricostruisce il pensiero dei suoi immediati predecessori allo scopo di chiarirne le posizioni circa il soggetto dell'imitazione, fondamentale per la teoria poetica di Aristotele, e lo scopo e funzione morale della poesia (P. BENI, *In Aristotelis Poeticam commentarii*, Padua, F. Bolzetta, 1613, pp. 22-23). Beni, come il Robortelli, il Maggi e il Castelvetro (1501-1571) sottolineano la funzione catartica e morale della poesia. Diversi fattori contribuiscono a rivalutare l'etica del costruito poetico: prima fra tutti la conoscenza dell'*Ars poetica* di Orazio, lettura comune a tutti i commentatori del tempo, nella quale si sottolinea l'utilità sociale della poesia. Ciò che ravvisa il Beni nei commentatori immediatamente anteriori come Robortelli, Maggi e Castelvetro è che tutti si trovano a confondere la poesia per la poetica; mentre Bartolomeo Lombardi è stato l'unico a tentare di distinguerli. A differenza dei suoi predecessori il Beni attua una chiara distinzione teoretica tra la poetica e la poesia, precisamente tra lo scopo della poetica, intesa come studio della poesia, e la funzione della *poiesis*, gli effetti della lettura di una poesia. Egli attribuisce alla poetica un triplice scopo: condurre la società verso la vita beata; purgare l'anima dalle passioni; e suo scopo primario *proximus finis* è insegnare agli uomini come scrivere e giudicare la poesia (importanti studi sono stati condotti con particolare attenzione alla relazione tra Paolo Beni, Francesco Robortelli, Vincenzo Maggi e Ludovico Castelvetro da P.B. DIFLEY, *Paolo Beni's commentary on the «Poetics» and its relationship to the commentaries of Robortelli, Maggi, Vettori and Castelvetro*, «Studi Secenteschi», 25, 1984, pp. 53-100; rilevante anche il lavoro di F. MUSARRA, *Poesia e società in alcuni commentari cinquecenteschi della Poetica di Aristotele (F. Robortello, Vincenzo Maggi, L. Castelvetro, A. Piccolomini)*, «Il Contesto», 3, 1977, pp. 33-75). Resta sotto i nostri occhi, al di là di qualsiasi tentativo di classificazione organica degli sterminati studi sulla *Poetica* aristotelica, la volontà del Maggi come uomo, che vuol essere filosofo e filologo al tempo stesso, al pari di un Erasmo. Come scrive G. Bertoni, (*Comunicazioni ed appunti. Nota sulle tragedie di G.B. Giraldi e su V. Maggi*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 98, 1931, 292, p. 188), «mentre il Trissino e il Robortello s'erano accontentati di tradurre, o poco più il testo di Aristotele, sulla "catarsi", il Maggi si dà cura di interpretare il passo aristotelico; e poiché Aristotele individua le passioni da purgare (la pietà e il terrore), ecco che il Maggi osserva che la tragedia non purga l'animo dalla pietà e dal terrore, ma dai sentimenti che hanno provocato l'una e l'altro, come l'ira e la lussuria» (c.m.). Ludovico Castelvetro ha sicuramente seguito i passi del commentatore bresciano circa la costruzione dell'unità di luogo, che mancava nel testo aristotelico.

È noto che per quanto riguarda la natura delle passioni, il passo di Aristotele è vastissimo, ancora oggi gli studiosi si chiedono se lo Stagirita alludesse alle passioni "rappresentate" o a quelle "risvegliate" negli spettatori. Il giudizio espresso dal filologo bresciano mira a sottolineare come Aristotele alludesse non alle passioni provocate nell'animo degli spettatori, ma unicamente a quelle dei personaggi (ivi, p. 189).

Nella ricostruzione storica della fortuna della *Poetica* di Aristotele nel sec. XVI, il critico letterario Giuseppe Toffanin sostiene che l'interpretazione del processo catartico nell'esposizione aristotelica, offerta dal filosofo bresciano nelle sue *Explicationes* alla *Poetica*, abbia deciso per sempre le sorti della tragedia verso una nuova rotta di moralismo assoluto, «quasi più anticonformistico della Controriforma, scolastico, intrasigente» (ivi, p. 187). Il maggiore rappresentante di questo retroterra moralistico sarebbe stato l'autore tragico Giovan Battista Giraldi, detto Cinzio (1504-1573), scrittore di nove tragedie complete: *Orbecche* (1541), *Didone* (1542), *Cleopatra* (1543), *Altile* (1543), *Antivalomeni* (1548), *Arrenopia* (1553), *Selene* (1554), *Eufimia* (1554), *Epitia*

(1554). La prima e la più famosa tragedia del Girealdi, l'*Orbecche*, a causa dell'interpretazione e del modello suggeritogli dalle tragedie di Vincenzo Maggi, presenterebbe al suo interno un'impronta cattolica e pare che, in un certo senso, abbia costretto lo stesso autore a rappresentare quello che è stato definito come "orrido", mettendo in scena persino il suicidio della protagonista (G. TOFFANIN, *Storia Letteraria d'Italia. Il Cinquecento*, Milano, Vallardi, 1965, pp. 477-490). Ma come nota giustamente il filologo Giulio Bertoni in risposta alle osservazioni fatte da Giuseppe Toffanin, l'*Orbecche* fu composta e rappresentata nel 1542, mentre l'opera del Maggi fu pubblicata nel 1550; pertanto il dilemma si risolverebbe con una intuizione dello stesso Toffanin, il quale immagina che il Girealdi abbia conosciuto l'anteprema del commento alla *Poetica* a Padova (cfr. G. BERTONI, *Comunicazioni ed appunti. Nota sulle tragedie di G.B. Girealdi e su V. Maggi*, cit., p. 189). Non bisogna però dimenticare che la tragedia del Girealdi fu un modello per moltissimi autori tragici; venne rappresentata nel 1541 a Ferrara, dinanzi alla corte estense e nel 1543 a Parma e a Venezia e, all'interno del panorama del teatro tragico italiano del Cinquecento, è indice dello spirito di rinnovamento nonché di elaborazione di una nuova via tragica rispetto al modello di stampo classicista offerto da Gian Giorgio Trissino (1478-1550). Il lavoro è chiara risposta alla *Sofonisba*, in nome di un paradigma più diretto della realtà delle passioni umane. A questo fine, il Girealdi, sin dalle *Orbecche*, propose alcune innovazioni strutturali: la divisione in cinque atti della tragedia, aventi ognuna il suo prologo (S. FOÀ, *Girealdi, Giovan Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 56, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2001, pp. 97-104; I.R. PINTOR, *La discordia en los casados de Lope de Vega y su modelo italiano*, «Cuadernos de Filología Italiana», 5, 1998, pp. 127-145; S. JOSSA, *Rappresentazione e scrittura. La crisi delle forme poetiche rinascimentali (1540-1560)*, Napoli, Vivarium, 1996; Id. *All'ombra di Renata. Girealdi e Castelvetro tra umanesimo ed eresia*, «Schifanoia», 28/29, 2005, pp. 247-254; AA.VV., *Giovan Battista Girealdi Cinzio gentiluomo ferrarese*, a cura di P. Cherchi, Micaela Rinaldi e Mariangela Tempera, Firenze, Olschki, 2008; F. BERTINI, *"Havere a la giustitia sodisfatto": tragedie giudiziarie di Giovan Battista Girealdi Cinzio nel ventennio conciliare*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2008).

Il successo dell'*Orbecche* indusse il Girealdi a comporre nuove tragedie: in poco tempo, tra la fine del 1541 e il 1543, scrisse e vennero messe in scena la *Didone*, la *Cleopatra* e l'*Altile*. Quest'ultima in particolare rovescia la stessa struttura tragica inserendo il lieto fine, che renderà alcune delle tragedie girealdiane più propriamente delle tragicommedie; non di poco conto secondo il Toffanin poiché sottolinea l'influenza che Maggi ebbe sull'operato girealdiano come «una rinascita del pensiero medievale che fu, per allora, un apparente regresso ma che celava in germe il romanticismo» (G. TOFFANIN, *Fine dell'Umanesimo*, Milano, Fratelli Bocca, 1920, p. 91). Il giudizio del filologo Bertoni sulla fortuna del commento della *Poetica* aristotelica chiarisce notevolmente il quadro: «il filosofo bresciano fu amico e seguace di Erasmo e scrisse il suo commento con ispirito filologico, indipendentemente da influssi d'ogni maniera. La poetica del Maggi è naturalmente moraleggiante[...] ma non è controriformistica» (G. BERTONI, *Comunicazioni ed appunti. Nota su Vincenzo Maggi*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 96, 1930, 288, p. 325).

Nel 1540 il Maggi, insieme al filosofo veronese, diviene membro dell'Accademia degli Infiammati negli anni più intensi del dibattito in merito alla classificazione del sapere logico e retorico e alla questione della lingua, la quale condusse l'intellettuale bresciano alla preparazione del Commento in lingua latina della *Poetica*. Le accademie italiane seicentesche svolsero un ruolo centrale nella vita intellettuale del tempo nonché un forte impatto sulle trasformazioni culturali della loro età in una misura non ancora pienamente valutata (E. COCHRANE, *The Late Italian Renaissance, 1525-1630*, New York, Macmillan Press, 1970, p. 17).

L'Accademia, nata il 6 giugno del 1540, sceglie come propria fede "Arso il mortale, al Ciel n'andrà l'eterno" tratta dall'impresa di Ercole ardente sul monte Oeta, quasi a voler offrire una prova tangibile dei propri intenti: l'Accademia è luogo sperimentale, a differenza dell'università, nel quale si animano nuove logiche, e si prefigge l'obiettivo di diffondere i frutti della tradizione culturale per un vasto pubblico grazie all'adozione della lingua volgare come lingua ufficiale. Tale sinergia di intenti è pienamente testimoniata dalla produzione teatrale di Alessandro Piccolomini (1508-1578) e la composizione della *Canace* di Sperone Speroni (1500-1588) nonché l'utilizzo del volgare nella traduzione del sesto libro dell'*Eneide* sempre ad opera del Piccolomini del 12 ottobre del 1540. Le fonti relative all'origine e allo sviluppo dell'Accademia sono ancora oggi

vaghe e incomplete, nonostante le proficue ricerche di studiosi quali Valerio Vianello, Jean-Louis Fournel, Michel Plaisance, Mario Pozzi e Francesco Bruni. Quest'ultimi sembrano concordi nell'asserire che l'Accademia affonda le sue radici in un circolo già attivo negli anni successivamente precedenti il 1540, fondazione effettiva dell'Accademia stessa. Sin da subito questa nuova realtà culturale coinvolge le personalità più illustri dell'intellettualità veneta, benché sia un fiorentino, Benedetto Varchi (1503-1565), ad avere un ruolo di primissimo piano nell'elaborazione e scrittura dei Capitoli fondativi del cenacolo. Animano il dibattito scientifico dell'Accademia varie generazioni di letterati e intellettuali: Daniele Barbaro (1514-1570), Leone Orsini (1512-1564), Ugolino Martelli (1519-1592), Sperone Speroni, Alessandro Piccolomini, Carlo Strozzi (1501-1551), Lorenzo Lenzi (1516-1571), Cola Bruno (1480-1542), Galeazzo Gonzaga (1509-?), Vincenzo Querini (1479-1514), Lazzaro Bonamico (1477-1552), Pierio Valeriano (1477-1588), Girolamo Fracastoro (ca. 1476/1478-1553), Pietro Aretino (1492-1556), Giovanni Battista Maganza (1510/1513-1579), Bernardino Tomitano (1517-1576), Francesco Sansovino (1521-1586), Luigi Alamanni (1495-1556), i quali, insieme, costituiscono un quadro abbastanza composito. Se da una parte molti intellettuali fanno parte dell'Accademia o vi hanno fatto parte (Lazzaro Bonamico insegna greco e latino dal 1530 al 1552, Bernardino Tomitano insegna logica dal 1539 al 1563; Daniele Barbaro si laurea il 19 settembre 1540, Giovanni Andrea dell'Anguillara il 25 giugno 1541), d'altra parte gli Accademici dirigono le loro aspettative verso nuovi e più ampi spazi culturali, alternativi allo *Studium*. Jean-Louis Fournel dipinge egregiamente questa moderna necessità: «L'académie est un espace intermédiaire, au carrefour de trois autres espaces: l'université, avec son savoir juridico-philosophique, la cour, avec sa mondanité, et le conseil, avec son éloquence délibérative ou judiciaire. [...] l'orateur trouve dans l'académie un lieu de rencontres avec d'autres virtuosi pour parler sans conséquence de quelque sujet que ce soit, à l'exception des thèmes chers à l'université et de ceux dont la cour ou les conseil de gouvernement se réservent un monopole aussi jaloux que secret, à commencer par la politique. [...] L'académie est la réponse que donnent des intellectuels sans champ d'action précis à la double crise de l'organisation du savoir scolastique et de la hiérarchie du savoir humaniste. [...] L'académie est aussi un substitut à un système courtois» (J.L. FOURNEL, *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, Marburg, Hitzeroth, 1990, pp. 148-149). L'analisi di Fournel getta luce sull'esperienza concreta tanto del circolo degli Infiammati i quanto sul procedere delle personalità più illustri che ne fanno parte. Speroni appartiene, insieme a Varchi e Piccolomini, ad una generazione di mezzo che trova il compimento della propria formazione in autori come Pietro Pomponazzi (1462-1525) o l'umanista Pietro Bembo (1470-1547). L'Accademia si distacca dal principio del "consenso" universitario per abbracciare l'ideale della *solidas* umanistica con un ambizioso programma di letture. La *Poetica*, la *Retorica* e l'*Etica* di Aristotele sono le protagoniste e lo studio intenso di tali opere è sostenuto da Benedetto Varchi nell'ottobre del 1540: «Non voglio mancare dirvi ch'egli m'è bisognato promettere di leggere l'Etica nell'Accademia pubblicamente sponendola col testo greco, ma in lingua toscana, et comincio al principio d'ottobre» (ivi, p. 150). Dell'influenza e della lezione di metodo dell'umanista Sperone Speroni, principe e infaticabile animatore del cenacolo padovano, restano tracce significative nel pensiero e nell'insegnamento di Vincenzo Maggi a Ferrara. È invece riconducibile alle discussioni intercorse fra i membri del sodalizio (Piccolomini, Barbaro, Tomitano, Varchi) l'avvio del progetto di "sposizione" della *Poetica*, secondo quanto testimonia la stessa *Praefatio* di Lombardi, recitata in origine *ad Academicos Inflammatos*, e collocata poi dal Maggi, in memoria dell'amico defunto, a esordio della stampa delle *Explanationes* del 1549. Nei suoi primi tentativi di esegesi dell'impervio dettato della *Poetica*, in anni precoci, presso gli Infiammati il Maggi dovette assumere un ruolo di non pochi rilievo; infatti il Varchi, appellandosi nell'*Hercolano* alla sua autorità, in merito alla dibattuta natura dell'imitazione poetica con il sermone o con il verso e l'armonia, lo ricordava come suo "onoratissimo precettore" insieme con Lombardi.

L'università di Padova, insieme a quella di Bologna e di Pavia, è centro propulsore di studi aristotelici. Dalla fine del XIII secolo e per tutto il Rinascimento sino al XVI secolo, lo *Studium* padovano è dominato da uno specifico approccio all'aristotelismo, che vedrà prevalere, in non pochi casi, l'"approccio alessandrino", insieme ai commentari di Simplicio e di Temistio. Inoltre si comincia a considerare gradualmente la filosofia come disciplina propedeutica non alla facoltà superiore di teologia ma a quella di medicina. In questo clima di rinnovamento si forma il Maggi assimilandone i caratteri specifici. Un clima intellettuale in cui la filosofia

naturale doveva operare come disciplina autonoma e fondare le proprie assunzioni solo su criteri razionali. Anche il Maggi è figlio di un tempo in cui gli aristotelici dovettero difendere con coerenza il loro diritto a spiegare i fenomeni empirici solo in base a principi razionali e filosofici, senza ricorrere ad argomenti teologici, legati all'ambito della religione rivelata e praticati, insieme all'insegnamento metafisico, dagli ordini mendicanti. Erede di tale tradizione, il Bresciano si inserisce pienamente in cui contesto in cui si tratta non solo di distinguere il campo della filosofia naturale da quello teologico, ma anche di stabilire la posizione dello Stagirita su ciascun problema di carattere fisico e biologico. Questo terreno permetterà lo sviluppo di un aristotelismo umanistico fondato sull'utilizzo di tecniche filologicamente più sofisticate e rigorose di edizione e di esegesi dei testi greci, incoraggiando la produzione di nuove traduzioni in latino classico (J. KRAYE, *I centri dell'aristotelismo universitario cinquecentesco*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 350-371). Non bisogna trascurare che il primo *magister* a tenere lezione all'università di Padova direttamente sul testo greco di Aristotele fu Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531), il quale offrì le sue eleganti capacità filologiche alla creazione di traduzioni latine dei *Parva naturalia* e della *Meccanica*. Grazie a questo lavoro di esegesi, nel XVI secolo, in larga parte tutti i commentari antichi di Aristotele erano apparsi a stampa, sia in lingua originale e sia in latino. La possibilità di leggere tali opere sconvolse il quadro della filosofia aristotelica e influenzò di molto il criterio con il quale si leggeva il pensiero dello Stagirita. La tendenza filoellenica dell'aristotelismo umanistico si legge a chiare lettere nell'operato del Maggi, il quale supera brillantemente il suo percorso universitario conseguendo la laurea il 2 dicembre del 1528. Il *curriculum* filosofico dell'università di Padova, quando il filosofo bresciano si addottorò, prevedeva la lettura e l'esposizione degli studi di Aristotele, e soprattutto dei lavori di filosofia naturale quali il *De caelo*, il *De generatione et corruptione*, la *Fisica* e i *Parva naturalia*, tutte ritenute necessarie per lo studio della medicina. Facevano parte del *curriculum* scientifico anche i trattati di Aristotele sulla logica, l'*Organon*, e sulla filosofia politica e morale, la *Politica* e l'*Etica Nicomachea*. Sempre nel 1528 il Maggi assunse il suo primo incarico d'insegnamento a Padova, come professore supplente alla prima cattedra straordinaria di filosofia con il "tenue" stipendio di 47 fiorini. L'ascesa accademica del Bresciano proseguì in seguito alla rinuncia di Marcantonio Passeri, detto il Gèna (1491-1563), e nel 1533 egli venne promosso *in secundo loco* ordinario per la cattedra di filosofia naturale con 125 fiorini che aumentarono, nel 1535, fino a 300 in seguito al suo accresciuto prestigio. Egli detenne l'incarico di professore ordinario sino al 1543 in qualità di commentatore dei testi aristotelici su cui verteva il dibattito più acceso della speculazione fisica e dell'insegnamento logico-retorico dello *Studium* padovano (A. PALADINI, *La scienza umanistica di Marco Antonio Genua*, Galatina, Congedo, 2006).

Le tematiche di filosofia morale e politica aristotelica erano considerate meno prestigiose rispetto alle più importanti conclusioni di filosofia naturale, pertanto i filosofi naturali, ai quali era affidato l'insegnamento del *De caelo*, del *De generatione et corruptione*, della *Fisica* e dei *Parva naturalia* occupavano cattedre sia "ordinarie" che "straordinarie". Le prime comportavano lo *status* più alto e detenevano il *primus* e il *secundus loco*. Sempre nel 1543, in seguito all'incarico di precettore del principe Alfonso d'Este (1476-1534) figlio del duca Ercole I d'Este (1431-1505) e della principessa Eleonora d'Aragona (1450-1493), Vincenzo Maggi si trasferì a Ferrara, dove tenne la cattedra fino al 1557 (J. FACCIOLATI, *Fasti Gymnasii Patavini*, Patavii, Typis Seminarii, 1757; rist. anast. Bologna, Forni, 1978, t. II, pp. 331, 343, 386).

1543-1557

Secondo quanto l'astronomo cosentino [Giovanni Battista Amico](#) (1511-1537) afferma nel proemio della sua opera *De motu corporum coelestium iuxta principia paripatetica sine eccentricis et epicyclis*, che conobbe una prima edizione nel 1536, i suoi maestri furono Vincenzo Maggi, Marcantonio Gèna e Federico Delfino, tutti *magistri* a Padova negli anni precedenti la pubblicazione dell'opera e legati alla tradizione dell'aristotelismo veneto del XVI secolo. Come ha pienamente colto lo storico Charles Schmitt, è nella pluralità di voci che si coglie la vera anima dell'aristotelismo veneto rinascimentale (C.B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, tr. it. *Problemi dell'Aristotelismo rinascimentale*, Napoli, Bibliopolis, 1985; Id., *Aristotelian Tradition and Renaissance universities*, London, Variarum Reprint, 1984). Gli scritti del Maggi, a differenza del Genua (in cui si può riconoscere un'impronta averroista),

incarnano un orientamento alessandrino; ed è sulla base di questo fondo comune, nonché da una conoscenza personale risalente al 1528 che [Bernardino Telesio](#) (1509-1588) decise di sottoporli nel 1563 il *De natura iuxta propria principia, liber primus et secundus* (1565).

Il periodo ferrarese segna una svolta nella vita intellettuale e personale del Maggi. Tale mutamento è testimoniato negli appunti delle sue lezioni sulla *Poetica* tenute dal 1546 al 1547 scritte dal discepolo Alessandro Sardi (1520-1588) a Modena, ed ora conservati nella Biblioteca Estense universitaria (*Estensis Latinus*, 88, alpha Q.6.14, cc. 1r-69v). In essi si sottolinea la *ratio* ermeneutica e la scelta di metodo del Maggi come volontà di integrare il dettato aristotelico con la precettistica dell'*Ars poetica* oraziana. Si comprende pertanto la decisione del Maggi di voler pubblicare nel 1550 a Venezia, insieme al commento della *Poetica* aristotelica, un'opera dedicata ad Orazio che andasse ad integrare il commento (V. MAGGI, *Vincentii Madii, Brixiani et Bartholomaei Lombardi Veronensis In Aristotelis librum de poetica communes explanationes: Madii Vero in eundem librum propriae annotationes. Eiusdem de ridiculus: et in Horatii librum De Arte Poetica interpretatio est Lombardi in Aristotelis Poeticam praefatio*, Venetiis, in Officina Erasmiana Vincentij Valgrisi, 1550; rist. anast. München, Fink, 1969). L'architettura dell'opera venne pensata insieme al filologo Bartolomeo Lombardi nel 1541, ma in seguito alla prematura morte di questi, il lavoro fu proseguito, concluso e fatto pubblicare dal Maggi a Venezia e dedicato al cardinale e vescovo di Trento Cristoforo Madruzzo (1512-1578).

L'inserimento dell'*interpretatio* dell'*Ars* oraziana è funzionale all'approccio tipicamente umanistico di tenere insieme, uno di fronte all'altro, *Aristotelis cum Horatio*. Ciò getta nuova luce sulla problematica della oscura brevità della poetica greca e rende manifesta, al tempo stesso, l'*occultam et artificiosam imitationem* di Aristotele del poeta venosino (E. SELMI, *Maggi, Vincenzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, p. 87). Nel corpus ermeneutico del Maggi è presente una sezione intitolata *De ridiculis* ai fini di integrare le lacune presenti nel testo dello Stagirita, ricavando una precettistica del terzo genere per abduzione dalla generale teoria della tragedia. Si tratta più propriamente della commedia che si riteneva assente nella *Poetica* in seguito all'auspicata frammentarietà dell'opera. Il Maggi, attenendosi allo schema didattico della suddivisione in *particulae* della *Poetica*, si distribuisce fra *translatio* in latino del testo greco, *explanatio* e *annotatio*, con il fine ultimo di suscitare nei posteri il senso vivo di un esercizio dialettico di *lectiones* e *correctiones*, a partire da un testo già fissato organicamente e per così dire preformato dal quale però è possibile dispiegare una varietà di *opportuna dubitationes*. Egli, pertanto, riesamina e incrementa i brevi cenni aristotelici relativi alla commedia e alla definizione di comico come «*ridiculum igitur peccatum et turpitudinem ac deformitatem esse sine dolore*» (*Poetica*, XXIX; *De ridiculis*, p. 302) ricorrendo all'insegnamento dei latini; in particolare: Cicerone (*De oratore*, II), Quintiliano (*Institutiones*, VI) e, all'altezza del XV secolo, G. Pontano (*De sermone*).

Ferrara segna anche l'esordio della partecipazione politica e culturale del Maggi allo sviluppo della città estense. L'impegno civile del Maggi è testimoniato dalle carte manoscritte dell'Archivio di Stato di Modena (*Casa e Stato*, b. 502/23, n. 881), nella quale è conservata una *oratio* strutturata seguendo i canoni della tradizione cavalleresca degli avvertimenti al principe, dal titolo *Consilia philosophica Vincentii Madii et Jo. Bap. Pignae in favorem serenissimi Ferrariae ducis in ea praecedentia*. Quest'ultima fa parte di un'ampia raccolta di testi che trattano la questione politico-feudale che ebbe ampia risonanza nella cultura ferrarese, quella sul diritto di precedenza fra i duchi di Ferrara e quelli di Firenze. Il *Consilium* di Maggi analizza la questione a partire da diverse competenze teologico-filosofiche nonché giuridiche che appartengono al principato estense, che risulterebbe più potente. La maggiore autorità del principato nasce dalla forte stabilità del suo *imperium* e dalla consuetudine degli istituti e delle leggi in esso contenute. Di diversa natura invece appariva il governo fiorentino, incerto nelle sorti e nella scelta governativa fra Repubblica e Principato.

Il prestigio e la fama raggiunti nello *Studium* patavino gli permisero un agevole inserimento nei circoli intellettuali della corte estense. I cenacoli vantavano illustri personalità, quali il grecista Francesco Porto (1511-1581), Celio Calcagnini (1479-1541), Lilio Gregorio Giraldi (1479-1552), Ercole Bentivoglio (1507-1573), Giovan Battista Pigna (ca. 1530-1575) e Bartolomeo Ricci (1490-1569), con i quali il Maggi strinse rapporti di amicizia

duraturi e sinceri. In particolare il Ricci gli attribuisce il merito di essere stato il primo a tenere lezioni pubbliche a Ferrara sulla *Poetica* nel 1543. Di tale progetto ne reca memoria Bartolomeo Ricci «Madius solus est qui aristotelis poeticam primum ex publico loco ... feliciter interpretatus est» (cfr. G. ANTONELLI, *Bibliografia Ricciana*, ossia Catalogo Bibliografico critico delle opere di Bartolomeo Ricci di Lugo, Ferrara, Tipi Negri alla pace, 1841, p. 50; queste parole si trovano in una lettera del Ricci senza datazione ma sono anteriori al 1554 poiché la lettera è presente nell'opuscolo *Barth. Ricci Epistolarum ad Herculem Atestinum Libri duo*, Venetijs, apud Plinium Petramsanctam, 1554). Sono anni in cui la presenza di Renata di Francia (1510-1575), duchessa di [Chartres](#) e di [Montargis](#), e duchessa di Ferrara in seguito al matrimonio con Ercole II d'Este (1508-1559), aveva consentito la circolazione di idee riformate aderendo almeno in parte alle idee luterane circa il diffondersi di un ideale di tolleranza. In seguito alle posizioni assunte dalla duchessa, il Maggi decise di dedicarle un'orazione che, a differenza della prima creata in onore di Anna d'Este, venne data alle stampe.

Al 1545 si ascrive l'incontro tra il Maggi e Anna d'Este, la quale si presentò alle lezioni tenute dal maestro bresciano mascherata e accompagnata da alcune gentildonne della corte estense. Il filosofo bresciano pertanto decise di improvvisare un *Mulierum praeconium*, trascritto interamente dal discepolo Alessandro Sardi ed ora conservato nella Biblioteca Estense. L'affascinante elogio al mondo femminile inizia con queste parole: «Novum hunc splendorem, novam lucem oculis meis subito exortam aspiciam: quae totum hunc locum mirabili quadam venustate collustrat, ut non res caduca sed caelestis potius atque divina esse videatur. Animus meus repente inflammatus est et a tanta pulchritudine raptus, ut non amplius possit de generatione rerum caducarum et earum corruptione cogitare» e prosegue nel sostenere la tesi che mai le donne furono causa dei mali maschili, al contrario di quanto con parole ingiuste si rivolge il protagonista dell'*Orlando furioso*, preso da un raptus di follia «sed potius virorum insaniam». L'ode divenne in seguito terra fertile per il letterato Girolamo Fracastoro (ca. 1478-1553) del sonetto *Alla subita luce che s'offerse* (Codice Estense, W. 2.11).

L'*incipit* dell'opera mostra come l'oratore fosse inizialmente sorpreso nel vedere tra la schiera dei suoi discepoli le nobildonne della corte di Ferrara, e fa credere al pubblico che l'orazione venga improvvisata, ma è altrettanto possibile che il Maggi fosse a conoscenza della venuta delle donne poiché era tempo di carnevale, dunque il mascheramento non destava particolare scalpore, ed era consuetudine quella di omaggiare le donne con delle orazioni (C. FAHY, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 138, 1961, p. 257). Molte trattati encomiastici sulle donne appaiono prima del lavoro di Maggi: basti pensare al *Dialogo della dignità delle donne* di Sperone Speroni (cfr. F. CAMMAROSANO, *La vita e le opere di Sperone Speroni*, Empoli, Ibiskos, 1920, pp. 30-47) e la *Institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera libri X in lingua toscana dove e peripateticamente e platonicamente, intorno a le cose de l'ethica, iconomica, e parte de la politica, è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. Composti dal signor Alessandro Piccolomini, a beneficio del nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini, pochi giorni innanzi nato, figlio de la immortale mad. Laudomia Forteguerrri. Al quale (havendolo egli sostenuto a battesimo), secondo l'usanza dei compari: de i detti libri fà dono*, Venezia, Girolamo Scotto, 1545), entrambi molto significativi perché apportano, seppure in modo diverso, delle innovazioni nel settore della trattatistica rinascimentale sulle donne.

Il *Brieve Trattato* presenta una rigorosa nitidezza di forma e gli argomenti sono svolti con rigore scientifico, offrendo sin dalle prime battute tre gruppi di prove che, a sua intuizione, riuscirebbero a dimostrare non solo l'eccellenza delle donne ma anche la loro superiorità «in tre modi mostreremo l'intention nostra, primieramente dalli instrumenti dell'anima, liquali, senza dubbio sono nelle donne più che ne gli huomini eccellenti. Poi dalle operationi che derivano da la ragione. Ultimamente dal testimonio de gli istessi huomini, poiché e conoscono e confessano d'esser alle Femine inferiori» (V. MAGGI, *Un brieve trattato dell'eccellentia delle donne, composto dal prestantissimo philosopho (il Maggio) & di latina lingua, in italiana tradotto. Vi si e poi aggiunto un'esortatione a gli homini perche non si lascino superar dalle donne, mostrandogli il gran danno che lor e per sopravvenire*, Brescia, Damiano de' Turlini, 1545; esemplare conservato presso il British Museum, cfr. *Short-Title Catalogue of Books printed in Italy and of Italian Books printed in Other Countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, London, Trustees of the British

Museum, 1958, p. 971). A dimostrare la superiorità delle donne è il temperamento e la sua natura, seguendo le orme aristoteliche, flemmatica che, sebbene meno adatta agli esercizi intellettuali rispetto al caldo e secco maschile, produce nel lungo percorso dell'esistenza risultati migliori in quanto non soggetto a desideri disordinati. Tale temperamento si rispecchia anche nelle «operationi che derivano da la ragione», in altri termini nelle virtù. Appartengo per natura al mondo femminile: la fortezza d'animo, la liberalità, importantissima poiché rappresenta il giusto mezzo tra l'avarizia e la prodigalità, la prudenza, la continenza e l'amore. La *cognitione naturale* è accompagnata e sorretta dalla *cognitione per essercitio acquistata* in grado di raggiungere, se sviluppata saggiamente con un ferreo corso di studi superiori, le vette più vicine alla perfezione (V. MAGGI, *Un brieve trattato dell'eccellentia delle donne*, cit., p. 982; tematiche presenti anche nell'opera di Galeazzo Flavio Cappella, *Della eccellenza et dignità delle donne*, fonte presente in R. RICCIARDI, *Capra, Galeazzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 19, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1976). L'ultima parte dell'opera è dedicata ad un argomento quanto mai interessante: l'autore intende dimostrare come gli uomini stessi ammettano la loro inferiorità rispetto alle donne, in quale occasione? Nell'atteggiamento dell'amante verso l'amata: «trovo infiniti huomini che presi d'amor, pregano et scongiurano le lor amate Signore, perché donar li vogliano il cuore e la volontà con mille giuramenti, affermando d'havergli fatto libero dono d'ogni lor voler et di ogni desiderio: che diremo quivi? Saracci alcuno si fuor di senno che donar altrui volesse alcuna pretiosa cosa per ricevere in contracambio un'altra di niuno pregio? Certamente quando gli huomini offeriscono alle donne il lor animo per ricevere quel delle donne, essi a questo modo confessano esser maggior la femminil dignità» (V. MAGGI, *Un brieve trattato dell'eccellentia delle donne*, cit., p. 991). L'edizione bresciana del 1545, che trovo il suo posto tra i capolavori del British Museum, contiene un'altra opera intitolata *Brieve essortatione*, che completa strutturalmente e logicamente il *Brieve Trattato* in quanto quest'ultima è dedicata agli uomini e li mette in guardia dal pericolo contenuto in nuce nel gentil sesso ora che le donne stanno acqui istando piena consapevolezza delle loro forze e possibilità. Dietro l'apparente anonimato della *Breve essortatione* si nasconderebbe, secondo i più recenti studi, l'astuzia dell'umanista Ortensio Lando (ca. 1510-1588). Il volume bresciano del 1545 ci permette di integrare la biografia del Lando perché ci fornisce una data sul suo soggiorno a Brescia. Difatti se consideriamo che l'orazione del Maggi è da ricondurre al carnevale del 1545, la composizione della *Breve essortatione* sarà chiaramente posteriore o scritta nello stesso tempo (conclusioni contenute in C. FAHY, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 138, 1961, pp. 254- 272).

In merito all'ipotesi di Giulio Bertoni riguardante l'esistenza di due odi del Maggi, la prima dedicata ad Anna d'Este e la seconda a Renata di Francia (G. BERTONI, *Comunicazioni ed appunti. Nota su Vincenzo Maggi*, cit., p. 326), occorre fare una precisazione di natura bibliografica. Secondo la ricostruzione offerta dal Bertoni, il *Mulierum praeconium* in onore di Anna d'Este non sarebbe mai stato stampato mentre l'altra orazione del Maggi sulle donne sarebbe stata pubblicata. Proprio da qui nasce l'equivoco creato probabilmente dal fatto che l'analisi del Bertoni si basa su un'edizione rara dello stesso *Mulierum praeconium*, registrata dallo storico Vincenzo Peroni nella sua *Biblioteca Estense* e stampato da Damiano de' Turlini a Brescia nel 1545 nel cui frontespizio compare la dedicatoria «al prestantissimo Philosopho (il Maggio)» (V. PERONI, *Biblioteca Bresciana*, vol. 3, Brescia, Forni, 1816-1823, pp. 205-206). La suddetta è registrata anche da Bartolomeo Fontana nel terzo volume della sua opera su Renata di Francia, dove oltre al titolo del libro incompleto, è stata trascritta una parte della lettera dedicatoria a Renata di Francia con le seguenti parole «Copia di una dotta lettione in lode del vostro Sesso, scritta dall'acutissimo S. Vincenti Maggio, et recitata alla presentia della Illustriss. P. di Ferrara» (B. FONTANA, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara sui documenti dell'archivio estense, mediceo, Gonzaga e dell'archivio segreto vaticano*, vol. 1, Roma, Forzani & C., 1889, p. 300). Dopo questa precisazione è facile capire come, ripercorrendo le parole del Fontana, Paolo Guerrini e lo stesso Giulio Bertoni siano stati portati a credere che il Maggi avesse prodotto due orazioni; l'una stampata in seguito dal discepolo Sardi, ma improvvisata e costruita nell'Accademia in onore della presenza di Anna d'Este, in latino, e l'altra costruita e data alle stampe dallo stesso Maggi per Renata di Francia. La verità sta nel mezzo poiché confrontando i due testi, quello dell'orazione latina, conosciuto come *Mulierum praeconium*, e l'edizione a stampa del 1545, conosciuto come *Un brieve trattato dell'eccellentia delle donne*, composto dal

*prestantissimo philosopho (il Maggi) & di latina lingua, in italiana tradotto. Vi si e poi aggiunto un'esortatione a gli homini perche non si lascino superar dalle donne, mostrandogli il gran danno che lor e per soprauenire, si intende chiaramente che quest'ultimo non è altro che la versione in volgare del *Mulierum praeconium*. L'orazione sulle donne, in seguito divenuta trattato, fu pronunciata per la prima volta dinanzi ad Anna d'Este, poiché con ella si deve identificare la «Principessa» rievocata nella lettera dedicatoria dell'edizione a stampa indirizzata alla Signora Leonora Gonzaga Martinenga, sorella della ben più nota Giulia Gonzaga (1513-1566), alla quale Ludovico Ariosto dedica queste parole nell'*Orlando Furioso* «Iulia Gonzaga, che dovunque il piede volge, e dovunque i sereni occhi gira, non pur ogni altra di beltà le cede, ma come scesa dal ciel dea, l'ammira» (L. ARIOSTO, *Il Furioso. Orlando furioso di messer Ludovico Ariosto da lui proprio con la giunta d'altri canti nuovi ampliato et corretto*, Vinegia, per Francesco di Alessandro Bindoni et Mapheo Pasini, 1533, p. 8).*

Il consenso guadagnato durante il periodo ferrarese permise a Maggi, nel 1554, di divenire principe dell'Accademia dei Filareti. Come si è detto, la permanenza a Ferrara durò sino al 1557, anno in cui lo *Studium* fu temporaneamente chiuso per devolvere lo stipendio dei professori agli armamenti della guerra. La chiusura della sede universitaria non impedì al Maggi di mantenere un dialogo attivo con le istituzioni e i letterati della sua città natale. Dal fascicolo di lettere dell'Archivio di Stato di Modena (*Archivio per materie, Letterati*, b. 32) siamo informati sui continui spostamenti e ritorni a Brescia del filosofo, per sbrigare mansioni economiche legate alle proprietà familiari o per ragioni culturali. Da recenti fortunati reperti di carte conservate nell'archivio della famiglia degli Stella (Bergamo, Biblioteca Angelo Mai, *Archivio Silvestri, Fondo Stella*, b. XL, f. 75; cfr. E. TRAVI, *Cultura e spiritualità nelle "accademie" bresciane del '500*, in *Veronica Gambarà e la poesia del suo tempo nell'Italia settentrionale*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 193-212.) si è potuto ricostruire il ruolo autorevole giocato dal Maggi nell'istituzione dell'Accademia bresciana di Rezzato, promossa da Giacomo Chizzola (1502-1580) e da un gruppo di colti aristocratici.

1563

Al 1563 risale l'incontro tra Vincenzo Maggi e il filosofo cosentino [Bernardino Telesio](#) (1509-1588). Giulio Bertoni dimostra nel suo articolo (G. BERTONI, *Il consulente di B. Telesio*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1922, p. 290) che fu proprio il letterato bresciano colui al quale si rivolse il filosofo Bernardino Telesio a Brescia per avere conforto e consiglio in merito al *De rerum natura*, di lì a poco dato alle stampe a Roma nel 1565. Il Maggi per alcuni giorni ascoltò le proposte del Cosentino «summa cum animi tranquillitate et audii et perpendit omnia», restituendogli quella fiducia in sé che aveva perduto (cfr. G. GENTILE, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari, Laterza, 1923, pp. 145-146). Tale illuminante incontro verrà ricordato dallo stesso Telesio nel *Prooemium* alla prima edizione del *De Natura* «Facile igitur suspicari vererique potenti, et revera suspicanti interdum verentique deceptum me [...] Madium Brixianum adire et consulere visum est, quem et in philosophia excellere videbamus et cuius mihi animi ingenuitas innotuerat» («e poiché dunque potevo facilmente sospettare e temere, anche perché talora, in realtà, avevo sospettato e temuto di essermi ingannato [...] mi parve opportuno andare a visitare, per consultarlo, il Maggi di Brescia, il quale, com'era noto, eccelleva nella filosofia, e del quale già da molto tempo era conosciuta la nobiltà d'animo» *Proemio*, p. [4]). Dell'incontro bresciano tra Maggi e Telesio si ha memoria in una nota lettera dell'umanista cosentino [Sertorio Quattromani](#) (1541-1603) a quest'ultimo:

«Hoggi, che sono i 20 di settembre, ho avuto due pieghi di Vostra signoria, recatimi dal Signor Rinaldo Corso, l'uno dell'otto e l'altro dell'undici del medesimo mese. Andai subito subito dal signor Bernardo Cappello, et gli lessi le lettere, che ella scrive à me, et al Bianchetto. L'ascoltò assai volentieri, et rimase tanto contento, che pareva che non capisse in se stesso. Non posso vistare hoggi il Padre Bencio, et il Signor Caro, perché ho à scrivere cento lettere, et, come non scrivo ha tutti, mandano i gridi insino alle stelle. Ma dimani senza fallo verdò di visitargli et gli farò partecipi di ogni cosa. Io non fo troppo schiamazzo, che l'opera di Vostra Signoria sia riuscita secondo il desiderio dell'animo suo, perché io sempre hebbi per fermo, che non potea essere di meno, et quella cosa, che agli altri è nuova, è a me vecchia di mille anni: pure me ne rallegro oltre modo, perché questi filosofi romani si immaginavano, che il Maggi non sarebbe mai concorso con lei, et l'affermavano securamente; et hora sono rimasti tanto arrossiti che non ardiscono di comparere fra gli

huomini. Mando a Vostra Signoria quelle compositioni, che mi impose che io facessi per quell'amico. Mi farà favore di non vederle altro occhio che il suo, poiché da che io mi allontanai da lei, quei spiriti, che in me erano generati dalla sua presenza, et che mi rendean pronto, et ardito, sono tutti spenti, et con loro anco annullato, et venuto meno ogni giudicio, et ogni sapere. Et perciò non fia maraviglia se quel poco, che mi è rimasto, teme d'apparir fuori. Il nostro manincomico ha cominciato a sorridere, et spero fra pochi giorni farlo il più allegro huomo del mondo. Del Signor Guerriero non le so dire altro, se non che è tutto suo, et che non si può satiare di giocare a scacchi, et di tranguggiarsi ogni di mille matti. E il Signor Emilio, liberalissimo sopra ogni altro, conoscendo l'humore dell'huomo, gli ne dà quanti ne vuole. In questo mezzo bacio a Vostra Signoria la mano, et nella sua buona gratia riverentemente mi raccomando.

Di Roma, a' di 22 Settembre, 1563»

(S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Librario dell'Università della Calabria, 1999, pp. 19-20).

1564

Fatto ritorno a Ferrara, Vincenzo Maggi muore.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Vincenzo Maggi

Un brieve trattato dell'eccellentia delle donne, composto dal prestantissimo philosopho (il Maggio) & di latina lingua, in italiana tradotto. Vi si e poi aggiunto un'esortatione a gli homini perche non si lascino superar dalle donne, mostrandogli il gran danno che lor e per sopravvenire, Brescia, Damiano de' Turlini, 1545.

Vincentii Madii, Brixiani et Bartholomaei Lombardi Veronensis In Aristotelis librum de poetica communes explanationes: Madii Vero in eundem librum propriae annotationes. Eiusdem de ridiculus: et in Horatii librum De Arte Poetica interpretatio est Lombardi in Aristotelis Poeticam praefatio, Venetiis, in Officina Erasmiana Vincentij Valgrisij, 1550 (rist. anast. München, Fink, 1969).

Vincentii Madii Brixiani De cognitionis praestantia, oratio, eo anno quo naturalem philosophiam in almo Ferrariensi gymnasio docere coepi habita, Ferrariae, apud Franciscum Rubeum de Valentia, 1557.

Studi

L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 2, Cosenza, Tipografia municipale, 1870, pp. 28-31.

D. ANDREOTTI, *Storia dei Cosentini*, 3 voll., Cosenza, Pellegrini, 1978.

G. BERTONI, *Comunicazioni ed appunti. Nota sulle tragedie di G.B. Gibaldi e su V. Maggi*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 98, 1931, 292, pp. 187-191.

G. BERTONI, *Comunicazioni ed appunti. Nota su Vincenzo Maggi*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 96, 1930, 288, pp. 325-327.

L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003.

E. BISANTI, *Vincenzo Maggi interprete "tridentino" della Poetica di Aristotele*, Brescia, Geroldi, 1991.

R. BONDÌ, «*Expurgatio impossibilis*»: *filosofia e religione in Telesio*, «Rivista di storia della filosofia», 51, 1996, 4, pp. 881-894.

R. BONDÌ, *Introduzione a Telesio*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

S.A. BRACCESI, *Lando, Ortensio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 63, Roma, Istituto dell'Enciclopedia

italiana, 2004.

- S.A. BRACCESI, *Gaudenzio Merula tra Erasmo e Calvino: ricerche in corso*, in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2011, pp. 245-274.
- S.A. BRACCESI, *Tra ermetismo ed eresia: il "Paradoxe contre les lettres" di Opsimathes (Lione 1545-1546), «Bruniana e Campanelliana»*, 17, 2011, 2, pp. 457-471.
- F. BRUNI, *Sperone Speroni e l'Accademia degli Infiammati*, in «Filologia e letteratura», 13, 1968, pp. 24-71.
- F. BRUNI, *Trattatisti del Cinquecento*, a cura di M. Pozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1978.
- S. CALABRESE, *L'idea di letteratura in Italia*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- S. CAPONETTO, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992.
- F.C. CHURCH, *I riformatori italiani*, Milano, Il Saggiatore, 1958, pp. 315-395.
- T. CORNACCHIOLI, *Lineamenti di storia della cultura calabrese. Ipotesi su un frammento: l'Accademia Parrasiana*, Cosenza, Pellegrini, 1982.
- A. CORSARO, *Tra filologia e censura. I Paradossi di Ortensio Lando*, in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 297-324.
- A. CORSARO, *Ortensio Lando letterato in volgare. Intorno all'esperienza di un reduce "ciceroniano"*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*, Seminario di Letteratura Italiana, Viterbo, 6 febbraio 1998, a cura di P. Procaccioli e A. Romano, Manziana, Vecchiarelli, 1999, pp. 131-148.
- A. CORSARO, *Ortesio Lando in Francia. In margine a una bibliografia*, in *Dynamic Translations in the European Renaissance / La traduzione del moderno nel Cinquecento europeo*, Atti del Convegno internazionale, Università di Groningen, 21-22 ottobre 2010, a cura di Ph. Bossier, H. Hendrix, P. Procaccioli, Manziana, Vecchiarelli, 2011, pp. 249-270.
- L. DE FRANCO, *Filosofia e scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Periferica, 1988.
- L. DE FRANCO, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.
- L. DE FRANCO, *La biblioteca di un letterato del tardo Rinascimento: Sertorio Quattromani*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 38, 1996, pp. 49-77.
- C. DE FREDE, *I libri di un letterato calabrese del Cinquecento: Sertorio Quattromani (1541-1603)*, Napoli, Accademia Pontaniana, 1999.
- P.B. DIFFLEY, *Paolo Beni's commentary on the "Poetics" and its relationship to the commentaries of Robortelli, Maggi, Vettori and Castelvetro*, «Studi secenteschi», 25, 1984, pp. 53-99.
- C. FAHY, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 138, 1961, 422, pp. 254-272.
- L.J. FOURNEL, *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, Marburg, Hitzeroth, 1990.
- P. GRIGUOLO, *Note su Vincenzo Maggi e Bartolomeo Lombardo, interpreti della Poetica di Aristotele*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 42, 2009, pp. 135-158; anche in *Note su Vincenzo Maggi e Bartolomeo Lombardo, interpreti della Poetica di Aristotele*, Roma-Padova, Antenore, 2009.

- A.J.E. HARMSSEN, *La théorie du ridicule chez Madius et le classicisme néerlandais*, in *Acta Conventus neolatini Bononiensis*, New York, Binghamton, 1985, pp. 491-499.
- F.W. LUPI, *Alle origini della Accademia Telesiana*, Cosenza, Brenner, 2011.
- F.W. LUPI, *Telesio, Della Casa e Quattromani*, «Quaderni del Rendano», 2, 1988, 3, pp. 81-85.
- G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, Giambattista Bossini, 1753, vol. I, t. II, pp. 627-628.
- S. MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista Storica Italiana», 106, 1994, 3, pp. 501-564.
- F. MUSARRA, *Poesia e società in alcuni commentari cinquecenteschi della Poetica di Aristotele (F. Robortello, Vincenzo Maggi, L. Castelvetro, A. Piccolomini)*, «Il Contesto», 3, 1977, pp. 33-75.
- M. ORLANDO, *Un progetto storiografico di fine Cinquecento: l'Istoria della città di Cosenza di Sertorio Quattromani*, in AA.VV., *Forme e generi della tradizione letteraria italiana*, Bari, Graphis, 2005, pp. 53-73.
- C. POGGIALI, *Memorie per la storia letteraria di Piacenza*, Piacenza, Niccolò Orcesi Stampatore, 1789.
- L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox' in 16th and 17th Century Italy: from Truth in Appearance False to Falsehood in Appearance True. A Preliminary Investigation*, in *Il vocabolario della république des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno Internazionale in memoriam di Paul Dibon, Napoli 17-18 maggio 1996, a cura di M. Fattori, Firenze, Olschki, 1997, pp. 197-220.
- S. QUATTROMANI, *La philosophia di Bernardino Telesio, Ristretta in brevità, Et scritta in lingua Toscana dal Montano Academico Cosentino*, In Napoli, appresso Gioseppe Cacchi, 1589 (ried. *La filosofia di Bernardino Telesio di Montano Academico Cosentino*, a cura di E. Troilo, Bari, Società Tipografica Editrice Barese, 1914).
- S. QUATTROMANI, *Istoria della città di Cosenza*, manoscritto conservato presso la Biblioteca Civica di Cosenza (ms. 20187, ff. 69r- 76v), in *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Libraio, Università della Calabria, 1999, pp. 257-269.
- S. QUATTROMANI, *Lettere divise in due libri*, Napoli, L. Scorriggio, 1624.
- S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata di Rende, Centro Editoriale e Librario dell'Università della Calabria, 1999.
- P.C. RIVOLTELLA, *La scena della sofferenza. Il problema della catarsi tragica nelle teorie drammaturgiche del Cinquecento italiano*, «Comunicazioni sociali», 15, 1993, pp. 101-155.
- U. ROZZO, *I "Paradossi" di Ortensio Lando tra Lione e Venezia e il loro contenuto teologico*, «La Bibliofilia», 113, 2011, 2, pp. 175-209.
- R.S. SAMUELS, *Benedetto Varchi, the Accademia degli Infiammati, and the Origins of the Italian Academic Movement*, «Renaissance Quarterly», 29, 1976, 4, pp. 599-634.
- I. SANESI, *Il cinquecentista Ortensio Lando*, Modena, Panini, 1893.
- C.B. SCHMITT, *L'aristotelismo nel Veneto e le origini della scienza moderna: alcune considerazioni sul problema della continuità*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore, 1983, pp. 79-103.
- E. SELMI, *Emilio degli Emili (1480-1531), primo traduttore in volgare dell' "Enchiridion militis cristiani"*, in *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*, a cura di A. Olivieri, Rovigo, Minelliana, 1995, pp. 167-191.
- E. SELMI, *Maggi, Vincenzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2007.

- E. SELMI, *'Formazione' e 'ricezione' del pensiero telesiano nel dialogo con i filosofi e i letterati dello studio patavino*, in *Bernardino Telesio tra filosofia della natura e scienza moderna*, a cura di G. Mocchi, S. Plastina, E. Sergio, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2012, pp. 37-50.
- E. SERGIO, *Parrasio in Calabria e la fondazione dell'Accademia Cosentina (II): 1521- 1535*, «Bollettino Filosofico» del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, 26, 2009, pp. 487-516.
- E. SERGIO, *Telesio e il suo tempo: considerazioni preliminari*, «Bruniana e Campanelliana», 16, 2010, 1, pp. 111-124.
- E. SERGIO, *L'Accademia Cosentina e l'eredità del naturalismo telesiano*, in *Storia del pensiero filosofico in Calabria da Pitagora ai nostri giorni*, a cura di M. Alcaro, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 259-272.
- E. SERGIO, *Bernardino Telesio: una biografia*, Napoli, Guida, 2013.
- S. Speroni, *Opere*, a cura di M. Pozzi, 5 voll., Manziana, Vecchiarelli, 1989.
- S. SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli, tip. De' Muzij, 1750.
- G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Modena, Società Tipografica, 1772-1781, vol. I, t. II, pp. 627-628.
- E. TRAVI, *Cultura e spiritualità nelle "accademie" bresciane del '500*, in *Veronica Gambarà e la poesia del suo tempo nell'Italia settentrionale*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 193-212.
- L.C. VACCARI, *Un episodio della carriera veneziana di Ortensio Lando: i Sermoni funebri*, «Studi Veneziani», 43, 2003, pp. 69-97.
- R. VALENTI, *Discorso storico sull'accademia cosentina*, Napoli, G. Reale, 1812.
- V. VIANELLO, *Il letterato, l'accademia, il libro. Contributi sulla cultura veneta del Cinquecento*, Padova, Antenore, 1988.

1559-1584. Napoli – Anni giovanili e formazione. Opere filosofiche

Giacomo Antonio Marta nacque a Napoli, il 20 febbraio 1559.

Nelle opere, come nella letteratura che lo riguarda, il suo nome subisce varianti: Giacomo Antonio Marta, Giacomantonio Marta, Iacopo Antonio Marta, Jacobus Antonius Marta. Nei frontespizi delle sue opere, quasi sempre, semplicemente *Doctor Marta*. La data di nascita si deduce da quanto egli stesso dichiarava in chiusura della prefazione alla principale tra le sue opere giuridiche, la *Compilatio totius iuris controversi*, di cui si dirà più avanti: «Ex Musaeo meo Patavino, die 20 Februarii 1618, qua die sexagesimum meae aetatis annum ingredior, legalis studii annum quadragesimum octavum curro» (G.A. MARTA, *Compilatio totius iuris controversi*, Venetiis, apud Juntas, 1620, *Praefatio, in fine*).

Il passo era già stato richiamato dal Nicodemo (L. NICODEMO, *Addizioni copiose alla Biblioteca Napoletana del Dott. Niccolò Toppi*, Napoli, Salvator Castaldo, 1683 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971], p. 86) e poi dal Giustiniani (L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, vol. II, Napoli, Stamperia Simoniana, 1787 [rist. anast. Bologna, Forni, 1970], p. 233).

Conferma la datazione della nascita al 1559 l'*explicit* della terza parte di un'altra sua opera, la *Summa totius successionis legalis*: «Et sic ad gloriam Omnipotentis Dei, ego Iacobus Antonius Marta Neapolitanus complevi tres primas partes huius tractatus, hac die septima Octobris MDCXXI currente sexagesimo tertio meae aetatis anno» (*Summa totius successionis legalis*, t. I, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavellat, 1623, pars III, quaest. XV, art. IV, coll. 1157-1158).

Meno attendibile, invece, perché proveniente da fonte indiretta, è la notizia risultante dal certificato di morte del Marta, fatto a Mantova il 22 settembre 1629, dal quale si dovrebbe dedurre che egli era nato nel 1557: «Sabato 22 settembre 1629. Il Sig. Dott. Marta napoletano in contrada Aquila, morto nella pregion di Castello di longa infermità d'anni 72» (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta giureconsulto napoletano giusta i documenti inediti degli Archivi mantovani*, «Atti e memorie della R. Accademia Virgiliana di Mantova», biennio 1885-1886 e 1886-1887, p. 56). Nessun riscontro ha, infine, la datazione proposta dal Fabroni, che anticipa la nascita addirittura al 4 febbraio 1542 (A. FABRONI, *Historia Academiae Pisanae*, vol. II, Pisis, s.n.t., 1792 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971], p. 212).

Nulla si sa della famiglia d'origine del Marta, salvo che un suo avo, di nome Antonio, era stato al servizio della famiglia Gonzaga e particolarmente caro al vicerè di Sicilia appartenente a quella famiglia, Ferrante (o anche Ferdinando), vicerè dal 1535 al 1546. In un passo della *Methodus probandi [...] ad Maximilianum Gonzagham*, pubblicata dal Marta in apertura delle *Repetitiones in rubric. et in l. 1. D. de novi operis nunciatione* (Florentiae, apud Georgium Marescotum, 1600), si legge: «Ita enim antiquissimam servitutem continuare videbor, quam in serenissimam familiam tuam Antonius avus incepit, qui Ferdinando illo maximo viro, Siciliae etiam Proregi charissimus fuit».

Sul passo avevano richiamato l'attenzione già L. Nicodemo (*Addizioni copiose*, cit., p. 85) e A. Fabroni (*Historia*, cit., vol. II, p. 212). Su Ferrante Gonzaga, si veda la corrispondente voce redatta da G. Brunelli per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 57, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, pp. 734-744.

Sappiamo, inoltre, dal testamento lasciato dal Marta, pubblicato dal Paglia nel sec. XIX (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., pp. 53-81), che egli rimase presto orfano e che venne allevato, dall'età di 10

anni, dai Gesuiti, rimanendo specialmente sotto la protezione del Padre Alfonso Salmerón (Toledo, 8 settembre 1515-Napoli, 13 febbraio 1585), fondatore del Collegio dei Gesuiti di Napoli, al quale rimase sempre profondamente legato.

A Napoli il Marta si formò negli studi giuridici sin dall'età di dodici anni. Tutti gli antichi biografi concordano però nel dire che egli non conseguì mai la laurea, ad onta della qualifica di *doctor* sempre ostentata nei suoi scritti, che usava firmare appunto come «dottor Marta». Il Tiraboschi afferma che addirittura il Marta rifiutò di ricevere la laurea (G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. VIII, parte II, Venezia, Tipografia Molinari, 1824, p. 489). Alla qualifica di dottore, il Marta aggiunge talvolta – come avviene specialmente per le opere collegate al suo soggiorno a Roma (su cui v. oltre) – la qualifica di «advocatus».

Precisamente, «In Curia Romana advocatus», come si legge sul frontespizio delle *Decisiones* di Marcello Crescenzi (Romae, apud Marcum Antonium Murettum, 1589), opera contenente il *Tractatus de tribunalibus Urbis, & eorum praeventionibus* del Marta, di cui si dirà più sotto. Analogamente, sul frontespizio del *De iurisdictione*, il Marta si qualifica «in alma Urbe advocatus».

La questione della laurea in diritto resta tuttavia incerta. Quando, durante la sua permanenza a Padova (1611-1621), egli verrà accusato dai dottori del collegio di esser appunto sfornito del titolo dottorale, il Marta si difenderà asserendo di essersi addottorato a Roma (Marta ai riformatori di Padova, 1613, in F. DE PAOLA, *Il carteggio del napoletano Jacopo Antonio Marta con la corte d'Inghilterra (1611-1615)*, Lecce, Milella, 1984, doc. LXIII, pp. 140-143); il che confermerebbe la congettura avanzata in tal senso già da E. Paglia (*Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 60).

Prima ancora che nel diritto, però, il Marta aveva cominciato a formarsi nella filosofia e, forse, ancora prima, nelle «umane lettere» (G.B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, tom. III, parte II, Napoli, nella stamperia di Felice-Carlo Mosca, 1752 [rist. anast. Sala Bolognese, Forni, 1974], p. 491). Negli studi filosofici, fu allievo di Francesco Antonio Vivolo, professore sia nel Seminario, sia nello Studio di Napoli (R. DE MAIO, *Le origini del Seminario di Napoli. Contributo alla storia napoletana del Cinquecento*, Napoli, Fausto Fiorentino, 1958, pp. 146 e 148-149; D. MAFFEI, *Prospero Rendella giureconsulto e storiografo. Con note su altri giuristi meridionali*, Monopoli, Biblioteca comunale Prospero Rendella, 1987, ora in ID., *Studi di storia delle Università e della letteratura giuridica*, Keip, Goldbach, 1995, p. 413 nota 11).

E proprio con la filosofia egli esordì, giovanissimo, entrando nella polemica sull'immortalità dell'anima agitata dagli averroisti e dagli «alessandrismi» (i seguaci delle interpretazioni aristoteliche di Alessandro di Afrodisia), le cui dottrine circa la mortalità dell'anima individuale erano state messe al bando dal Concilio Lateranense V con la bolla *Apostolici regiminis* di Leone X (19 dicembre 1513), la quale, tuttavia, non ne impedì il proliferare negli anni seguenti (valga per tutti il *De immortalitate animae* [1516] di Pietro Pomponazzi).

Su questa polemica si veda G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963; B. NARDI, *L'Alessandrismo nel Rinascimento (anno accademico 1949-1950)*, a cura di I. Borzi e C.R. Crotti, Roma, La Goliardica, 1950; ID., *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, Travagliato-Brescia, Edizioni Torre d'Ercole, 2012, pp. 97-223.

Nell'ambiente napoletano esponente, per un periodo, dell'«alessandrismo» era stato [Simone Porzio](#) (1496-1554), «veramente e rigorosamente alieno da ogni separazione dell'anima» (cfr. E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 163; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima*, cit., pp. 354-358; e C. VASOLI, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan Valdés: note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2001, pp. 561-607). Contro di lui e contro le dottrine di Averroè si scagliò il giovane Marta con due opuscoli ispirati alla dottrina di Agostino Nifo da Sessa, già difensore dell'ortodossia cattolica (*De immortalitate animae*, Venetiis 1518): si tratta della *Apologia de immortalitate animae adversus opusculum Simonis Portii de mente humana* e della *Digressio utrum*

intellectus sit unus, vel multiplicatus contra Averroem, entrambe pubblicate dal Marta in un volume contenente anche l'edizione, curata da lui stesso, di alcuni opuscoli di Simone Porzio.

Il titolo completo del volume è *Opuscula excellentissimi Simonis Portii Neapolitani cum Iacobi Antonii Martae philosophi Neapolitani Apologia de immortalitate animae adversus opusculum De mente umana* (Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1578). Il libro fu confezionato, dal Marta, con l'esplicita intenzione di confutare le dottrine eretiche che, proprio in quel periodo, affermavano la natura mortale dell'anima umana. Il Marta volle ribadire invece, con la sua silloge, la dottrina cristiana sul punto.

Si legge infatti nella lettera dedicatoria: "Quare cum viderim principaliorem cantum, et philosophicum, et theologicum de animae immortalitate magnopere dissonum (aliqui namque scribentes, ab haeresi obcaecati, a melodia ipsum divertissent, quorum sectatores in dies altius animae caducitatem canunt prorsus a veritate alienam) hanc Apologiam tanquam mensuram et perfectum fundamentum fidei, sub veritatis christianae clavibus, modulatam conscripsimus".

Il volume reca l'*imprimatur* dell'autorità ecclesiastica del 1577 (f. 56v), ma era già pronto quattro anni prima, nel 1573, come dichiarato dall'autore stesso, il quale aveva impiegato appunto gli ultimi quattro anni per limare il testo in modo da renderlo inattaccabile.

Si legge ancora nell'epistola dedicatoria: "Quem cantum cum quatuor annos huius meae iuventutis continuos lima perpolissem – ut momis omnibus, et nasutis hominibus calumniandi ansam praeriperem, qui solent ex emendatis inemendata describere, ex mendosis mendosiora reddere, praetermittere quod non legunt, corrumpere quod non intelligunt – data opera editionem differebam, dum omnia quam diligentissime examinarem, discuterem, et ad Cleantis lucernam revocarem".

Nel complesso, il lavoro si configura come una raccolta di *quaestiones* impostate secondo lo schema classico (*quaeritur, videtur quod, sed contra, respondeo, ad primum... ad secundum... etc.*). Dopo una *Praefatio* (ff. 1r-2r), il libro si apre con una prima *Quaestio de creatione* (ff. 2r-13r), nella quale il Marta confuta le tesi contrarie a quella classica per cui "creatio antiqua aeterna non solum est possibilis, sed necessaria apud Aristotelem et veritatem sensatam". In particolare, egli espone la *opinio Averroistarum* (ff. 2r-2v), cioè di coloro che, sulla scorta della lettura averroista di Aristotele, affermavano "creationem aeternam esse impossibilem". Segue poi l'esposizione del pensiero del filosofo e teologo persiano Abu Hamid al-Ghazali (*Opinio Algazelis*, ff. 2v-3r). Il Marta passa, quindi, ad esporre, nei due capitoli centrali, il proprio pensiero circa l'immortalità dell'anima (*Determinatio quaesiti ponitur*, ff. 3r-6r; *Animam creari*, ff. 6r-7r). Infine, egli illustra le obiezioni che si possono opporre ai negatori dell'immortalità dell'anima, il cui pensiero aveva esposto nei primi due capitoli (*Solvuntur rationes primi capituli*, ff. 7r-10v; *Solutiones rationum Algazelis*, ff. 10v-13r).

Alla *quaestio* introduttiva fa seguito la *Apologia de immortalitate animae* (ff. 13v-25v), finalizzata alla confutazione della eresia alessandrista ed impostata, essa stessa, come una *quaestio*. Si apre, infatti, con l'esposizione della *Opinio Alexandri* (ff. 13v) e delle *Rationes Portii pro hoc probando* (ff. 14r-v), nonché di *Rationes superadditae pro confirmatione huius pravae opinionis* (ff. 14v-16r). L'autore passa quindi all'affermazione positiva del proprio pensiero, ossia alle "rationes nostras animae aeternitatem probantes", fondate sull'autorità di Aristotele e di altri filosofi, sia greci, sia latini, nonché su quella dei padri della Chiesa (*Veritas irrefragabilis*, ff. 16r-20r). Infine, confuta gli argomenti in contrario (*Solvuntur rationes oppositae*, ff. 20r-21r), compresi quelli avanzati da Simone Porzio (*Solutiones rationum Portii*, ff. 21r-23r) e da altri autori (*Solutiones rationum superadditarum*, ff. 23r-25v).

Un ultimo capitolo ancora fa da cerniera tra la *Apologia* e lo scritto che segue. In quest'ultimo capitolo, il Marta pone la nuova questione, conseguente a quella della ormai dimostrata immortalità dell'anima: *Intellectus, dum a corpore separatur, quem locum petat, et qua motus spetie moveatur* (ff. 26r-v). La soluzione a questo nuovo problema è offerta, dal Marta, nella *Digressio utrum intellectus sit unus, vel multiplicatus contra Averroem* (ff. 26v-30r), breve opuscolo nel quale l'autore, premesso che intende

“intellectum et animam rationalem pro uno et eodem”, affronta la “dubitatio” sull’anima conseguente alle tesi alessandriste: “an sit una, vel multiplicata”; se cioè l’anima “sit una in omnibus hominibus”. Il Marta espone, anzitutto, la tesi di Averroè sul punto (*Opinio Averrois*, f. 27r), il quale aveva affermato – come è noto – “quod intellectus est unus numero, quia est abstractus. Nam in abstractis a materia necesse est ut plura non interveniantur”. Passa quindi ad una serrata *Confutatio huius maledictae positionis* (ff. 27v-29v) ed, infine, alla *solutio* delle tesi di Averroè (*Solvuntur rationes Averrois*, ff. 29v-30r), dalla quale discende la prova definitiva della natura individuale dell’anima umana. Le opere che chiudono il libro, di seguito a quelle del Marta, sono opuscoli di Simone Porzio, curati dal Marta stesso.

Un primo gruppo di essi è dedicato al giureconsulto Salvatore Alfano (cfr. lettera dedicatoria, f. 31r). Si tratta della *Quaestio de speciebus intelligibilibus* (“...nunc primum a Iacobo Antonio Marta ordinata ac aedita”, ff. 31v-36v); della *Quaestio num detur sensus agens* (ff. 37r-42v), nonché della *De puella germanica disputatio* (ff. 43v-45v).

Un ultimo opuscolo del Porzio è dedicato, dal Marta, a Scipione Fiorillo, “philosopho insigni, logico acutissimo, ac medico praeclarissimo” (lettera dedicatoria, f. 46r): si tratta del *Liber de dolore* (ff. 46v-56r).

Rispetto al dibattito del tempo, sembra che queste prime opere filosofiche del Marta abbiano avuto scarso peso (G. DI NAPOLI, *L’immortalità dell’anima*, cit., pp. 374-376). Una risonanza decisamente maggiore ebbe, invece, il *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Berardini Telesii*, pubblicato dal Marta nel 1587, a Roma, presso Bartolomeo Bonfadini. La nuova opera del Marta era già pronta, invero, nel 1581, ed era stata scritta a Napoli (si legge infatti nella *Praefatio*, p. 1: “agitur nam non modo privata dignitas, decus, honor, gloria, sed publica totiusque amplissimae huius et inclytae urbis Neapolis”) sotto l’influenza del Vivolo (R. DE MAIO, *Le origini*, cit., p. 148 nota 2). Il che lascia facilmente supporre che Marta abbia scritto il *Pugnaculum* avendo sul suo scrittoio la seconda edizione (1570) del *De rerum natura* di [Bernardino Telesio](#) (1509-1588).

Quando l’opera fu pubblicata, l’autore si era trasferito già da tre anni a Roma, ed aveva ormai abbandonato gli studi filosofici per dedicarsi a tempo pieno a quelli giuridici. Dalla prefazione dell’opera si deduce, infatti, che essa doveva costituire solo la prima parte di un lavoro più ampio (*Praefatio*, p. 6), che però il Marta non proseguì, essendo egli, al momento della pubblicazione, ormai impegnato a scrivere, per l’appunto, opere giuridiche (cfr. la lettera quasi di giustificazione indirizzata ai lettori, pp. 160-161).

Già nel frontespizio del *Pugnaculum*, il Marta, oltre che “philosophus Neapolitanus”, come già nella silloge di scritti filosofici pubblicata in precedenza, si qualifica anche, per la prima volta, come “utriusque iuris professor” (sebbene, come già detto, non fosse probabilmente neppure laureato). Si ha dunque l’impressione che il Marta si sia deciso a pubblicare quest’opera a Roma per segnalarsi come un difensore dell’ortodossia cattolica mentre si proponeva come professionista forense alla Curia romana, con la quale puntava ad avere rapporti di lavoro poi effettivamente concretizzati. Finalità non dissimile traspare, come si vedrà, dal *Tractatus de auctoritate Rotae*, completato nel 1588 ma rimasto inedito, e dal *Tractatus de tribunalibus Urbis et eorum praeventionibus*, pubblicato nel 1589: sono proprio queste ultime le opere giuridiche sulle quali il Marta diceva di affaticarsi nel momento in cui (1587) dava alle stampe il *Pugnaculum Aristotelis*.

Nel *Pugnaculum*, il bersaglio polemico del Marta è la fisica naturalistica di Telesio esposta nel *De rerum natura* (la cui prima edizione risale al 1565). Esso si compone di sette *disceptationes*, nelle quali il Marta mette a confronto le tesi del Telesio con gli insegnamenti di Aristotele, difesi volta per volta dal Marta stesso (*De principiis naturae*, pp. 7-47; *De caelo, eiusque partibus et attributis*, pp. 47-73; *De elementis*, pp. 74-116; *De mistione*, pp. 116-126; *De principio effectivo*, pp. 127-131; *De calore*, pp. 131-137; *De motu*, pp. 137-156). L’accesa difesa delle dottrine tradizionali (un «iroso aristotelico» lo definisce R. DE MAIO, *Le origini*, cit., p. 148) gli procurò l’avversione di Tommaso Campanella, il quale, confinato nel convento di Altomonte – proprio perché reo di aver mostrato ammirazione per il pensiero del Telesio – e subito prima di fuggirne alla volta di Napoli, compose, in poco più di sette mesi (dal 1° gennaio all’agosto del 1589), la sua prima opera, la *Philosophia sensibus demonstrata* (pubblicata poi nel 1592), con la quale contestò le tesi del «philosophaster» Marta (L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia. Narrazione*

con molti documenti inediti politici e giudiziari, con l'intero processo di eresia e 67 poesie di fra Tommaso finoggi ignorate, vol. I, Napoli, A. Morano, 1882, pp. 15-16. Cfr. altresì L. FIRPO, *Prefazione*, in T. CAMPANELLA, *La filosofia che i sensi ci additano (Philosophia sensibus demonstrata)*, a cura di Luigi De Franco, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1974, pp. VIII-IX; ID., *Introduzione*, in T. CAMPANELLA, *La città del sole*, nuova ed. a cura di L. Firpo, G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. XI; L. DE FRANCO, *Nota al testo*, in T. CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, Vivarium, 1992, pp. 735-745).

1584-1597. Roma – Esercizio della professione forense e prime opere giuridiche: il *Tractatus de auctoritate Rotae*, il *Tractatus de tribunalibus Urbis*, la *Epistola qua ordo theatri Curiae Romanae explicatur*

Nel frattempo, il Marta si avviava anche alla professione forense. Già nel 1584 si spostò ad esercitare l'avvocatura a Roma, iniziando così una lunga serie di peregrinazioni che lo avrebbero tenuto lontano da Napoli, dove non avrebbe più fatto ritorno. A Roma godette della protezione del Cardinale Luigi d'Este, sotto il cui patrocinio esercitò l'avvocatura, curando gli interessi della Curia (G.A. MARTA, *Consilia*, Augustae Taurinorum, apud HH. Io. Dominici Tarini, 1628, cons. 4).

A dire dei suoi primi biografi, per breve periodo, tra il 1587 ed il 1588, il Marta avrebbe fatto ritorno a Napoli, assumendo per la prima volta le vesti di docente: qui avrebbe insegnato, infatti, in quegli anni, diritto civile, sia pure come «privato lettore», per poi ottenere – secondo il Giustiniani – «una qualche cattedra nella nostra Università» (L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche*, cit., vol. II, p. 234). Quest'ultima notizia è tuttavia contestata da L. Amabile (*Fra Tommaso Campanella*, cit., vol. I, p. 15), il quale esclude che a Napoli il Marta sia mai stato lettore pubblico.

Presto, comunque, il Marta si sarebbe portato a Benevento «nella nuova erezione degli studi» (L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche*, cit., vol. II, p. 234), attrattovi «ampio stipendio» (B. CHIOCCARELLI, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque 1646 floruerunt*, Neapoli, ex officina Vincentii Ursini, 1780, t. I, p. 223). Il caso del Marta non fu isolato. Esso rientrava in una precisa politica dell'*universitas*, tesa ad attirare a Benevento «persone forastiere virtuose della professione legale» (A. ZAZO, *Scuole private di diritto in Benevento nel secolo XVI*, «Samnium», 35, 1962, 1-2, p. 113). Si sarebbe trattato comunque, anche in questo caso, di un insegnamento privato: uno Studio vero e proprio Benevento lo ebbe infatti solo alla fine del sec. XVIII (ID., *Per un'università degli studi in Benevento nel 1791*, «Samnium», 4, 1931, 2, pp. 69-70).

Entrambe queste brevi esperienze di docenza sono, però, da retrodatare a prima del settembre 1584: nell'elogio che del Marta fa Antonio Caro in calce al *Pugnaculum Aristotelis* – elogio datato Napoli, 8 settembre 1584 – si legge, infatti, di come il nostro giurista – il quale, nel frontespizio dell'opera è qualificato già, come già ricordato, oltre che «philosophus Neapolitanus», anche «utriusque iuris professor» – si fosse già distinto, prima di quella data, per l'insegnamento della giurisprudenza a Napoli, «tum privatim, tum publice», tanto da essere poi chiamato ad insegnare «sacrarum legum doctrinam» a Benevento, «publica mercede, publice omnium applausu» (G.A. MARTA, *Pugnaculum Aristotelis*, cit., p. 159).

In altri termini, il Marta rimase tra Napoli e Benevento fino al 1584, per poi portarsi stabilmente a Roma. Definitiva conferma della presenza del Marta a Roma nel 1588 viene dall'esame dell'inedito *Tractatus de auctoritate Rotae*, recante la data del primo di settembre di quell'anno. L'opera ci è stata tramandata – a quanto consta – da un solo manoscritto, conservato nella Robbins Collection della University of California – Berkeley. Il manoscritto (*ms* Robbins 134, già Phillips), si compone di 51 fogli cartacei numerati, contenenti il testo del trattato steso in bella grafia del sec. XVI, con rare correzioni e senza annotazioni. Il testo è suddiviso in sette capitoli, ciascuno dei quali preceduto da un sommario. Il corpo di ciascun capitolo è ordinatamente numerato secondo la numerazione progressiva consueta nei testi a stampa del tempo: il manoscritto, in altre parole, dà l'idea di un lavoro pronto per la pubblicazione, che però poi non avvenne. La data «Rome kal. septembr. 1588» è posta dallo stesso Marta a chiusura della lettera dedicatoria, indirizzata all'uditore rotale Lorenzo Bianchetti.

Lorenzo Bianchetti (1545-1612) fu uditore della Rota dal luglio 1572, per 24 anni. Correttamente, perciò, nel 1588 il Marta lo dice uditore da 16 anni («annos sexdecim, omnes incredibili tua in diiudicando scientia, in deliberando gravitate, in apparando diligentia, ac celeritate admirati sunt»). Accompagnò il card. Aldobrandini nella sua legazione a Cracovia, nel maggio del 1585: anche a questa circostanza accenna il Marta («Has cum animi tui dotes Sixtus V. Pontifex Maximus optime cognitas haberet, statim legationis Polonae, cui amplissimus Cardinalis Aldobrandinus Rotae etiam vestrae alumnus praepositus est, collegam te misit»). Successivamente (ottobre 1589), accompagnò il card. Enrico Caetani nella legazione in Francia. Nel concistoro del 5 giugno 1596 fu creato egli stesso Cardinale.

Sul frontespizio del *Tractatus*, il Marta si qualifica espressamente «in Romana Curia advocatus».

Il *Tractatus* si sofferma sulle origini del supremo tribunale della Chiesa (cap. II), sui concetti di *iurisdictio* ordinaria e delegata (cap. III), nonché sul valore vincolante o meno delle sentenze rotali (cap. V). Nel testo il Marta descrive, inoltre, la procedura seguita internamente al collegio per giungere alla decisione (cap. IV), le dignità che competono agli uditori (cap. VI) e le qualità che i candidati debbono possedere per accedere all'uditorato rotale (cap. VII). Riporto qui l'indice dell'opera: ff. 1-1v: lettera dedicatoria a Lorenzo Bianchetti e *Capita tractatus* (elenco dei 7 capitoli in cui l'opera è suddivisa); ff. 2-8v: cap. I, *De initio domini et iurisdictionis*; ff. 9-14: cap. II, *De origine et progressu Reverendissimorum Patrum Auditorum Sacri Palatii A. (postolici)*; ff. 14-21v: cap. IV [III], *Utrum potestas patrum Sacri Palatii sit ordinaria, vel delegata*; ff. 21v-27: cap. IV, *De ordine reddendi vota in causis*; f. 27v: vuota; ff. 28-35: cap. V, *Utrum decisiones Rotae faciant ius*; ff. 35-41v: cap. VI, *De titulis, et praecedentiis dignitatum Romanae Curiae*; ff. 42-49v: cap. VII, *Auditorandus*.

Il *Tractatus de auctoritate Rotae* è la prima opera giuridica del Marta. Con essa egli svelò fin dall'inizio il proprio interesse per il funzionamento delle istituzioni giudiziarie e per le *decisiones* da esse prodotte: pochi mesi dopo, nel 1589, avrebbe dato alla luce il *Tractatus de tribunalibus Urbis, & eorum praeventionibus*, che erroneamente il Giustiniani (L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche*, cit., vol. II, p. 238) ritenne inedito e che, invece, uscì insieme alle *Decisiones* rotali pubblicate da M. Crescenzi (Romae, apud Marcum Antonium Murettum, 1589).

Si tratta, in effetti, di un'opera piuttosto rara. Nelle edizioni successive delle *Decisiones* di Marcello Crescenzi non venne riprodotta, e oggi buona parte degli esemplari dell'edizione del 1589 è mutila proprio dello scritto del Marta.

L'opera, che consta, in realtà, di due trattati distinti – uno, appunto, *De tribunalibus Urbis*, l'altro *De praeventionibus* – riproduce, nella prima parte, con varianti, aggiunte e con una diversa sistematica il *De auctoritate Rotae*, che era pronto, come si è visto, nel 1588, ma che evidentemente il Marta – smanioso di procurarsi incarichi come avvocato presso la curia romana – ritenne opportuno arricchire con una descrizione delle altre istituzioni giudiziarie esistenti a Roma in quel periodo.

Sotto questo profilo, A. Camerano (*Senatore e Governatore. Due tribunali a confronto nella Roma del XVI secolo*, «Roma moderna e contemporanea», 5, 1997, 1, pp. 41-66, pp. 56-60) ha posto in luce la connessione fra la pubblicazione del trattato del Marta e gli Statuti di Roma del 1580, che avevano definito stabilmente il quadro della giurisdizione capitolina.

Con il *De auctoritate Rotae* e, subito dopo, con il *De tribunalibus Urbis*, il Marta esordì anche nel contesto del dibattito giurisdizionalista, assai vivo in quel periodo. In questo dibattito, il Marta assunse posizioni conservatrici e prettamente curialiste.

Nel primo capitolo del *De auctoritate Rotae*, ove il Marta illustra il fondamento della giurisdizione rotale, il solo ad essere definito «omnium ordinarius» è il Pontefice (*Tractatus de auctoritate Rotae*, cap. I), perché costui ha ricevuto il proprio potere, spirituale e temporale, da Dio per mezzo di Pietro. Dunque solo «a Petro, et eius successoribus dicemus esse omnes iurisdictiones, et potestates tam spirituales, quam

temporales»; tutte le altre, lungi dal legittimarsi direttamente da sé per essere derivate da Dio, ricevono «approbationem, et confirmationem» dal Papa, che viceversa è il solo a non dover rendere conto a nessuno. Quest'ultimo è, in definitiva, «omnium superior [...] etiam in temporalibus» (*Tractatus de auctoritate Rotae*, cap. I, nn. 20-21, ff. 5v-6r) e il suo tribunale, la Rota Romana, è il supremo organo di giurisdizione, superiore a tutti i tribunali della terra (ivi, nota 31, ff. 8r-8v).

In definitiva, come già anticipato, le due prime opere giuridiche del Marta, se non altro per il taglio così apertamente curialista, sembrano scritte, oltre che per un genuino interesse scientifico, anche con il proposito di accattivarsi il favore della Curia pontificia, per mantenere con essa i rapporti professionali già in corso e ottenere, così, incarichi di prestigio.

Lo ha rilevato, riferendosi al *Tractatus de tribunalibus Urbis*, W. Reinhard, *Papst Paulus V. und seine Nuntien im Kampf gegen die "Supplicatio ad Imperatorem" und ihren Verfasser Giacomo Antonio Marta 1613-1620*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 60, 1969, p. 212.

Coeva a questi primi scritti e in sintonia con essi è l'*Epistola qua ordo theatri Curiae Romanae explicatur* (Romae, apud Iacobum Ruffinellum, 1589).

Il titolo completo dell'opera è: *Epistola qua ordo theatri Curiae Romanae explicatur, vt virorum illustrium totius orbis terrarum notitia habeatur. Quorum historiae ibidem nunc scribuntur Romae. A doctore Marta Neapolitano in eadem curia avvocato*. Essa apparve anche in lingua italiana, nello stesso anno e presso il medesimo editore, con il titolo di *Lettera nella quale si racconta l'ordine del teatro della corte di Roma. Acciò che l'autore possa essere favorito d'havere notitia da diverse parti del mondo de gli huomini illustri. L'attioni delli quali vi si sono cominciate a scrivere dal dottore Marta avvocato in detta corte. Tradotta in volgare dal signor Fabritio Manzuolo*.

In questo breve scritto, il Marta preannunciava il lavoro di selezione e riordinamento delle *decisiones* di diversi tribunali supremi europei che avrebbe poi trasfuso nella principale fra le sue opere giuridiche, la *Compilatio totius iuris controversi*, o *Digesta novissima*, pubblicata a Venezia solo nel 1620 (v. *infra*). Al fine di procurarsi il materiale necessario, egli inviava, appunto, la lettera in questione «in tutte le parti del mondo ad alcuni letterati miei amici, maestri, & patroni», affinché gli dessero notizia di tutte le cariche dignitarie e, comunque, delle figure di addetti al governo della cosa pubblica presenti nei diversi Paesi («gli huomini illustri del mondo»). Questa griglia avrebbe costituito la base di partenza per l'individuazione degli atti prodotti dalle varie categorie di ufficiali, che avrebbe poi riordinato prendendo come riferimento l'articolazione (il «teatro») della corte romana.

Ad ispirare al Marta l'intrapresa di un'opera tanto vasta e complessa, alla quale lavorava già nel 1588, come risulta dalla lettera dedicatoria del *De auctoritate Rotae* («quod etsi circa huius Curiae theatri materias essem vehementer occupatus [...] quasdam tamen vigiliis, et lucubrationes addere valui». Cfr. *Tractatus de auctoritate Rotae*, f. 1r), era la consapevolezza del grado di disordine ed incertezza cui erano giunti gli ordinamenti giuridici del suo tempo per aver trasgredito, secondo un motivo che ricorre in molti altri suoi contemporanei, il comando di Giustiniano di «non mettere le mani in fare commenti». Il Marta, perciò, suggerisce «da tutte le decisioni fatte in ciascheduno tribunale del mondo osservare i casi decisi, & farne nuove leggi, simili a quelle dei dottori antichi». Queste nuove leggi si impegna a ridurle «sotto il più breve numero de titoli, che habbia potuto», distinti, questi ultimi, «secondo l'ordine della natura».

A sostenere il lavoro del Marta furono, in altri termini, i motivi caratteristici della polemica contro il proliferare delle dottrine dei giuristi, che finiscono col rendere inconfondibile il diritto, e della ricerca di un ordine semplice, chiaro e «naturale»: motivi che ricorrono nella dottrina giuridica italiana a partire dalla seconda metà del Cinquecento (cfr. I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 271-272).

Secondo quanto riferito da egli stesso nella citata missiva ai riformatori dello Studio di Padova, del 1613 (F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. LXIII, p. 140), nel 1589 il Marta era non solo attivamente impegnato, a

Roma, nella stesura dei testi appena menzionati, ma anche lettore di diritto civile alla Sapienza. Lo afferma anche nella lettera dedicatoria del *Tractatus de tribunalibus Urbis*: «ac in almae urbis sapientia in iurisprudentiae lectura satis accuratus». Questa indicazione non compariva, invece, l'anno precedente nella lettera dedicatoria del *De auctoritate Rotae*. Si può dunque supporre che la sua docenza nell'ateneo romano sia iniziata proprio nel 1589, anno di edizione del *de tribunalibus Urbis* (cfr. anche, in questo senso, N. SPANO, *L'Università di Roma*, Roma, Mediterranea, 1935 [rist. anast. Roma, Università La Sapienza, 2008], p. 335).

Non è sicuro, tuttavia, che egli fosse incardinato nello studio romano, poiché per gli anni 1588-1591 i rotuli della Sapienza presentano una lacuna, mentre in quelli dal 1592 in poi il suo nome non compare (E. CONTE, *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787: i Rotuli e altre fonti*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1991, *ad annum*). Il Renazzi dice, genericamente, che nel 1589 il Marta «occupava una cattedra di giurisprudenza nell'Università di Roma» (F.M. RENAZZI, *Storia dell'Università di Roma*, vol. III, Roma, Stamperia Pagliarini, 1805 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971], p. 37).

A questo primo periodo romano va ascritta, altresì, una singolare, e rara, opera del Marta, *Della memoria locale nuovo secreto raccolto dal dottor Iacomo Antonio Marta napolitano*, Roma, per Bartolomeo Bonfadino, 1587, sorta di manualetto per l'apprendimento dell'«arte del ricordare», dedicata a Lodovico Boschetti. Un esemplare di essa è posseduto dalla Biblioteca Vallicelliana di Roma. Il Giustiniani (*Memorie storiche*, cit., vol. II, p. 237) ne menziona solo una versione in latino (*Memoria localis*), pubblicata anch'essa a Roma, nello stesso anno e presso il medesimo editore. Di quest'ultima versione non si rinvennero, però, oggi, esemplari, fatta eccezione per un manoscritto posseduto dalla Real Biblioteca di Madrid (*ms II/3555*, ff. 98r-111v), contenente un'opera del Marta intitolata *Methodus reminiscendi*, il cui contenuto è quello della *Memoria locale* della Vallicelliana, sia pure con qualche differenza. In questo caso, però, l'opera è dedicata a William Cecil, Barone di Ros (1590-1618), nel ricordo del tempo trascorso insieme a Padova («Illustrissimo Domino Guglielmo Cecil Baroni Roos, ex Paribus Regni Angliae Domino meo colendissimo, ut reminiscaris devotissimi viri, qui tecum de pluribus scientiis Patavii familiariter egi, libellum de memoria, et reminiscencia, do, dico, et consecro»). Il Marta fu a Padova, come si vedrà più avanti nel testo, tra il 1611 ed il 1621: sembra trattarsi, perciò, di una versione successiva dell'opera pubblicata a Roma nel 1587.

1597-1603. Docenza nell'università di Pisa

Negli anni accademici dal 1597-98 al 1602-03 il Marta figura come ordinario di diritto civile nell'Università di Pisa (D. BARSANTI, *I docenti e le cattedre dal 1543 al 1737*, in *Storia dell'Università di Pisa*, vol. I, t. II, Pisa, Plus, 2000, p. 524). Il Marta, nella citata missiva ai riformatori di Padova, dice di aver retto l'«ordinario civile della sera», a Pisa, già nel 1595 (F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. LXIII, p. 140), ma degna di maggior fede è la datazione proposta dal Barsanti, perché fondata sui rotuli dello studio. Eventuali insegnamenti precedenti al 1597 il Marta non li tenne certamente in qualità di membro incardinato. Nell'ateneo pisano, il Marta disputò con Alessandro di Rho (M.N. MILETTI, *Stylus iudicandi. Le raccolte di "decisiones" del Regno di Napoli in età moderna*, Napoli, Jovene, 1998, p. 38).

Terminato però il quadriennio di docenza, egli rifiutò il rinnovo dell'incarico «cum aperte diceret, se nullo modo ferre posse multorum Doctorum petulantiam, qui alienigenis praesertim invidebant & obtrectabant (neque sane ejus mores rustica asperitate conditi ad illos molliendos erant idonei)», sicché «Academiam atque Etruriam deseruit» (A. FABRONI, *Historia*, cit., vol. II, p. 213).

All'insegnamento pisano sono da ricondurre le *Repetitiones in rubricam et l. 1. D. solut. matrim.* (Florentiae, apud Georgium Marescotum, 1599) e quelle *in rubric. et in l. 1. D. de novi operis nunciatione* (Florentiae, apud Georgium Marescotum, 1600), le quali ultime contengono anche le *Disputationes Doctoris Martae, quas in Circulis Pisanis anno 1599 a mense Novemb. cum excell. collegis arguendo, et defendendo digessit* e la *Methodus probandi in utroque jure ad Illustrissimum Marchionem Maximilianum Gonzagham*. Sempre allo stesso periodo, anche se pubblicate quando ormai (stando al Fabroni) il Marta si era allontanato da Pisa, sono da assegnare, altresì, le *Decisiones novissimarum almi Collegii Pisani, causarum delegatarum, vel ad Consilium Sapientis transmissarum vota doctoris, quae, dum jus Caesareum ibi de sero profiteretur*

cum aliis excellentissimis collegis decidendo, praestitit (Venetiis, apud Jo. Anton. et Jacobum de Franciscis, 1608).

Quest'ultima opera ebbe anche una riedizione (*secundo impressa, quibus addita sunt quinquaginta non adhuc publicata Doctoris Martae* [...]), Venetiis, apud Jacobum de Franciscis sub signo pacis, 1614.

1609-1611. Secondo soggiorno romano. Il *Tractatus de iurisdictione*

Se pare plausibile che il Marta, al termine del primo quadriennio di docenza (1603), «Academiam atque Etruriam deseruit», non sappiamo tuttavia dove si portò prima di ricomparire nuovamente, nel 1609, alla Sapienza di Roma. Dal suo testamento, fatto nel 1628 (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., pp. 57-60), apprendiamo, peraltro, che non dovette trattarsi di anni particolarmente felici per lui. Nel 1608 il Marta si trovò in gravi difficoltà economiche, tanto che i suoi beni in Napoli vennero venduti ad istanza dei suoi creditori «per otto mila scudi d'oro cum pacto redimendi quandoque». Egli intraprese lite «super lesione» davanti al Sacro Regio Consiglio per dimostrare che il valore dei beni era maggiore di quanto stimato, «et detti miei beni furono stimati ducati di Napoli quindici mila et questa lite ancora [sc. nel 1628] sono in pendente» (ivi, p. 59). Il Marta dichiara, altresì, nel testamento, di aver versato al Banco di S. Giorgio di Genova duemila scudi d'oro nel 1621, affinché fruttassero fino a formare la somma di ottomila scudi di Napoli, con i quali poter riscattare i beni forzatamente venduti. E avvertiva i Gesuiti – istituiti suoi eredi universali – che la rivalutazione si sarebbe verificata con il decorso di circa dieci o undici anni, dopodiché sarebbe stato possibile riscattare i beni. Apertasi peraltro la successione, «li 2000 scudi d'oro sul Monte di San Giorgio, cercati con gran diligenza, mai si sono potuti rinvenire, né mai s'è trovato vestigio che vi sian stati» (G. GORZONI, *Istoria del Collegio di Mantova della Compagnia di Giesù dal 1584 al 1911*, parte I, a cura di Antonella Bilotto, Flavio Rurale, Mantova, G. Arcari, 1997, p. 162).

Allo stesso periodo risale l'ulteriore indebitamento di «tre milla e cinquanta un ducato del Regno di Napoli» verso tale Giovanni Vincenzo de Lucca e suoi eredi «per una sicurtà» (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 59) che costui aveva pagato, in favore del Marta, a Fabio Albergati, persona di fiducia della corte pontificia e di quella dei duchi di Urbino, nonché padre di Antonio Albergati, nunzio a Colonia (W. REINHARD, *Papst Paulus V*, cit., pp. 214-215).

Su Fabio Albergati – che morì il 18 agosto 1606 – si veda la voce redatta da E. Fasano Guarini per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 617-619. Nulla sappiamo sui motivi della lite che lo oppose al Marta.

Nel testamento (1628) il Marta dichiarava di aver restituito al medesimo G.V. de Lucca, tra il 1610 ed il 1611, «mille e ottocento scudi di moneta di Roma dentro di Roma et come appare per Istrumenti fatti in Roma d'Ottavio Celio notaro dell'Auditore della Camera». Per il resto, se non fosse riuscito ad estinguere il debito prima di aver restituito l'intero, incaricava i Gesuiti di provvedervi con l'attivo ereditario. Dichiarava altresì, nel testamento, che contro Fabio Albergati aveva intentato un giudizio davanti alla Rota Romana, per la restituzione di «cinque milla scudi pagati d'usure al dicto S. Fabio», aggiungendo che «nella dicta causa ho avuto tre decisioni a favore» (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 59).

Il De Paola (*Il carteggio*, cit., p. 17) mette in relazione la disfatta economica con la pubblicazione del trattato *De iurisdictione*, di cui si dirà subito nel testo, che rese il Marta invisibile alla Corte pontificia. Sembra, tuttavia, che i debiti risalissero ad un periodo precedente.

Risolte queste difficoltà economiche, nel 1609 il Marta si trovava nuovamente a Roma, dove assunse un altro incarico di docenza alla Sapienza (L. GIUSTINIANI, *Memorie storiche*, cit., vol. II, p. 235). Anche per questa nuova docenza romana va rilevata l'assenza del nominativo del Marta nei rotuli ufficiali dello studio e si deve ipotizzare, di conseguenza, che si sia trattato di un insegnamento che tenne senza essere ufficialmente incardinato. In quell'anno egli pubblicò l'opera che segnò una svolta nella sua carriera professionale, il *Tractatus de iurisdictione per et inter iudicem ecclesiasticum, et saecularem exercenda in omni foro, et Principum concistorii versantibus maxime necessarius* (Moguntiae, typis Ioannis Albini, sumptibus vero

Hulderici Revvall).

L'opera, che è dedicata – I libro – al pontefice allora regnante, Paolo V (1605-1621) e al card. Ottavio Pallavicino – II libro –, nelle quattro parti di cui si compone tratta della giurisdizione in generale (I), delle cause miste e della prevenzione (II), dei monitori e della censura (III), dei limiti della soggezione dei chierici alla giurisdizione laica (IV).

L'opera ebbe molte edizioni e ristampe successive: Coloniae Allobrogum, apud Ioan. Baptistam Bellagambam, 1616; Avenione, apud Philippum Albertum, 1616; Coloniae Allobrogum, apud Philippum Albertum, 1620; Augustae Taurinorum, apud Ioan. Baptistam Bellagambam, 1620; Avenione, apud Jo. B. Bellagambam 1621 (Biblioteca Vaticana, attribuita ad Orazio Marta); Avenione, apud Ioan. Baptistam Bellagambam, 1669.

Non pare però ci siano connessioni fra il *De iurisdictione* e la riforma dei tribunali compiuta da Paolo V (sulla quale si veda L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, vol. XII: *Leone XI e Paolo V (1605-1621)*, Roma, Desclée e C., 1962, pp. 63-64; più di recente, S. FECCI, *Riformare in antico regime. La costituzione di Paolo V e i lavori preparatori (1608-1612)*, «Roma moderna e contemporanea», 5, 1997, 1, pp. 117-140.

Come sottolinea De Paola, «questo trattato pare assumere un'importanza notevole nel far maturare una svolta nella vita del Marta ed una rottura che si dimostrerà definitiva con la cultura in cui era nato e si era formato» (F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., p. 18): esso, infatti, viene proscritto già con decreto del 2 aprile 1610 (J.M. DE BUJANDA, *Index librorum prohibitorum (1600-1966)*, Genève, Droz, 2002, p. 592) e comporta la definitiva rottura con la corte romana, dalla quale il Marta si allontana per portarsi nella Repubblica di Venezia, a Padova, dove, sebbene si fosse da poco conclusa con una conciliazione la questione dell'interdetto, proliferava un folto partito antipapale (si veda, tra le moltissime opere sull'interdetto veneziano, L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, cit., pp. 85-159).

All'interdetto contro Venezia il Marta accenna nel suo trattato, senza però criticare l'operato del Pontefice (*Tractatus de iurisdictione*, pars III, cap. XXIV, nota 5, p. 339). Un dispaccio del card. Borghese, nipote di Paolo V e Segretario di Stato, al nunzio papale presso la Serenissima, mons. Gessi, del 20 settembre 1614 (P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia dopo l'interdetto*, «Archivio veneto», 56-57, 1955, p. 63), descrive però bene il risentimento del Marta, il quale, lungi dal voler colpire le prerogative della Chiesa, sperava addirittura di ottenere, per il libro, un «premio» (e forse così risolvere i suoi problemi economici). Il dispaccio individua proprio in questo risentimento la motivazione delle «essorbitanze» in cui era proroto il Marta dal suo arrivo a Padova, che lo avrebbero portato – come vedremo subito – ad avvicinarsi agli ambienti protestanti e a contestare apertamente la Chiesa di Roma. Sul temperamento polemico e rissoso del Marta insistono, peraltro, a più riprese, tutti i biografi antichi.

I contenuti eversivi del *De iurisdictione* non dovevano essere, peraltro, così marcati se, da un canto, il nunzio, mons. Berlingherio Gessi, appoggiò la chiamata del Marta a Padova come lettore di diritto canonico, e, dall'altro, Paolo Sarpi fu tra coloro che si opposero alla stessa chiamata perché giudicavano il Marta troppo «papista» per dare garanzie di difendere le posizioni guadagnate dalla Serenissima nella contesa per l'interdetto (G. COZZI, *Il Doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneto agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1958, p. 131).

Alla storiografia che, in passato, si è occupata del *De iurisdictione*, inquadrandolo nella polemica sul giurisdizionalismo – anche se, secondo il De Paola, quella del Marta fu «una voce secondaria nel gran concerto che si tenne a livello europeo su questo tema» (F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., p. 250) – esso è parso, in effetti, un «libro prettamente curialista» (A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, a cura di F. Margiotta Broglio, Napoli, Morano, 1972, p. 135, nota 1), che si inseriva «nel solco tracciato dalle teorie del Bellarmino» (F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., p. 246).

Uno studio recente (P.F. GRENDLER, *Giacomo Antonio Marta: Antipapal Lawyer and English Spy, 1609-1618*, «The Catholic Historical Review», 93, 2007, 4, pp. 789-814, trasfuso poi, con aggiunte, in Id., *The*

University of Mantua, the Gonzaga and the Jesuits, 1584-1630, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009, chap. IV) ha colto, invece, nel trattato, una serie di distinzioni ed eccezioni che finirebbero col restringere, nella pratica, la giurisdizione ecclesiastica, sebbene il Marta muova da premesse tipicamente curialiste, quale il principio che il Papa, come vicario di Cristo, è la fonte di ogni giurisdizione sulla terra, anche di quella temporale.

La *iurisdictio*, sia temporale che spirituale, infatti, è – si legge nel trattato – inseparabile dal *dominium*, che ha origine in Dio, il quale lo concesse ad Adamo costituendolo «dominus omnium rerum» e «solus monarcha» (*pars* I, capp. I-II). Dopo Mosé, che fu ad un tempo principe e sommo sacerdote, ed il governo dei patriarchi e dei giudici, il popolo di Israele fu retto dai sacerdoti, i quali «habuerunt iurisdictionem in spiritualibus, & temporalibus»: anch'essi, cioè, erano ad un tempo «pontifices et reges» (cap. III, nota 11, p. 7). Nella storia del popolo eletto, perciò, si debbono rintracciare l'«initium» ed il «progressus» della legittima *iurisdictio* – ad un tempo, si ripete, spirituale e temporale –, dalla quale «trahit originem omnis iusta principum iurisdictione» (ibid.). Questa linea di continuità sembrò spezzarsi quando alcune dominazioni, tra cui, in primo luogo, l'impero romano, sorsero illegittimamente, fondando il proprio potere sulla conquista e la violenza. Ma l'incarnazione del Figlio di Dio, al quale «omnis potentia, omnis iurisdictione, omnis principatus de iure delatus est», ristabilì il diritto. Cristo, poi, istituì Pietro suo successore, e dunque *dominus* e *rex* sul mondo intero; titoli che, per via di successione sulla cattedra petrina, si debbono riconoscere anche al pontefice regnante (cap. IV, in partic. nota 36, p. 10). Conseguenza di questa visione è l'affermazione che l'imperatore romano è feudatario della Chiesa universale e che con la famosa donazione, perciò, Costantino non fece che donare (restituire) alla Chiesa il *dominium utile* (cap. V, nn. 7-8, p. 11). Ne discende, altresì, che il Papa ha giurisdizione temporale anche oltre i confini della *ratio peccati*; possiede entrambi i gladi, anche se delega quello temporale all'imperatore; può deporre i sovrani; può concedere il regno degli infedeli ad un non cristiano (*pars* I, capp. XVII-XXV, pp. 33-60).

Ad urtare la suscettibilità della Congregazione per l'Indice fu, forse, altresì, l'affermazione – la quale, come pure avviene in altri casi nell'opera, contraddice quanto affermato in precedenza dall'autore – che l'autorità temporale riceve il proprio potere direttamente da Dio. Questa affermazione si fonda, a giudizio del Marta, sulle parole di Cristo stesso, il quale, considerato che i Romani, del suo tempo «gloriosis virtutibus vivebant», volle «approvare» l'impero, sebbene fosse sorto, come si è detto, illegittimamente (un'approvazione successiva l'impero la ottenne poi con il *Constitutum Constantini*, di cui il Marta continua ad affermare la validità; *pars* I, cap. V, nota 6, p. 11). E lo fece con le parole «reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari»; proprio l'uso del verbo *reddere* rivela che la giurisdizione apparteneva già all'impero, che perciò non l'aveva ricevuta da alcun'altra autorità, ma da Dio stesso (ivi, nota 4, p. 11).

Dal *De iurisdictione* – e, successivamente, anche dalla *Supplicatio*, di cui si dirà tra breve – traspare inoltre una visione “medievale” dei rapporti fra autorità religiosa e autorità secolare. Nell'opera si rinviene, in effetti, una delle più tarde affermazioni della validità del *Constitutum Constantini* (D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, A. Giuffrè, 1964, p. 344). Ciò si affianca alla visione “gelasiana” ed “ecclesiale” del mondo manifestata in più punti dal Marta, ad esempio nel passo in cui sostiene che il Papa e l'imperatore sono i due soli che illuminano il mondo, i due «iudices ordinarii hominum», che con pari dignità guidano la cristianità verso il suo destino di salvezza (*Tractatus de iurisdictione*, *pars* I, cap. VIII, nn. 17-18, p. 20).

Tutto ciò rappresentava un'attenuazione degli ideali che avevano supportato il giovanile *Tractatus de auctoritate Rotae* e i *Tractatus de tribunalibus Urbis et eorum praeventionibus* (1588), ispirato a principi prettamente ierocratici e curialisti. Fu forse questa evoluzione verso posizioni meno intransigenti, oltre ad altri motivi che forse ci sfuggono – essi potrebbero risiedere anche in qualche contrasto personale maturato in seno alla Curia romana, del quale non è rimasta traccia scritta nelle fonti – a destare i sospetti della Curia e a costarne al Marta il favore.

Resta peraltro, di fatto, nell'opera, un'ambiguità di fondo, spiegabile alla luce degli intenti meramente pratici che probabilmente la animavano: il Marta non intendeva, con essa, produrre un trattato di teoria

politica, bensì, come precisa bene il Grendler, offrire semplicemente «a storehouse of distinctions and references which could be used to support either civil or ecclesiastical jurisdiction, depending on the particular dispute or the point of view» (P.F. GRENDLER, *Giacomo Antonio Marta*, cit., pp. 795-796).

1611-1621. Padova: docenza nello Studio. Contatti con l'ambiente protestante. Carteggio segreto con Dudley Carleton. La *Supplicatio* (1613). La questione del titolo dottorale. I *Digesta novissima* ed altre opere giuridiche.

A Padova, dunque, il Marta giunse nel 1611, dopo la proscrizione decretata contro il *De iurisdictione* dalla Congregazione per l'Indice. Nello studio padovano, succedendo a Sebastiano Montecchi, egli assunse l'insegnamento, dal 6 ottobre 1611, nella «prima iuris canonici schola ordinaria pomeridiana», come lettore del terzo, quarto e quinto libro delle Decretali, «con stipendio de fiorini 650 all'anno», che nel 1615 aumentarono ad 800 (G. FACCIOLATI, *Fasti Gymnasii Patavini*, pars III, Patavii, Typis Seminarii, 1757, p. 94).

L'incarico gli venne conferito dai riformatori dello studio Nicolò Donà e Agostin Nani e ne dà notizia anche l'epistolario di Galileo Galilei: «habbiamo dua lettori nuovi: uno, nel luogo del Montecchio, detto il Dottor Marta, che altre volte ha letto in Pisa» (Paolo Gualdo a Galileo Galilei, Padova 11 novembre 1611, in *Le opere di Galileo Galilei*, vol. XI, Edizione Nazionale, Firenze, Barbera, 1934, pp. 230-231).

Marta passò successivamente alla «secunda iuris civilis ordinaria pomeridiana», mantenendo la paga di 800 fiorini, come lettore della prima e seconda parte del *Digestum Novum*; incarico che proseguì fino alla partenza per Pavia, nel 1622.

Secondo il Facciolati (*Fasti Gymnasii Patavini*, cit., p. 142) il passaggio alla cattedra civilistica sarebbe avvenuto nel maggio del 1617, ma più attendibili sembrano il Papadopoli (N.C. PAPADOPOLI, *Historia Gymnasii Patavini*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1726, t. I, lib. III, sect. I, caput XXIX, nota CXXXIX, pp. 268-269) ed un'altra lettera del carteggio di Galileo, dalla quale si apprende che, morto nel 1618 Iacopo Gallo, titolare della cattedra principale, si era tentato di chiamare a Padova dalla Francia per sostituirlo, ma senza successo, Giulio Paci Vicentino. Morto, nel frattempo, anche Alessandro Galvani, «concorrente» di Giulio Paci, la cattedra di quest'ultimo era stata data al Marta, «il quale ha poi gagliardamente pretesa quella del Gallo; ma sin hora non gli è venuto fatto di ottenerla» (Fortunio Liceti a Galileo, Venezia, 26 gennaio 1620, in *Le opere di Galileo Galilei*, vol. XIII, p. 15).

Fin dal 1611, il Marta dovette entrare in contatto, a Padova, con l'ambiente di Paolo Sarpi e di Cesare Cremonini: lo prova la *Appendix ad relationem Fulgentianam*, redatta in quel periodo e destinata all'ambasciatore inglese a Venezia sir Dudley Carleton, nella quale il Marta svolgeva osservazioni – che si aggiungevano a quelle già formulate sul tema da Fulgenzio Micanzio – circa i nuovi cardinali creati da Paolo V nell'agosto del 1611 (*Appendix ad relationem Fulgentianam*, agosto 1611, in F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. I, pp. 55-57).

Del Sarpi, inoltre, una missiva del nunzio dice che costui, superata la diffidenza iniziale, «con grande ardore favoriva il Marta» (Nunzio al card. Borghese, 7 settembre 1613, in P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia*, cit., p. 62). Tracce di questo cambiamento di opinione di Paolo Sarpi a proposito del Marta si leggono anche nelle opere del Sarpi stesso (cfr. G. E L. COZZI, *Paolo Sarpi. Opere*, in Id., *Storici, politici e moralisti del Seicento*, t. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, pp. 627 e 630). Ed il card. Borghese concordava: «essendo il dottor Marta quello che è, non è meraviglia [...] che frate Paolo abbia abbracciato con tanto ardore la sua difesa» (card. Borghese al Nunzio, 14 settembre 1613, in P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia*, cit., p. 62). Quanto poi ai rapporti fra il Marta e Cesare Cremonini, sempre il nunzio scriveva che, nel collegio dei dottori di Padova, quest'ultimo era «il suo [sc. del Marta] più intrinseco» (nunzio al card. Borghese, 20 luglio 1613, in ivi, p. 62).

Dal giugno 1612 al secondo semestre del 1615 il Marta intrattenne, inoltre, una corrispondenza segreta con i dignitari del re d'Inghilterra a Venezia, e particolarmente con l'ambasciatore Carleton, al quale passava notizie relative alla Corte di Roma, dove aveva informatori, venendone stipendiato dalla corte inglese (per la misura degli emolumenti si veda l'epistola del Marta a Giacomo I, s.d., ma non anteriore al 1613, in F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. XXI, e Carleton a Marta, 5 gennaio 1613, ivi, doc. XXII, pp. 83-85). Forse proprio

per accreditarsi presso il Carleton, nel 1612 il Marta dichiarava (esagerando un po') di esser rimasto per trent'anni nella corte pontificia «omniaque iura Sedis Apostolicae in vaticano, existentia percurri, perlegi, eorumque summam penes me retineo» (cfr. Marta a Carleton, s.d., ivi, doc. IV, p. 61).

Come ha spiegato il Cozzi, «lo scopo dell'azione politica comune del Sarpi e del Carleton» – alla quale dava ora il proprio sostegno anche il Marta – «era di promuovere un'alleanza tra la Repubblica di Venezia, il Duca di Savoia, le Province Unite d'Olanda, l'Inghilterra e l'unione protestante di Halle, in previsione della guerra contro il blocco asburgico-pontificio, che il Sarpi auspicava quale unico mezzo per introdurre l'“Evangelio” – come egli diceva – in Italia. Guida di tale alleanza avrebbe dovuto essere Giacomo I d'Inghilterra, come il più potente dei principi riformati» (*Paolo Sarpi*, cit., p. 640). Del carteggio tra il Marta e l'ambasciatore inglese Carleton ebbero comunque contezza, fin dal principio, i rappresentanti del governo pontificio a Venezia, grazie anche all'opera di controspionaggio prestata dal sacerdote inglese Tobie Matthew.

Comunicando notizie giuntegli da quest'ultimo, il card. Borghese informava il nunzio a Venezia «che il suddetto dottor Marta ha corrispondenza in questa corte [sc. di Roma], donde è avvisato alla giornata, se bene mostri [sc. il Matthew] di non sapere con chi» (card. Borghese al nunzio, 27 luglio 1614, in P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia*, cit., p. 63). Un mese più tardi, il nunzio confermava che «il Marta senza dubbio ha corrispondenza in Roma, et manda in Inghilterra gli avvisi, che si fa venire» (nunzio al card. Borghese, 23 agosto 1614, ibid.). Il Marta riceveva notizie molto dettagliate da Roma e, a quanto pare, svelò «tali particolarità della corte di Roma, che né da un ribaldo si potriano udire senza rossore» (card. Borghese al nunzio, 26 luglio 1614, ivi, p. 64).

Il carteggio con il Carleton – che, va sottolineato, corse parallelo a quello che anche Paolo Sarpi intrattenne con lo stesso Carleton (agosto 1612-ottobre 1615), e che è stato pubblicato dal Cozzi – si interruppe con la partenza di quest'ultimo da Venezia, nel 1615. Già da qualche mese, però, i rapporti fra i due si erano raffreddati perché, a quanto pare, il Marta aveva cercato di scavalcare il Carleton e di far pervenire direttamente al re d'Inghilterra le notizie sulla corte pontificia «levandone a lui il merito» (nunzio al card. Borghese, 30 agosto 1614, ivi, p. 63).

L'appoggio del Marta alla politica anglosassone non si limitò, peraltro, all'azione diplomatica, bensì si tradusse anche in scritti che si inserirono nella polemica scaturita dal giuramento di fedeltà imposto ai cattolici da re Giacomo I (1606): polemica nella quale lo stesso sovrano era intervenuto con la *Triplici nodo, triplex cuneus*, e con altri scritti (si veda, anche per il legame di tutta la vicenda con la congiura delle polveri, L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, cit., pp. 417-476). Il Marta ne sostenne le tesi con la *Supplicatio ad Imperatorem, Reges, Principes, super causis generalis concilii convocandi. Contra Paulum Quintum* (excudebat Eliot's Court Press for Bonham Norton, serenissimæ Regiae Maiestatis in Latinis, Graecis, & Hebraicis typographus, Londini, 1513 [i.e. 1613]).

La *Supplicatio* è stata riedita dal De Paola (*Il carteggio*, cit., doc. CXXIV, pp. 215-242): a quest'ultima riedizione si farà qui riferimento. L'opera fu tradotta in inglese e pubblicata a Londra con il titolo: *The new man or, A supplication from an unknowne person, a Roman Catholike unto Iames, the monarch of Great Brittain, and from him to the Emperour, kings, and princes of the Christian world. Touching the causes and reasons that will argue a necessity of a generall councill to be forthwith assembled against him that now usurps the papall chaire under the name of Paul the fifth. Wherein are discouvred more of the secret iniquities of that chaire and court, then hitherto their friends feared, or their very adversaries did suspect*, translated into English by William Crashaw, according to the latine copy, sent from Rome into England, London, printed by Bernard Alsop, for George Norton, 1622. Ebbe anche una traduzione in francese nel 1613 (cfr. P.F. GRENDLER, *Giacomo Antonio Marta*, cit., p. 809) e fu ristampata anche ad Augsburgo (cfr. W. REINHARD, *Papst Paulus V*, cit., p. 209, nota 129). Il Marta stesso affermava che l'opera era stata ristampata ad Heidelberg con il titolo *Novus, et Magnus homo per extinctionem sedis apostolicae romanae* (Marta a Carleton, 8 agosto 1614, in F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. XCVIII, p. 185). Nel carteggio con il Carleton, il Marta annunciava, inoltre, di aver posto mano ad un secondo libro sull'argomento, l'*Apologia per la difesa della religione di S.M.* (doc. LXXXI, p. 166).

L'opera si apre con l'implorazione a Giacomo I affinché si convochi un concilio che possa purificare la Chiesa di Roma. Il concilio, si legge, è necessario perché da Sisto V (1585-1590) in poi tutte le elezioni sono illegittime, in quanto quest'ultimo è giunto al pontificato con metodi simoniaci tanto che, di fatto, a giudizio dell'autore, «Ecclesia vero pastore caret, intrusi papatum depraedantur». Il concilio è necessario, altresì, per contrastare la notoria simonia dello stesso pontefice regnante, Paolo V, il quale, inoltre, «turbat statum universalis Ecclesiae non puniendo notoria delicta subditorum, magnatum atque cardinalium». Per queste ragioni, Paolo V, addirittura, «Canis impudicus dicendum est, non Papa».

La convocazione del concilio spettava, secondo il Marta, all'Imperatore, l'unica autorità *super partes* che potesse arrogarsi il compito di purificare la Chiesa di Roma. Infatti, sebbene – di regola – «ad solum Papam generalis concilii convocatio pertineat» ed eventualmente «post eius requisitionem ac negligentiam ad cardinales», nel caso concreto, in cui si trattava di agire direttamente contro il Pontefice e contro i cardinali creati dallo stesso, tale facoltà non poteva spettare né al primo né ai secondi, che altrimenti sarebbero stati *iudices in causa propria*, «sed solum Imperatorem illud convocare debere» (*Supplicatio*, cit., pp. 239-240).

Le ragioni di fondo che giustificavano, secondo il Marta, un diretto intervento dell'imperatore appaiono, ancora una volta, perfettamente in linea con la visione “medievale” dei rapporti tra autorità laica ed autorità religiosa già manifestata nel *Tractatus de iurisdictione*, pubblicato quattro anni prima: l'imperatore ha il compito fondamentale di «Ecclesiam defendere». Egli, infatti, «totum populum Christianum repraesentat». Se egli non potesse convocare il concilio, «in potestate Papae atque suorum Cardinalium esset, contra quos agendum est, fidem Christianam, statumque universalis Ecclesiae subvertere» (p. 240).

Risuonano, in altri termini, nella *Supplicatio* – come ha osservato, di recente, il Grendler (*Giacomo Antonio Marta*, cit., p. 808), al di là del risentimento personale nei confronti della Curia pontificia, che pure si percepisce chiaramente tra le righe – i motivi di fondo delle tesi “conciliariste” suscitate, nel sec. XV, dal Grande Scisma: fu questa visione tradizionale delle questioni politico-ecclesiastiche, che assunse i toni di una vera e propria «nostalgia for the Middle Ages» (ivi, p. 810), unita ad un personale risentimento per la proscrizione del *De iurisdictione*, a spingere il Marta alla pubblicazione della *Supplicatio*. Sembra invece da escludere che egli abbia mai coltivato una vera e propria adesione al Protestantesimo, cosa che, tra l'altro, sarebbe stata incompatibile con i rapporti che mantenne con la Compagna di Gesù, attestati fino alla sua morte.

La *Supplicatio* vide la luce sotto lo pseudonimo di «Novus homo». Ma che dietro di essa si celasse il Marta fu chiaro fin dall'inizio alla diplomazia pontificia in forza di una serie di «gagliardissimi inditii» (P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia*, cit., pp. 73-74). La stessa diplomazia, tuttavia, non riuscì ad impedire che l'opera circolasse a Venezia, specialmente fra i nobili, canale privilegiato per l'introduzione di libri stranieri nella Serenissima. Potè solo cercare di tamponare la situazione evitando che fosse ristampata dal Ciotto o dal Meietti, noti distributori – specialmente il secondo – di libri proibiti (nunzio al card. Borghese, 10 agosto 1613, ivi, p. 76). Le fonti superstiti dimostrano che la Curia cercò altresì – come fece anche nei riguardi di altri «teologi cattivi» successivamente all'emanazione dell'interdetto veneziano – di attirare il Marta a Roma, con profferte di incentivi e promesse di impunità.

Emblematica, a questo riguardo, è la missiva del card. Borghese al nunzio del 20 luglio 1613 dove si legge che «circa la persona del dr. Marta, vorrebbe S. Santità ridurla qua per degni rispetti, ma è cosa che convien farla con molta desterità, e prudenza per non metterlo in ombre. Non guarderebbe S. Beatitudine a darli la medesima provisione et anco qualche cosa di più di quello ch'ha in Padova. Egli è assai vano, et ambizioso onde non sarebbe gran fatto con metterlo anco in speranza di poter conseguire maggior premi, et honori il persuaderlo a tornar in qua dove fra tanto per chiamarlo si potria pigliare occasione di darle una lettura in canonica, ma è sugetto che come s'è detto ha bisogno di essere trattato con destrezza, et accorgimento grandi» (ivi, p. 64). Addirittura, una trappola gli fu tesa dal nunzio a Colonia, Antonio Albergati, per indurlo a raggiungere la Germania e qui arrestarlo (si è già fatto cenno alla controversia insorta fra il Marta e la famiglia Albergati. Antonio fu nunzio a Colonia dal 26 aprile 1610 al settembre del 1621). Il piano fu

però ridimensionato, e ci si propose di eventualmente agguantarli quando si fosse spontaneamente allontanato dalla città (W. REINHARD, *Papst Paulus V*, cit., pp. 217-221).

Astutamente, il Marta non si fece persuadere dalle lusinghe della corte pontificia, e non cadde nella rete. Piuttosto, egli mostrò di voler eventualmente trasferirsi nei paesi protestanti della Germania.

Nel giugno del 1614 il card. Borghese rivelava: «S'è scoperto, che questo huomo ha altri mali pensieri, e che se potesse trovar trattenimento appresso a gli heretici di Germania vi andrebbe di gran voglia» (card. Borghese al nunzio, 14 giugno 1614, in P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia*, cit., pp. 64-65).

Sempre dall'epistolario del nunzio pontificio a Venezia si scopre che, oltre a leggere pubblicamente nello studio patavino, il Marta dava lezioni private «ad un barone tedesco chiamato il Conte di Nault, che si dice essere calvinista» (nunzio al card. Borghese, 15 febbraio 1614, ivi, p. 63).

Nel 1613 il nunzio a Venezia gettava la spugna, scrivendo al card. Borghese: «io non vedo riuscibile d'indurlo da sé a domandare partito in Roma» (nunzio al card. Borghese, 24 agosto 1613, ivi, p. 64); sebbene il carteggio dimostri che i tentativi durarono almeno fino all'ottobre del 1618.

Dal carteggio con il Carleton si ricava che dissidi – ai quali si è già fatto un cenno in precedenza – insorsero anche fra il Marta e i dottori dello studio di Padova sulla questione del titolo dottorale, del quale il Marta era accusato di essere sfornito. A questo proposito, nel maggio 1613 il Marta scriveva al Carleton di considerare risolta la faccenda, perché aveva «avuto le copie delli statuti di questi barbari, e s'è scoperto che non c'è statuto che parli del fatto mio, e che m'obbligli a mostrar privilegio» (Marta a Carleton, 1° maggio 1613, in F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. XLII, p. 112). La vicenda si chiuse definitivamente il 14 agosto 1613, quando il Marta scrisse al Carleton che «questa matina [...] il ser.mo collegio nemine discrepante ha imposto perpetuo silentio alli miei avversarii, et ha dichiarato il mio privilegio vero» (Marta ai riformatori di Padova, 1613, ivi, doc. LXV, pp. 144-145). Egli volle lasciar memoria delle vessazioni subite (vere o presunte che fossero), e lo fece in uno scritto che avrebbe dovuto intitolarsi «De defensione mei nominis» (Marta ai riformatori di Padova, s.d., ivi, doc. LXIII, p. 143), ma che invece uscì con il titolo di *Persecutio Patavina*; ne abbiamo notizia dall'inventario dei suoi beni (cfr. E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 74), ma non sembra che ci sia pervenuto.

Al periodo padovano, ma risultato di una fatica iniziata, come si è detto, molto prima, si colloca la pubblicazione della principale fra le opere giuridiche composte dal Marta, i *Digesta novissima*.

Il titolo completo è il seguente: *Compilatio totius iuris controversi ex omnibus decisionibus universi orbis quae hucusque extant impressae ad instar Digestorum Imperialium nova methodo composita et iccirco Digesta novissima iuris controversi appellata [...] In quibus quicquid a Iustiniani compilatione Digestorum usque ad nostra tempora vere iudicatum est [...] id totum in suo ordine collocatum facillime reperiri potest*, Venetiis, apud Juntas, 1620. L'opera ebbe diverse riedizioni: *Francofurti ad Moenum, sumptibus Rulandiorum*, typis Erasmi Kempfferi, 1621; *Coloniae Allobrogum*, apud Petrum de la Rouiere, 1622; *Coloniae Allobrogum*, apud HH. Petri de la Rouiere, 1622-1630; *Francofurti ad Moenum, sumptibus Joannis Friderici*, typis Joannis Gorlini, 1680.

L'opera – che già ai primissimi biografi del Marta apparì come quella più degna di nota fra quelle da lui prodotte (N. TOPPI, *De origine tribunalium nunc in castro Capuano Fidelissimae Civitatis Neapolis existentium*, pars II, Neapoli, typis Io. Francisci Pacii, 1659, caput XV, nota 16, p. 84) e che venne menzionata da Fortunio Liceti nella già citata lettera a Galileo del 26 gennaio 1620 («Si stampano dal Giunti li suoi *Digesti Novissimi*, opera di molti volumi», in *Le opere di Galileo Galilei*, vol. XIII, p. 15) – è il frutto di un lavoro avviato, come s'è visto, nel 1588 (lo attesta l'inedito *Tractatus de auctoritate Rotae*) ed annunciato ufficialmente con l'*Epistola qua ordo theatri Curiae Romanae explicatur* (1589), che disegnava il piano dell'opera. Fu il Marta stesso a dichiarare, anni dopo, di aver incominciato il lavoro nel 1589 («Ab anno 1589 quo compilatio coepta est», G.A. MARTA, *Notitia compilationis Digestorum novissimorum ex omnibus tribunalium totius orbis, quae hucusque extant impressae*, Venetiis, apud Franciscum de Franciscis, 1611, tit.

III, p. 10). Forse essa era già sostanzialmente conclusa quando il Marta si trovava a Pisa (1597-1603), come sembra doversi dedurre dalla pure già menzionata lettera ai riformatori dello studio di Padova del 1613, nella quale egli ne parla come di un'opera già finita nel tempo in cui, appunto, insegnava in quella città (Marta ai Riformatori, s.d., in F. DE PAOLA, *Il carteggio*, cit., doc. LXIII, pp. 140-141). Senza dubbio lo fu nel 1611, quando il Marta dava alle stampe una *Notitia compilationis digestorum novissimorum ex omnibus decisionibus tribunalium totius orbis* (Venetiis, apud Franciscum de Franciscis), nella quale affermava (*Ad lectores*) di avere il lavoro pronto per la pubblicazione, esponendone le linee generali poi destinate a formarne l'ossatura: «Expleta de sapientissimorum hominum consilio, hoc nova Digestorum compilatione [...] Si quid igitur boni deliberabitis, impressoribus consulite, iam totum opus, vestrum, gratia paratum est».

Il Marta affermava così di essersi rivolto a diversi editori d'Europa per proporgli di pubblicare i *Digesta novissima*. Tuttavia, l'impegno finanziario che l'impresa avrebbe comportato aveva richiesto la previa pubblicazione di una *Notitia compilationis*, nella quale si esponeva lo schema dell'opera, onde su tale schema raccogliere i consensi degli operatori del diritto e così convincere gli editori della convenienza dell'operazione. Lo schema, di fatto, consisteva in una bozza della prefazione poi apposta all'edizione del 1620: i primi tre titoli (*De compilatione facienda*, *De ordine Digestorum*, *De comparatione Digestorum novissimorum cum antiquis*) sono svolti già nella *Notitia*, ed in essi si insiste sul disordine e sulla complessità del sistema che la nuova compilazione si proponeva di risolvere; degli altri tre (*De praeceptis divinis*, *De iustitia*, & *iniustitia*, *De bonitate*, & *aequitate*) viene data solo la rubrica, ed il titolo *De praeceptis divinis* poi eliminato dal testo definitivo. La *Notitia* riporta anche un elenco dei «nomina iurisconsultorum» dalle cui sillogi di *decisiones* erano state tratte quelle comprese nei *Digesta novissima*. Come si dirà più sotto, a questo elenco risulteranno aggiunti, nell'edizione veneziana del 1620, alcuni nominativi.

I *Digesta novissima* sono un'opera dedicata a Filippo III di Spagna, importante – come si è detto parlando dell'*Epistola* del 1589 – per la concezione che la supporta.

Su quest'opera cfr., oltre a I. Birocchi (v. *supra*), M. ASCHERI, *I "Grandi Tribunali" d'Ancient Régime e la motivazione della sentenza*, in *Handbuch Der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, a cura di H. Coing, vol. II/2, München, C.H. Beck, 1976, pp. 1113-1194, ora anche in *Id.*, *Tribunali, giuristi e istituzioni dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 91.

Con i *Digesta novissima* il Marta intendeva offrire un repertorio della giurisprudenza di ben 54 tribunali supremi (14 dei quali stranieri). Alle raccolte menzionate nella *Notitia compilationis* risultano ora aggiunte sillogi pubblicate nel frattempo, come le *Notables et singulières questions de droit écrit* di Geraud de Maynard, edite in latino a Francoforte nel 1610 con il titolo di *Decisiones novae Tholosanae*; le decisioni della Rota Romana raccolte da Serafino Olivieri Razzali e pubblicate per la prima volta a Roma da Lorenzo Vitali nel 1613-1614 (*Aureae decisiones Seraphini Olivarii Razzalii*), nonché le più recenti raccolte di *Decisiones* della Rota Romana.

Il materiale è suddiviso per materia e con fini di riordinamento, sull'esempio del Digesto, ma con una sistematica diversa e ritenuta più funzionale. Peraltro, tale sistematica non rispecchia quella annunciata, a suo tempo, con l'*Epistola qua ordo theatri*.

I sei tomi in cui è distinta l'opera, raccolti in tre volumi, riguardano la procedura civile (I) e quella criminale (II), i contratti (III), i feudi (IV), le successioni (V), i benefici e le materie spirituali (VI). All'interno di ogni tomo, i titoli sono in ordine alfabetico. Ogni titolo è diviso in capitoli: ciascun capitolo corrisponde ad una *decisio*, della quale si indica, in calce, la raccolta da cui è tratta.

La storiografia giuridica vede nella *Compilatio totius iuris controversi* l'esempio di una tendenza, manifestatasi tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, a cercare le soluzioni ai casi dubbi ricorrendo alle *decisiones* dei tribunali (I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine*, cit., p. 271). Con quest'opera dalla gestazione pressoché trentennale, alla quale aveva atteso, pur tra mille traversie, durante tutti gli anni della sua maturità, il Marta toccava forse la vetta più alta di questa tendenza, se non altro per la dimensione "europea"

caratterizzante il suo lavoro. Nel fecondo periodo padovano ai *Digesta novissima* si affiancò il *Tractatus de clausulis* (1612), altro importante lavoro, dedicato al card. Scipione Borghese, seppure meno originale dei *Digesta* (*Tractatus de clausulis, de quibus in omnibus tribunalibus hucusque disputatum est, cum suis resolutionibus, et decisionibus, atque declarationibus, qui olim per manus curialium manuscriptus circumferebatur, nunc plurimis additionibus, declarationibus, atque ordine copiosior factus a Doctore Marta*, Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1612; ried. Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1615; Romae, ex typographia Andreae Phaei, 1616; Coloniae Allobrogum, P. e J. Chouet, 1618; Venetiis 1618; Bracciani, typis Andreae Phaei, 1638).

Ancora riconducibili al periodo padovano sono la memoria *De li Dottori et lettori che lessero gli anni dal 1611 al 1618 fogli sciolti* (Padova, 1620), menzionata nell'inventario dei beni del Marta (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 62), non pervenutaci, nonché gli elogi funebri di Cesare Pepoli che sotto l'intestazione «Giacomo Marta» sono pubblicati in Sinibaldo Biondi, *Funebris pompa ill.mi et ex.mi Caesaris Pepuli Marchionis celebrata Bononiae anno 1617 quam ill.mo et r.mo Carli Vendramino Sinibaldus Blondus dat dicatque*, Bononiae, per Ioannem Paulum Moscatellum, 1618, attestanti verosimilmente la presenza del Marta a Bologna nel 1617, come membro, a quanto pare, del Collegio dei nobili di quella città (la data di edizione si ricava dalla lettera dedicatoria, recante quella del 20 giugno 1618). Nell'opera compaiono, precisamente: *In obitu Illustriss. & Excellentissimi Marchionis Caesaris Pepuli. Coniugis querimonia Iacobi Martae ex eodem Collegio* (al Collegio dei nobili di Bologna, p. 42); *Martis luctus, eodem Auctore* (p. 43); *Nella morte degl'illustrissimi et eccellentissimi signori, il sig. Pompeo Giustiniani, et il sig. Marchese Cesare Pepoli, del sig. Giacomo Marta* (p. 95). Non è indubbio che si tratti del nostro autore, che qui per la prima ed unica volta risulterebbe membro del Collegio dei nobili di Bologna e che, stranamente, verrebbe qualificato – oltre all'omissione del suo secondo nome di battesimo, Antonio – semplicemente «signore», anziché «dottore», come invece avviene generalmente nelle altre sue opere. L'unico indizio – per la verità labile – per escludere che si tratti di un omonimo è il fatto che Cesare Pepoli, bolognese, era fra i condottieri stranieri assoldati da Venezia per la Guerra di Gradisca contro l'Impero Asburgico (inviso, unitamente allo stato pontificio, anche al Marta) negli anni 1615-1617, come emerge, tra l'altro, da molti degli elogi raccolti da Sinibaldo Biondi (compreso il secondo fra quelli di cui è autore «Giacomo Marta»), in cui si loda specialmente questo aspetto della biografia del bolognese (si veda sul punto M.E. MALLETT, J.R. HALE, *The military organization of a Renaissance State. Venice c. 1400 to 1617*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 371; e il volume collettivo *Venezia non è da guerra. L'Isontino, la società friulana e la Serenissima nella guerra di Gradisca (1615-1617)*, atti del convegno di Gradisca d'Isonzo, 26-27 ottobre 2007, a cura di M. Gaddi ed A. Zannini, Udine, Forum, 2008).

1622-1625. Insegnamento all'università di Pavia. Altre opere giuridiche

Lasciata Padova dopo la morte del suo grande avversario, Paolo V (28 gennaio 1621), dal 1622 al 1625 il Marta fu all'università di Pavia, chiamato dal Senato di Milano come titolare della prima cattedra pomeridiana di diritto civile (Gian Domenico Verasio a Ottavio Pecorelli, segr. del Duca di Mantova, 1° giugno 1625, in E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., pp. 65-67). Lo stesso Marta riferisce di essere stato chiamato a Pavia nell'ottobre del 1621 «ad primam cathedram iuris civilis de sero regendam» (*Summa totius successionis legalis*, in fine della III parte) per lo stipendio annuo di 4800 lire milanesi. Dall'insegnamento pavese discendono le *Praelectiones Papienses super l. qui Romae § duo fratres, D. de verborum obligationibus* (Papiae, apud Io. Baptistam Rubeum, 1622).

Una copia di queste «lezioni stampate» venne spedita da Gian Domenico Verasio al Segretario del Duca di Mantova, Ottavio Pecorelli (v. *supra*, Gian Domenico Verasio ad Ottavio Pecorelli, 1° giugno 1625, p. 66).

Al periodo dell'insegnamento nello studio pavese si ascrive poi la pubblicazione della *Summa totius successionis legalis quatuor partibus complexa* (Lugduni, sumptibus Jacobi Cardon et Petri Cauellat, 1623-1627), dedicata a Carlo Tapia, Marchese di Belmonte (ried. Venetiis, apud Bertanos, 1666 e poi anche 1680-1681). L'opera era già pronta in precedenza e va sostanzialmente assegnata al periodo trascorso a Padova: il 7 ottobre 1621 – giorno in cui ricevette la convocazione dal Senato di Milano – il Marta dichiarava di averne già

completato le prime tre parti, costituenti il tomo I, e di apprestarsi ad una revisione della quarta parte (che perciò era già sostanzialmente conclusa), destinata a formare il tomo II, prevedendone la pubblicazione per il 1622 (*Summa totius successionis legalis*, in fine della parte III).

1625-1629. L'insegnamento a Mantova. Le ultime opere e la morte

Il Marta si spostò nel 1625 all'Università di Mantova, chiamato «ad erigendum, et ordinandum novum studium universitatis in hac civitate» (*Consilia*, cons. 167, nota 1, f. 253 v) sotto il governo del duca Ferdinando Gonzaga, e dietro l'impulso dei Gesuiti (P.F. GRENDLER, *The University of Mantua*, cit.). L'antica storiografia locale ci attesta che il Marta, d'accordo con l'Ordine, dette un contributo decisivo nella edificazione dello Studio (secondo G. GORZONI, *Istoria*, cit., p. 146, egli «diè come prima ruota il moto et il corso a tutta la gran machina dello studio»); dato quest'ultimo confermato dalle ricerche del Grendler, secondo cui il Marta fu, nell'ateneo mantovano, «the leading law professor», e «the star professor of civil law» (P.F. GRENDLER, *The University of Mantua*, cit., *Preface* e chap. 4).

Le trattative per il passaggio a questa università risalgono però già al 1621 (agli anni, cioè, della «persecutio Patavina») e sono da porre in connessione con essa (Marta al Duca Ferdinando I, 1° gennaio 1621, in E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 64). Proseguiti i contatti, nel giugno 1625 il Marta si mostrava disponibile ad impegnarsi, a Mantova, «nel primo lavoro d'ordinario in civili della sera», per lo stipendio «di scutti mille da libre sei di Milano l'uno»; e sollecitava una rapida definizione del rapporto, «volendo in tal caso essere a Mantova fra agosto e settembre». Proponeva poi di stampare una specie di ordine degli studi («un libretto concernente li privilegi, gratie et favori che doverà havere il studio et scolari, col nome de lettori che haveranno da leggere»), da pubblicarsi nel mese di agosto, «acciò si sappia che il studio s'aprirà a 1° novembre prossimo» (Gian Domenico Verasio ad Ottavio Pecorelli, 1° giugno 1625, ivi, pp. 65-67): è, questo, il *Sommarium privilegiorum Gymnasii Mantuani* (Mantuae, 1625), annotato nell'inventario dei suoi beni (p. 62), ma del quale non si hanno più notizie.

Dalla stessa lettera conosciamo le riforme che il Marta suggeriva di apportare per la riorganizzazione dello Studio: «In oltre dice per mantenere il studio con decoro, doversi erigere dei Collegi, et si troverà modo di fargli con puocha spesa di S. A. alla forma del Collegio Ferdinando di Pisa. Fa anche bisogno un altro Collegio d'Alamanni che fiorirà in Mantova, stando la parentela ch'ha S.A. con la Maestà Cesarea et questo si farà senza spesa della med.ma Alt.za poichè tal nazione riceverà solo la comodità dell'habitatione, apresso della quale doverà essere un'hosteria, poichè li scolari Alamanni sogliono pagare ogni cosa» (ibid.).

L'affare si concluse rapidamente. Il Marta comunicava, nel mese di luglio, che «passato il giorno della Madonna d'Agosto» si sarebbe messo in viaggio per Mantova. Nel frattempo, avrebbe avviato il lavoro per «la consulta per li collegi erigendi et per provvedere alla mercede de' lettori senza incomodo della Camera Ducale et per il concorso de' scolari che si possa desiderare» (G.A. Marta ad Ottavio Pecorelli, 28 luglio 1625, ivi, pp. 67-68). A Mantova, il 5 novembre 1625, in San Pietro, il Marta tenne l'orazione inaugurale del nuovo studio affidato ai Gesuiti; la stessa venne poi data alle stampe con il titolo di *De Academiae mantuanae institutione et praestantia, oratio habita Mantuae in cathedrali ecclesia, die V. novembris 1625, a doctore Marta* (Mantova, typis A. et L. Osannae fratrum, 1626). Al suo impegno nello studio mantovano si connettono, altresì, gli opuscoli *De li Dottori et lettori che lessero gli anni 1625 al 1627 in Mantova* e *Delle lettioni che si leggono ne' studi* (1628), entrambi menzionati nell'inventario dei suoi beni (p. 62), ma, a quanto pare, andati perduti. Al periodo mantovano è da ascrivere, infine, l'ultima opera giuridica pubblicata dal Marta, cioè la raccolta di *Consilia* (Augustae Taurinorum, apud HH. Io. Dominici Tarini, 1628).

Non risulta che i *Consilia* abbiano avuto altre edizioni. In apertura dell'opera si trova: *Praefatio super methodo respondendi, et allegandi de jure ad Julium Camillum Martam U.J.D.*, nipote del Marta, al quale la raccolta di *Consilia* è dedicata.

Secondo il Giustiniani (*Memorie istoriche*, cit., vol., II, p. 235), il soggiorno mantovano sarebbe stato inframmezzato da un periodo trascorso ad Avignone, ma mancano particolari sul punto. Nel 1627 il Marta era, comunque, di nuovo a Mantova, dove, nella contesa per la successione al ducato, dopo la morte senza eredi di

Vincenzo II Gonzaga nel dicembre di quell'anno, prese le parti – secondo quanto ci hanno trasmesso gli antichi storici mantovani (L.C. VOLTA, *Compendio cronologico-critico della storia di Mantova, dalla sua fondazione sino ai nostri tempi*, Mantova, dalla tipografia di Francesco Agazzi nel palazzo dell'Accademia, 1807-1838, t. IV [1833], pp. 58 e 68) – di Ferrante II Gonzaga, duca di Guastalla. Questo gli costò, una volta conclusasi la successione con l'insediamento di Carlo Gonzaga duca di Nevers, la prigione, nella quale il Marta venne rinchiuso nell'aprile del 1628 e nella quale morì, il 22 settembre 1629 (il certificato di morte è stato pubblicato da E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., p. 56. Cfr. anche L.C. Volta, *Compendio*, cit., p. 68, nonché G. GORZONI, *Istoria*, cit., p. 161). Venne sepolto nella chiesa dei Gesuiti di Mantova, sotto il gradino dell'altare di S. Ignazio.

Con il testamento del 27 maggio 1628, egli lasciava – non avendo eredi (dichiarava egli stesso, tra l'altro, di non aver mai preso moglie) – tutte le sue sostanze alla Compagnia di Gesù, anche se ben presto si scoprì essere la sua «una eredità immaginaria», che comportò per la Compagnia «per anni et anni disturbi e poi disturbi» (G. GORZONI, *Istoria*, cit., pp. 161-163).

Di un qualche pregio dovevano essere però i libri contenuti nella biblioteca del Marta, perché con il ricavato della vendita in blocco di essa, nel 1652, si misero a tacere i creditori che ancora vantavano pretese circa la «sicurtà» pagata, a suo tempo, a Fabio Albergati. Al Marta, comunque, l'Ordine rimase grato «per altri aiuti datigli, mentre fu vivo, d'allegationi, consigli et indirizzi legali» (ivi, p. 163).

Dal testamento si deduce anche che, forse, lasciò alcuni lavori incompiuti o comunque inediti. Nel testamento si legge, infatti: «Prego li M.R. Padri a custodir la mia libreria et non permettere che delle mie scritture che trovassero imperfette si stampi alcun mio libro postumo, perché io desidero che nessun libro che non ho stampato in vita sia stampato dopo morte» (E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta*, cit., pp. 58-59).

Una di queste opere rimaste inedite è il menzionato *Tractatus de auctoritate Rotae*, il cui unico esemplare superstite è conservato oggi, come si è detto, nella Robbins Collection della University of Berkeley. Si tenga presente, inoltre, che in molti cataloghi le opere del nostro autore compaiono, erroneamente, sotto il nome di Orazio Marta, poeta napoletano vissuto a cavallo dei secc. XVI e XVII. Già il Giustiniani avvertiva che «per aver taciuto il nostro autore il suo nome in tutte le sue produzioni, e restar contento di apporre a ciascuna: *opera del Dottor Marta*, fu perciò confuso dal Toppi con Orazio Marta [...] attribuendogli alcune poche opere del nostro giureconsulto» (L. GIUSTINIANI, *Memorie storiche*, cit., vol. II, p. 238).

Note

* Riproduco qui, con il permesso dell'editore e con alcune varianti ed aggiunte, il mio articolo: *Un giurista nel "secolo di ferro": Giacomo Antonio Marta (1559-1629)*, apparso nella «Rivista di storia del diritto italiano», 81, 2008, pp. 301-239.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

PER LE FONTI FONTI PRIMARIE UTILIZZATE SI FA RINVIO AL TESTO.

Studi

L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia. Narrazione con molti documenti inediti politici e giudiziarii, con l'intero processo di eresia e 67 poesie di fra Tommaso finoggi ignorate*, 3 voll., Napoli, A. Morano, 1882.

M. ASCHERI, *I "Grandi Tribunali" d'Ancient Régime e la motivazione della sentenza*, in *Handbuch Der Quellen und Literatur der Neueren Europaischen Privatrechtsgeschichte*, a cura di H. Coing, vol. II/2, München, C.H. Beck, 1976, pp. 1113-1194, ora anche in Id., *Tribunali, giuristi e istituzioni dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 84-183.

I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002.

- G. BRUNELLI, *Gonzaga, Ferrante*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 57, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, pp. 734-744.
- A. CAMERANO, *Senatore e Governatore. Due tribunali a confronto nella Roma del XVI secolo*, «Roma moderna e contemporanea», 5, 1997, 1, pp. 41-66.
- T. CAMPANELLA, *La filosofia che i sensi ci additano (Philosophia sensibus demonstrata)*, a cura di Luigi De Franco, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1974.
- T. CAMPANELLA, *La città del sole*, nuova ed. a cura di L. Firpo, G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- G. CARAFA, *De Gymnasio Romano et de eius professoribus ab Urbe condita usque ad haec tempora*, 2 voll., Romae, typis Antonii Fulgonii apud S. Eustachium, 1751.
- B. CHIOCCARELLI, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque 1646 floruerunt*, Neapoli, ex officina Vincentii Ursini, 1780.
- E. CONTE, *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787: i Rotuli e altre fonti*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1991.
- G. COZZI, *Il Doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneto agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1958.
- G. E L. COZZI, *Paolo Sarpi. Opere*, in ID., *Storici, politici e moralisti del Seicento*, t. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969.
- J.M. DE BUJANDA, *Index librorum prohibitorum (1600-1966)*, Genève, Droz, 2002.
- L. DE FRANCO, *Nota al testo*, in T. CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, Vivarium, 1992, pp. 735-745.
- P. DEL GIUDICE (DIR.), *Storia del diritto italiano*, 3 voll., Milano, Hoepli, 1923-1927 [rist. Frankfurt am Main, Sauer & Auermann K.G.-Firenze, Libreria O. Gozzini, 1969].
- R. DE MAIO, *Le origini del Seminario di Napoli. Contributo alla storia napoletana del Cinquecento*, Napoli, Fausto Fiorentino, 1958.
- F. DE PAOLA, *Il carteggio del napoletano Jacopo Antonio Marta con la corte d'Inghilterra (1611-1615)*, Lecce, Milella, 1984.
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963.
- G. ERMINI, *Marta, Giacomo Antonio*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. 22, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, 1951, p. 428.
- A. FABRONI, *Historia Academiae Pisanae*, 3 voll., Pisis, excudebat Cajetanus Mugnainius in aedibus auctoris, 1791-1795 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971].
- G. FACCIOLATI, *Fasti Gymnasii Patavini*, 2 voll., Patavii, Typis Seminarii, 1757.
- E. FASANO GUARINI, *Albergati, Fabio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 617-619.
- S. FECI, *Riformare in antico regime. La costituzione di Paolo V e i lavori preparatori (1608-1612)*, «Roma moderna e contemporanea», 5, 1997, 1, pp. 117-140.

- E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- L. GIUSTINIANI, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, 3 voll., Napoli, Stamperia Simoniana, 1787-1788 [rist. anast. Bologna, Forni, 1970].
- G. GORZONI, *Istoria del Collegio di Mantova della Compagnia di Gesù dal 1584 al 1911*, parte I, a cura di Antonella Bilotto, Flavio Rurale, Mantova, G. Arcari, 1997, p. 162.
- P.F. GRENDLER, *Giacomo Antonio Marta: Antipapal Lawyer and English Spy, 1609-1618*, «The Catholic Historical Review», 93, 2007, 4, pp. 789-814.
- P.F. GRENDLER, *The University of Mantua, the Gonzaga and the Jesuits, 1584-1630*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009.
- A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, a cura di F. Margiotta Broglio, Napoli, Morano, 1972.
- LE OPERE DI GALILEO GALILEI, 20 VOLL., EDIZIONE NAZIONALE, FIRENZE, BARBERA, 1929-1939.
- D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, A. Giuffrè, 1964.
- D. MAFFEI, *Prospero Rendella giureconsulto e storiografo. Con note su altri giuristi meridionali*, Monopoli, Biblioteca comunale Prospero Rendella, 1987, ora in Id., *Studi di storia delle Università e della letteratura giuridica*, Keip, Goldbach, 1995.
- M.E. MALLET, J.R. HALE, *The military organization of a Renaissance State. Venice c. 1400 to 1617*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- M.N. MILETTI, *Stylus iudicandi. Le raccolte di "decisiones" del Regno di Napoli in età moderna*, Napoli, Jovene, 1998.
- M.N. MILETTI, *Dottori del Re, dottori per sé. Opzioni culturali e private ambizioni nel primo Seicento napoletano*, «Studi veneziani», 37, 1999, pp. 163-195.
- C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, Tipografia dell'Aquila di V. Puzziello, 1844 [rist. anast. Bologna, Forni, 1967].
- C.M. MOSCHETTI, *Il problema della edificabilità del litus maris e il divieto degli atti emulativi in un consilium di Giacomo Antonio Marta*, «Rivista di Storia del Diritto Italiano», 66, 1988, pp. 113-126.
- B. NARDI, *L'Alessandrismo nel Rinascimento (anno accademico 1949-1950)*, a cura di I. Borzi e C.R. Crotti, Roma, La Goliardica, 1950.
- B. NARDI, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, Travagliato-Brescia, Edizioni Torre d'Ercole, 2012.
- L. NICODEMO, *Addizioni copiose alla Biblioteca Napoletana del Dott. Niccolò Toppi*, Napoli, Salvator Castaldo, 1683 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971].
- E. PAGLIA, *Il dottor Jacopo Antonio Marta giureconsulto napoletano giusta i documenti inediti degli Archivi mantovani*, «Atti e memorie della R. Accademia Virgiliana di Mantova», biennio 1885-1886 e 1886-1887, pp. 53-81.
- N.C. PAPADOPOLI, *Historia Gymnasii Patavini*, 2 voll., Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1726.
- L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, vol. XII: *Leone XI e Paolo V (1605-1621)*, Roma, Desclée e C., 1962.
- W. REINHARD, *Papst Paulus V. und seine Nuntien im Kampf gegen die "Supplicatio ad Imperatorem" und ihren*

- Verfasser Giacomo Antonio Marta 1613-1620, «Archiv für Reformationsgeschichte», 60, 1969, pp. 190-238.
- F.M. RENAZZI, *Storia dell'Università di Roma*, 4 voll., Roma, Stamperia Pagliarini, 1805 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971].
- F. ROGGERO, *Marta, Giacomo Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 71, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008, pp. 24-29.
- F. ROGGERO, *Un giurista nel "secolo di Ferro": Giacomo Antonio Marta (1559-1629)*, «Rivista di storia del diritto italiano», 81, 2008, pp. 301-329.
- F. ROGGERO, *Giacomo Antonio Marta*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, vol. II, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 1288-1290.
- R. SAVELLI, *Censori e giuristi: storie di libri, di idee e di costumi (secoli 16.-17)*, Milano, Giuffrè, 2011.
- P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia dopo l'interdetto*, «Archivio veneto», 56-57, 1955, pp. 55-110.
- N. SPANO, *L'Università di Roma*, Roma, Mediterranea, 1935 [rist. anast. Roma, Università La Sapienza, 2008].
- STORIA DELL'UNIVERSITÀ DI PISA*, 2 VOLL., PISA, PLUS, UNIVERSITÀ DI PISA, 2000.
- G.B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, 3 voll., Napoli, nella stamperia di Felice-Carlo Mosca, 1744-1760 [rist. anast. Sala Bolognese, Forni, 1974].
- G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, voll. 9, Venezia, Tipografia Molinari, 1823-1825.
- N. TOPPI, *De origine tribunalium nunc in castro Capuano Fidelissimae Civitatis Neapolis existentium*, Neapoli, typis Io. Francisci Pacii, 1659.
- N. TOPPI, *Biblioteca napoletana et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno, delle famiglie, terre, città, e religioni, che sono nello stesso Regno, dalle loro origini per tutto l'anno 1678*, Napoli, Antonio Bulifon, 1678 [rist. anast. Bologna, Forni, 1971].
- C. VASOLI, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan Valdés: note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2001, pp. 561-607.
- VENEZIA NON È DA GUERRA. L'ISONZINO, LA SOCIETÀ FRIULANA E LA SERENISSIMA NELLA GUERRA DI GRADISCA (1615-1617)*, ATTI DEL CONVEGNO DI GRADISCA D'ISONZO, 26-27 OTTOBRE 2007, A CURA DI M. GADDI ED A. ZANNINI, UDINE, FORUM, 2008.
- L.C. VOLTA, *Compendio cronologico-critico della storia di Mantova, dalla sua fondazione sino ai nostri tempi*, Mantova, dalla tipografia di Francesco Agazzi nel palazzo dell'Accademia, 1807-1838.
- A. ZAZO, *Per un'università degli studi in Benevento nel 1791*, «Samnium», 4, 1931, 2, pp. 69-71.
- A. ZAZO, *Scuole private di diritto in Benevento nel secolo XVI*, «Samnium», 35, 1962, 1-2, pp. 112-113.

1503

Coriolano Martirano nacque a Cosenza nel 1503, da Giovan Battista Martirano (non si conosce il nome di sua madre). Ricevette la prima educazione nella città natale dal maestro Lattanzio, sconosciuto precettore ricordato dallo stesso Martirano nel suo epistolario. Posteriore alla sua prima formazione nella città natale è il trasferimento a Napoli nel 1529, dove raggiunse suo fratello [Bernardino](#), poeta e segretario di stato dei viceré spagnoli, per intraprendere gli studi di legge e filosofia. Qui i due fratelli risiedettero in una villa a Portici, battezzata «Leucopetra» (oggi Villa Nava) che divenne ritrovo di amici e letterati, e per tale motivo da alcuni definita «Accademia Martirano».

La villa di Portici fu anche il luogo in cui i Martirano raccolsero una preziosa biblioteca. Coriolano era venuto in possesso dei manoscritti classici di Sannazaro e [Bernardino](#) ricevette l'incarico di testimone per la controversa questione della sparizione di volumi posseduti dal Parrasio e donati per testamento ad Antonio Seripando. Gli stessi, in seguito, divennero parte delle acquisizioni del bibliofilo ungherese Giovanni Sambuco, che tra il 1562 e il 1563 soggiornò a Roma e a Napoli, il cui patrimonio è oggi alla Nationalbibliothek di Vienna.

1530

Alla fine degli anni venti Martirano si trasferì a Roma dove intraprese la carriera ecclesiastica. Dopo avere ricevuto la nomina a Doganiere del maggior fondaco di Gaeta nel 1529, per intercessione di [Bernardino](#), il 3 giugno del 1530, «anno 27° aetatis suae», fu nominato «nullo supplicante» vescovo di S. Marco Argentano (presso Cosenza) da Clemente VII, in sostituzione del deceduto Ludovico de Amato. Differì la nomina sino al 1535 e rimase a Roma dove strinse rapporti di amicizia con numerosi umanisti come [Bernardino Telesio](#), Marcello Cervini, Claudio Tolomei, Francesco Maria Molza, Pietro Bembo, Luigi Tansillo.

1545/1547-1551/1552

Nel 1545, in virtù della sua carica vescovile, Martirano prese parte al Concilio di Trento (la sua presenza è attestata anche in alcune sedute conciliari degli anni 1545-1547 e 1551-1552). Pur essendo uno dei quattro cardinali designati da Pedro de Toledo a rappresentare l'episcopato napoletano, pertanto allineato con le direttive del cardinale Pacheco, reggente della delegazione spagnola, il porporato calabrese ebbe modo di partecipare attivamente ai dibattimenti conciliari, non solo in qualità di esponente della commissione preposta alla discussione sulle questioni teologiche, ma assumendo posizioni individuali in difesa della Fede e della moralità, come si evince dai testi delle sue orazioni.

L'incontro con Juan de Valdés

Connessa all'aspetto dottrinale che traspare dalle orazioni a Trento è la probabile affiliazione del Martirano al circolo napoletano riunito da Giulia Gonzaga tra il 1529 e il 1533, intorno a Juan de Valdés, nel quale si professavano le prime idee di riforma spirituale della Chiesa, connesse al pensiero di Erasmo. Il cenacolo era frequentato da noti esponenti del clero e della nobiltà partenopea, cui lo stesso Martirano fu vicino. Valdés era giunto in Italia nell'agosto del 1531 per ricoprire la carica di cameriere segreto di papa Clemente VII e segretario imperiale. Suo fratello Alfonso fu segretario di Stato di Carlo V dal 1524 al 1532. Fissata sede a Napoli, dopo la morte di Clemente VII, mantenne contatti stabili sia con la corte imperiale che con il viceré Pedro de Toledo. Ambienti e frequentazioni comuni rendono plausibile la conoscenza diretta tra i due.

Ad ulteriore sostegno dell'autenticità di tale incontro è l'ipotesi avanzata da Edward Bohemer nel 1860, il quale aveva indicato Martirano e suo nipote come due degli interlocutori del *Diálogo de la lengua* di Juan de Valdés, scritto a Napoli tra il 1535 e il 1536 e venne diffuso in forma manoscritta sino alla sua pubblicazione avvenuta nel 1737, per poi essere ristampato nel 1873 e nel 1895. Sebbene tale riconoscimento sia stato negato da Croce, altri studiosi del teologo spagnolo hanno proposto il riconoscimento di Martirano e di suo nipote Mario nel "Coriolano" e nel "Marcio" presenti nel *Dialogo* valdésiano.

1548

Nel 1548 Coriolano fece ritorno a Napoli per la morte del fratello [Bernardino](#), sostituendolo nella carica di segretario del Vicereame sino al 1554.

1548-1556

Martirano fu anche un apprezzato cultore delle lettere classiche. Al 1556 risale la pubblicazione di alcuni suoi scritti che il nipote Marzio aveva sottratto all'oblio al quale lo zio li aveva destinati, poiché non del tutto convinto dell'opportunità di darli alle stampe. Ciò che è stato edito, infatti, è il frutto degli interessi eruditi del Martirano e del suo lavoro filologico su alcuni testi classici che Marzio consegnò allo stampatore napoletano Simonetta. Si tratta delle traduzioni in latino delle tragedie *Medea*, *Baccanti*, *Fenicie*, *Ippolito*, il dramma satiresco *Ciclope* di Euripide; *Prometeo* di Eschilo; *Elettra* di Sofocle; le commedie *Pluto* e *Nuvole* di Aristofane; i primi dodici libri dell'*Odissea*, la *Batracomiomachia* e il primo libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio. Questa raccolta comprende anche una tragedia composta dallo stesso Martirano e di soggetto sacro intitolata *Christus*.

Le traduzioni di testi classici

Non si conosce il periodo durante il quale Martirano lavorò alle sue traduzioni, la cui analisi filologica richiede l'individuazione delle fonti utilizzate. Da ipotizzare, in primo luogo, l'utilizzo, da parte dell'autore, delle edizioni a stampa edite tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento. La prima edizione di tutte le tragedie di Euripide risale al 1558 circa, pubblicata a Francoforte *ex officina Burbachii*. Precedentemente a questa il *corpus* euripideo poteva essere parzialmente ricomposto attraverso l'*editio princeps* delle tragedie *Medea*, *Ippolito*, *Alceste* e *Andromaca*, pubblicata a Firenze nel 1494 circa da Giano Lascaris, insieme all'edizione di tutte le opere stampata a Venezia nel 1503, con l'esclusione delle precedenti quattro. Per quanto riguarda Sofocle le edizioni cinquecentesche cui fare riferimento, vista la relativa datazione, sono l'*aldina* del 1502, la *giuntina* del 1522 (ristampata nel 1547), infine quella del Camerarius del 1534. Insieme a questa vi è da annoverare anche l'*aldina* di Eschilo del 1508. L'*editio princeps* di nove commedie di Aristofane è l'*aldina* del 1494, alla quale seguì a Firenze nel 1516, la stampa di altre due opere. Le *Argonautiche* di Apollonio Rodio furono pubblicate in greco nel 1496 a Firenze, a cura di Giano Lascaris. Un'altra edizione fu pubblicata a Venezia nel 1521 dagli eredi di Aldo Manuzio, seguita dall'edizione di Francoforte del 1546 e da quella svizzera del 1550. Più complesso risulta un percorso a ritroso sulle edizioni a stampa cinquecentesche di Omero, poiché se ne conta un numero maggiore rispetto ai precedenti autori.

Non è da escludere, tuttavia, che Martirano possa essersi servito anche di fonti manoscritte e più precisamente quelle in possesso di [Parrasio](#), passate dalle mani del Martirano e che comprendevano manoscritti greci di Euripide, Eschilo, Sofocle, Aristofane, nonché di Omero e Apollonio Rodio.

Sulle traduzioni di Martirano è stato espresso un giudizio fondamentalmente favorevole da parte degli studiosi. Gli è stata riconosciuta fedeltà agli originali, con eccezioni legate alla difficoltà nel rendere alcuni vocaboli particolarmente complessi, oppure l'utilizzo di espressioni poco aderenti agli originali ma che evidenziano l'inventiva poetica del traduttore. Le sue versioni non appaiono meccaniche, si ritrova in esse un discreto spazio riservato all'originale apporto poetico, suggestionato dalle ripetizioni, allitterazioni e ripetuti superlativi. Esclusa da queste traduzioni la tensione all'attualizzazione dei drammi, così come qualsiasi giudizio moralistico su soggetti o personaggi. Martirano segue lo schema originale dei drammi, non aggiunge o elimina scene o personaggi, la sua mano marca soltanto una più insistita vena poetica che è il vero tratto

distintivo di tutte le traduzioni. La sua erudizione non è messa in discussione, né la sua capacità di trasporre i testi greci in versi latini; ciò che risulta tuttavia è che più che opera filologica, si tratti di una raccolta di «belle infedeli».

Il *Christus*

L'esibita propensione verso la tragedia si conferma ed evolve nel *Christus*, dramma latino incentrato sulla Passione di Cristo, di cui non conosciamo l'anno di composizione, anch'esso compreso nell'edizione napoletana dei suoi scritti. Con quest'opera Martirano si confronta con una tradizione drammaturgica strutturata sulla contaminazione fra il tema religioso e la tragedia classica. È stato ipotizzato, infatti, che nel concepimento della sua opera Martirano abbia ricevuto l'influenza di altri scritti di simile concezione, come il *Christus Patiens* erroneamente attribuito a Gregorio di Nazianzo (in verità, centone di autori classici di epoca bizantina), il *De partu Virginis* di Jacopo Sannazaro e la *Cristiade* di Marco Gerolamo Vida. Altra ipotesi avanzata è quella dell'incrocio tra il *Christus* di Martirano e il *Theandrothanatos* del bresciano Giovan Francesco Conti. Con questa tragedia cinquecentesca, tra le prime a sviluppare il tema biblico della Passione attraverso le forme drammatiche classiche, quella di Martirano non ha in comune elementi filologici e stilistici. Rispetto all'«impianto narrativo a quadri sceneggiati», suddivisione in cinque atti e struttura congegnata su nessi tra elementi classici e forme medievali e rinascimentali della tragedia contiana, il *Christus* si mostra stilisticamente contiguo al modello aristotelico. L'influenza di Seneca e la conseguente propensione all'orrore, che in Conti esaltano le immagini del corpo martirizzato di Cristo, nella tragedia di Martirano lasciano il posto ad una maggiore tensione lirica.

Nondimeno, unitamente alla distanza col dramma bizantino, l'inconsistenza del confronto con il poema virgiliano e le differenze con la tragedia contiana, appare di maggiore plausibilità che l'ispirazione nella scrittura della sua tragedia sia pervenuta all'autore dal carme *De morte Christi domini ad mortales lamentatio* scritto da Jacopo Sannazaro tra il 1500 e il 1505; componimento di certo compreso nel patrimonio librario del Sannazaro acquisito, come già detto, dai Martirano alla morte del poeta. Nonostante la difformità di genere e il senecismo sannazariano – apparentemente stridente con il grecismo del *Christus* – fra i due scritti si riscontrano affinità filologiche e semantiche. In aggiunta, Martirano sviluppa drammaturgicamente la visionarietà e la sintesi fra lamentazione e classicismo del carme sannazariano.

Si può senz'altro affermare, pertanto, che il *Christus* di Martirano resta concretamente uno degli esempi più originali di sincretismo tragico-cristiano rinascimentale, poiché il nesso fra tema biblico e tragedia classica non è risolto ricorrendo al modello di Seneca, come più diffusamente avviene nel dramma passionistico o in altri testi dello stesso genere, né accostandosi al canone poetico virgiliano e lucreziano, bensì mantenendo fede, con alcune eccezioni, al modello aristotelico.

Edizioni e rappresentazioni settecentesche

Nel 1781, presso il Collegio dei Nobili di Parma, la versione latina delle *Nuvole* di Martirano fu tradotta in italiano, col titolo *Il Socrate*. Il testo tradotto fu anche messo in scena dagli allievi del collegio, per i quali l'attività teatrale era parte integrante, sul modello gesuitico, dello studio umanistico e retorico. Anni dopo, nel 1786, anche il *Christus* fu trasportato «in versi toscani» e pubblicato da Bodoni nel marzo 1786, per poi essere messo in scena in italiano, in quella che resta la sua unica rappresentazione.

Caduta nell'oblio dopo la sua morte, la figura di Coriolano Martirano fu riconsiderata solo nell'Ottocento. Il *Christus* non viene menzionato nella *Drammaturgia* di Leone Allacci ma è Napoli-Signorelli che riporta attenzione sugli scritti del prelado giudicandoli positivamente: «Quel secolo non ebbe un drammatico latino maggiore del Martirano. Parve egli nato a trasportare con somma grazia e pari giudizio nella latina favella quanto ebbe di più bello l'antica greca, né gli Eruditi contemporanei sentirono di lui meno altamente» aggiungendo altrove: «Fu adunque il Martirano il Seneca del teatro Napoletano in quanto allo studio di rendere latine le ricchezze dei greci». Luigi Settembrini loda il traduttore, sebbene giudichi non troppo positivamente la sua libera interpretazione dei testi. Il *Christus* è menzionato da Alessandro D'Ancona per il particolare modo di rappresentare la scena della Crocifissione. Infine, Giuseppe Toffanin rivaluta l'opera

del Martirano, definendolo: «Il Vida dell'Ellenismo [...] [al quale] riesce di fondere la materia sacra nella forma d'una tragedia greca».

Le *Epistolae familiares*

Insieme ai componimenti letterari di Coriolano, Marzio Martirano consegnò allo stampatore Simonetta una raccolta di epistole latine che, nell'edizione pubblicata nello stesso anno delle tragedie, compone un frammentario ed oscuro epistolario in latino che prende il titolo di ispirazione ciceroniana *Epistolae familiares*. In questa selezione, probabilmente parziale, si conserva la corrispondenza del Martirano col fratello Bernardino e con alcuni esponenti di rilievo della cultura coeva come Johann Albrecht Widmanstetter, Vincenzo Pontieri, [Antonio Telesio](#), Antonio Perrenot de Granvelle, Marcello Cervini, [Francesco Franchini](#), Giano Anisio, Antonio Guidoni, Antonio Guido Martirano. L'epistolario, scritto in latino, eccetto per due lettere in greco, non reca in nessuna delle missive l'indicazione della data e del luogo. La più nota di esse è la sesta nella quale Coriolano raccomanda a suo fratello di intercedere presso l'imperatore per la pronta scarcerazione del giovane [Bernardino Telesio](#), preda a Roma dei Lanzichenecchi durante il Sacco del 1527.

Corrispondente e amico di Coriolano fu il poeta Giano Anisio. Il legame fra i due fu duraturo e basato su reciproca stima, tant'è che quest'ultimo gli inviò in lettura un suo testo teatrale dal titolo *Protagonos* (1532-1536).

Fra gli interlocutori presenti nell'epistolario di Martirano ritroviamo il citato umanista tedesco Widmanstetter, studioso di testi orientali, che nelle missive si firma con l'epiteto ellenizzante *Lucretius Oesiander*. Giunto in Italia nel 1527 «per perfezionarsi negli studi classici e iniziare quelli delle lingue orientali», Widmanstetter è ricordato, nelle ricerche di Hubert Jedin, Hans Striedl e Carlo De Frede, come «conoscitore dell'arabo, dell'ebraico, del siriano [...] la cui opera più meritoria fu la pubblicazione del Nuovo Testamento nella redazione siriana». L'incontro fra i due potrebbe essere avvenuto in occasione dell'arrivo a Napoli del tedesco, nella primavera del 1530, allorché «si legò di profonda amicizia con il Seripando, con i fratelli Giano e Cosimo Anisio, con Giovanni Minadois, con Giovanni Angelo Pisanelli e con Agostino Nifo». Molto probabilmente i contatti proseguirono a Roma, dopo il trasferimento di Coriolano in seguito all'investitura vescovile, e l'incarico del Widmanstetter presso il cardinale Nikolaus von Schönberg, arcivescovo di Capua, nel 1535.

Le opere inedite

Oltre a quelli editi, esistono altri scritti di Coriolano Martirano, noti agli studiosi ma tutt'ora inediti o irrimediabilmente. Ne fa cenno [Sertorio Quattromani](#) (1541-1603) in una lettera a Ottavio Martirano, nipote di Coriolano, che ebbe «permesso di guardare liberamente tra le carte e i libri del vescovo di San Marco, affinché desse un'edizione delle opere ancora inedite». Quattromani fu allievo di Onorato Fascitelli, uno dei corrispondenti del Martirano e grande amico di Ottavio. Insieme a questi scritti, Quattromani ricorda anche una traduzione di sette libri dell'*Iliade*, di cui una versione manoscritta si conserva presso la Biblioteca Nazionale di Napoli; una traduzione degli *Inni* di Omero, scritto del quale, annota Quattromani, Martirano «si compiacea assai più, che in qualunque altro de' suoi: ma questo è perduto, o è rattenuto in carcere da persona che non crede, che monti molto che si perdano i tesori della lingua latina». Un'altra lettera a [Giovanni Battista Vecchiotti](#), sebbene priva di riferimenti precisi, attesterebbe il 'passaggio' del Quattromani dalla biblioteca Martirano, e la meraviglia destata nel visitatore dal suo contenuto. Di ciò rende conto un passo di un altro scritto del Quattromani, *Di Giano Parrasio e di altri autori cosentini del XVI secolo* (ms 20187 della Biblioteca Civica di Cosenza, foll. 69r-76v). Dalla sua ricognizione possiamo concludere con certezza che, presso il Quattromani, si trovavano i lavori inediti del Martirano, del cui destino successivo nulla al momento si conosce.

L'epistolario comprende anche una lettera indirizzata a Claudio Tolomei, resa nota da Francesco Fiorentino nel 1872, unico testo in volgare del Martirano. Il suo contenuto conferma l'adesione di Martirano all'Accademia (o Regno) della Virtù che il Tolomei ospitò in Roma. L'amicizia con l'autore de *Il cesano de la lingua toscana* (1525), condivisa col fratello [Bernardino](#), risale ad anni precedenti quelli della lettera –

certamente successiva al 1530, visto che il Martirano vi si firma «Vescovo di S. Marco» – e precisamente al 1525, come ha dimostrato Tobia Toscano. Lo proverebbe la menzione di un «Signor di Martinano [sic]», col soprannome di «*Travagliato*», nei «Tabelloni» dell'Accademia degli Intronati di Siena, insieme a quella del Tolomei («Il Sottile»). Toscano ritiene che lo pseudonimo accademico celi [Bernardino Martirano](#), tuttavia alcuni motivi ci inducono a pensare che il segnalato «Signor di Martinano», nella lista degli affiliati del 1525, sia invece proprio Coriolano, non ancora eletto vescovo. Nota è la stima del Tolomei verso quest'ultimo, comprovata dalla lettera del senese a Girolamo Ruscelli. L'adesione all'Accademia della Virtù è un altro indizio dell'amicizia fra i due. In aggiunta, in una lettera a Bernardino, Coriolano informa il fratello di avere sottoposto al Tolomei il poemetto *Il pianto d'Aretusa*, dimostrando come il rapporto intercorresse preminentemente fra Coriolano Martirano e lo stesso Tolomei.

Nella lettera al «Re della Virtù» il dotto prelado postilla la terzina: «So, come Amor saetta, e come vola: / E so, com'or minaccia, et or percuote, / Come ruba per forza, e come invola», i versi 175-177 del capitolo III del *Triumphus Pudicitie* di Petrarca. Seppure laconica, la nota del Martirano presenta un apprezzabile compendio di riferimenti che palesano la cultura fusa alla personalità dell'autore. A questo elenco è da aggiungere l'orazione funebre pronunciata il 25 novembre 1554 in occasione del giuramento di Ferrante D'Avalos, Marchese del Vasto, per la sua investitura a Viceré, dopo l'abdicazione di Carlo V a favore di Filippo II, anch'essa custodita nella Biblioteca Nazionale di Napoli.

Come apprendiamo da Cesare Bozzetti, insieme ai volumi visti e raccolti dal [Quattromani](#), grazie al cardinale Gerolamo Seripando le «carte e libri dei Martirano» furono in un primo momento ospitati nella biblioteca napoletana di S. Giovanni a Carbonara, insieme ai libri di [Parrasio](#). Presso il convento agostiniano erano passati diversi umanisti, come il Widmanstetter, e non è da escludere che il patrimonio librario accaparrato da quest'ultimo a Napoli abbia incluso anche materiale appartenuto al Martirano, così come gli acquisti fatti nella città dall'umanista ungherese Giovanni Sambuco, il quale, insieme ai codici sannazariani, era venuto in possesso di manoscritti appartenuti a Martirano.

1557

Martirano trascorse gli ultimi anni di vita nella Villa di Portici, ereditata dal fratello [Bernardino](#), dove morì il 27 agosto 1557, come si evince dal Necrologio di S. Domenico Maggiore, a Napoli, ora non più reperibile. Come risulta dalla dedica di un libro, nello stesso anno la carica di segretario passò a suo nipote Marzio.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

Napoli, Biblioteca Nazionale, Ms. XXII 140.

Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Latin 1525, p. 62: *Coriolani Martirani Episcopi Sancti Marci Oratio abita in prima Sessione Concilii Tridentini*; p. 160: *Coriolani Martirani Episcopi Sancti Marci Sententia cum metu belli, Patres quidam descendum esse deliberarent*.

I. AFFÒ, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. 7, Parma, Stamperia reale, 1789.

G. ANISIO, *Variorum Poemata libri duo*, Napoli, Ioannes Sulzbacchius, 1536.

G. ANISIO, *Epistolae de religione et epigrammata*, Napoli, Ioannes Sulzbacchius, 1538.

ANONIMO, *Addizioni copiose di Leonardo Nicodemi alla Biblioteca napoletana del dottor Niccolò Toppi*, Napoli, per Salvatore Castaldo Regio Stampatore, 1683.

ANONIMO, *Il segnalato et bellissimo apparato nella felicissima entrata di la Maestà Cesaria in la nobil città di Cosenza facto con lo particular ingresso di essa Maestà ordinatissimamente descritto*, Napoli, s.n.t., 1536.

- D. CASTIGLIONE-MORELLI, *De Patricia consentina*, Venetiis, Typis Hieronimi Abricii, 1713.
- FLAVIUS SOSPATRI CHARISII, *Institutionem Grammaticarum Libri Quinque, ab A. Jano Parrhasio olim inventi ac nunc primum a Jo. Pierio Cymino Jani auditore...editi*, Neapoli, J. Sultzbach, XI Ka. febr. 1532.
- F. LABBÈ, *Sacrosanta Concilia*, VII sess., 3 marzo 1547, Venezia, Coleti, 1733.
- C. MARTIRANO, *Coriolani Martirani cosentini episcopi sancti Marci, Epistolae familiares*, Napoli, Simonetta, 1556.
- C. MARTIRANO, *Coriolani Martirani cosentini episcopi Sancti Marci / Tragoediae viii: Medea / Elettra / Hippolitus / Bacchae / Phoenisse / Cyclops / Prometheus / Christus. Comoediae II: Plutus / Nubes. Odysseae lib. VII. Batrachomyomachia. Argonautica*, Neap. 1556, Janus Marius Simonetta Cremonensis excudebat. Mense Maio.
- C. MARTIRANO, *Oratio R. Ac illustris viri Coriolani Martyrari. S. Marci episcopi et sereniss. Philippi Austrii Fidei Cath. Defensoris. Neap. Regis a secretis edita et ab eo recitata MDLIII. XXV Novemb. coram Prorege et Vasti Marchione pro ipso Rege Nuntio in capiundo Regno, et omnibus Regni Principibus – Nec non F. Lunae regium epithalium, ed Reges suos ser. Et eiusdem Hymnus ad Vasti principem, et Jo. Francisci Lombardi Encomion*, Neapoli, Excudebat Mathias Cancer, aere, et Impensis Onophrii Testae, studentis Philosophie. XV Januarii 1555.
- C. MARTIRANO, *Socrates Fabula ex Aristophanis Nubibus ad usum Collegii Nobilium Parmae versio latina Coriolani Martirani casentini episcopi, eiusdem latinae versionis paraphrasis italica*, Parmae, ex regio typographeo. *Socrate Commedia tratta dalle Nubi di Aristofane da rappresentarsi nel Collegio de' Nobili di Parma, traduzione latina di Coriolano Martirano vescovo di Cosenza, parafrasi italiana della traduzion latina*, Parma, dalla stamperia reale, 1781.
- C. MARTIRANO, *Christus Coriolani Martirani Cosentini episcopi tragoedia. Il Cristo tragedia di Coroliano Martirano vescovo di Cosenza trasportata in versi toscani*, Parma, dalla Stamperia Reale [1786].
- G. SAMBIASI, *Ragguaglio di Cosenza e di trent'una sue nobili famiglie*, Napoli, per la vedova di Lazaro, 1639.
- C. TOLOMEI, *Delle lettere facete ecc.*, raccolte da Francesco Turchi, Venezia, F. Coattino, 1575.
- C. TOLOMEI, *Lettere*, Venezia, Giolito de' Ferrari, 1547.
- V. TOPIUS, *De origine omnium tribunalium urbis Neapolis*, Napoli, Savij, 1655.
- F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium*, Venezia, apud Sebastianum Coleti, 1721.
- Città del Vaticano, Archivio Vaticano, *Schedario universale dei vescovi*, n. 23.
- Città del Vaticano, Archivio Vaticano, *Epistolae*, 96, 838 (29 apr. 1535), p. 105.
- Città del Vaticano, Archivio Vaticano, *Concilia*, t. 123, 35.
- Cosenza, Archivio di Stato, *Fondo Notarile*, Notaio Napoli di Macchia, n. 23, (1537), f. 63r.
- Cosenza, Archivio di Stato, *Fondo Notarile*, Notaio Napoli di Macchia, (10 giugno 1547), f. 59r.
- Cosenza, Archivio di Stato, *Fondo Notarile*, Notaio Napoli di Macchia, (18 luglio 1547), f. 75r.
- Napoli, Archivio di Stato, *Collaterale privilegiorum*, vol. XVIII, f. 83, (3 marzo, 1529).
- Napoli, Archivio di Stato, *Collaterale privilegiorum*, vol. XXI, f. 150.

Napoli, Archivio di Stato, *Cedole di Tesoreria*, vol. CCLIX, 134, (1533); vol. CCLXII, 269 (1534).

Napoli, Archivio di Stato, *Catalogus regentium magnae curiae cunctorum*, vol. III, 4, n. ord. 55.

Altri studi

B. AGOSTI, *Elementi di letteratura artistica calabrese del xvi secolo*, Napoli, Ed. l'obliquo, 2001.

G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze, Sansoni, 1959.

E. BOEHMER, *Cento e dieci divine considerazioni del Giovanni Valdesso*, Halle, G. Ploetz, 1860, p. 515.

G. B. CHIARINI, *Aggiunzioni alle Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli raccolte dal canonico Carlo Celano*, Napoli, Chiurazzi, 1860.

T. CORNACCHIOLI, *Nobili, borghesi e intellettuali nella Cosenza del Quattrocento*, Cosenza, Periferia, 1990.

B. CROCE, *Giulia Gonzaga e l'“alfabeto cristiano” del Valdés*, in *Storie e leggende napoletane*, Napoli, Ricciardi, 1921 (rist. a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1990).

B. CROCE, *I fratelli Martirano*, in *Aneddoti di varia letteratura*, 1, Bari, Laterza, 1953, pp. 377-386.

G. CAPASSO, *Il Collegio dei Nobili di Parma. Memorie storiche*, Parma, Tipografia Luigi Battei, 1901.

A. CARO, *Dicerie di Annibal Caro e di altri a' re della virtù*, Calverley-Hall, ma Venezia, Tipografia di Alvisopoli, 1821.

N. CASERTA, *Juan de Valdés e i valdésiani a Napoli*, Napoli, Aprenas, 1959.

A. CERBO, *Il teatro dell'intelletto. Drammaturgia di tardo rinascimento nel Meridione*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1990.

P. CRUPI, *Storia della letteratura calabrese. Autori e testi*, vol. 2, Cosenza, Periferia, 1994.

A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, Firenze, Loescher, 1891 (rist. anast. Roma, Bardi, 1972).

C. DE FREDE, *I lettori di Umanità nello Studio di Napoli durante il Rinascimento*, Napoli, L'Arte Tipografica, 1960.

C. DE FREDE, *I libri di un letterato calabrese del Cinquecento (Sertorio Quattromani, 1541-1603)*, «Quaderni dell'Accademia Pontaniana», 26, 1999.

C. DE FREDE, *L'orientalista Johann Albrecht Widmanstetter e i suoi rapporti con i Pontaniani del '500*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 32, 1983, pp. 287-299.

C. DE FREDE, *Un calabrese del Cinquecento emigrato a Ginevra. Apollonio Merenda*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», 10, 1971, pp. 3-13.

G. DE NAZIANZE, *La passion du Christ. Tragédie*, introduction, texte critique, traduction, notes et index de A. Tuilier, Paris, Édition du Cerf, 1969.

J. DE VALDÉS, *Dialogo de la lengua*, edición y notas por José F. Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1926.

G. DISTASO, *Strutture e modelli nella letteratura teatrale del mezzogiorno*, Fasano, Schena, 1990.

F. DOGLIO, *Il teatro classico italiano nel '500*, estratto da Atti del convegno Roma 9-12 febbraio 1969, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.

F. DOGLIO, *Il teatro tragico italiano*, Parma, Guanda, 1960.

- C. FANELLI, *Un commento di Coriolano Martirano ad una terzina dei Trionfi di Petrarca*, «La Nuova Ricerca», 13, 2004, pp. 21-27.
- C. FANELLI, *Tragico e comico, sacro e profano nel teatro di Coriolano Martirano*, in *Atti del Convegno di studi "Sacro e/o profano nel teatro fra Rinascimento ed Età dei lumi"* (Bari, 7-10 ottobre 2007), a cura di S. Castellaneta e F.S. Minervini, Bari, Cacucci, 2009, pp. 345-366.
- C. FANELLI, *Tre orazioni di Coriolano Martirano al Concilio di Trento*, in *Poesia e retorica del Sacro tra Cinque e Seicento*, a cura di E. Ardisino e E. Selmi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2009, pp. 383-420.
- C. FANELLI, "Studia humanitatis e teatro prima di Telesio: tra Cosenza e l'Europa". «Bruniana e Campanelliana», 16, 2010, 1, pp. 125-137.
- C. FANELLI, *Con la bocca di un'altra persona. Retorica e drammaturgia nel teatro del Rinascimento*, Roma, Bulzoni, 2011.
- V.G. GALATI, *Coriolano Martirano*, «Almanacco Calabrese», 1960, pp. 105-121.
- G. GARDENAL, E. SELMI (eds.), *Il "Theandrothanatos" di Giovan Francesco Conti detto Quinziani Stoa*, Brescia, Grafo, 2002.
- H. GERSTINGER, *Johannes Sambucus als Handschriftensammler*, in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien, s.n.t., 1926.
- U. GAMS, *Series episcoporum ecclesie catholicae, quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*, Ratisbonae, typis et sumptibus Georgii Josephii Manz, 1873.
- C. GORRES-GELLSCHAFT, *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, Freiburg, Herder, 1901, t. 11.
- D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, «Analecta Augustiniana», 39, 1966, pp. 59-212.
- H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, Bände 2, 1937.
- Id., *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1962.
- J.L. KLEIN, *Geschichte des italienischen drama's*, Leipzig, T.O. Weigel, 1867.
- E. IMBROGNO, *Un episodio di mecenatismo all'ombra di Carlo V: ville e raccolte d'arte dei fratelli Martirano*, in *Dal vicereame a Napoli. Arti e lettere in Calabria tra Cinque e Seicento*, a cura di I. di Majo, Napoli, Paparo Edizioni, 2004, pp. 13-69.
- F. LO PARCO, *Aulo Giano Parrasio. Studio biografico-critico*, Vasto, Tip. Anelli, 1899.
- P. LOPEZ, *Il movimento valdésiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino, 1976.
- B. MARTIRANO, *Il pianto d'Aretusa*, a cura di T.R. Toscano, Napoli, Loffredo, 1993.
- G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, t. 2, Milano, Pirola, 1852 (rist. anast. Forni, Bologna 1982).
- S. MERKLE, *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, vol. 2, Freiburg, Herder, 1911.
- M. MUND-DOPCHIE, *Le Prométhée de Coriolano Martirano (1556)*, in *La survie d'Eschyle à la Renaissance*,

Aedibus Peeters, Lovanii, 1984, pp. 107-123.

M. MUND-DOPCHIE, *Un travail peu connu sur Eschyle: le Prométhée latin de C. Martirano (1556)*, «Humanistica Lovaniensia», 27, 1978, pp. 160-177.

C. MARTIRANO, *Il Cristo*, a cura di V.G. Galati, Roma, Ed. Paoline, s.d.

G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, Milano, Pirola, 1848.

M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, La Editorial Católica, 1978.

M. MÜLLER, *J.A. Widmanstetter, 1506-1557, sein Leben und Wirken*, Bamberg, s.n.t., 1907.

N. NOCERINO, *La real villa di Portici*, Napoli, Raimondi, 1787.

A. PERCAUTI, *Giulia Gonzaga e il movimento valdésiano in Italia nel secolo xvi*, Napoli, Studium, 1954.

M. PERFETTI, R. MARTIRANO, *Il processo di Bernardino Martirano nell'Ordine di S. Stefano*, in *Araldica Calabrese*, Rossano, Studio Zeta, 1993.

A. PERTUSI, *La scoperta di Euripide nel primo Umanesimo*, «Italia Medioevale e Umanistica», 3, 1960, pp. 101-152.

A. PEZZANA, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani raccolte da Ireneo Affò e continuate da Angelo Pezzana*, t. 6, Parma, Dalla Ducale Tipografia, 1825 (rist. anast. Forni, Bologna, 1973).

A. PIROMALLI, *La letteratura calabrese*, vol. 2, Cosenza, Pellegrini, 1996.

F. POMETTI, *I Martirano*, «Atti dell'Accademia dei Lincei», 4, 1897, pp. 6-135.

E. PONTIERI, *Juan de Valdés e i valdésiani di Napoli (i movimenti religiosi del secolo xvi e l'Italia)*, Napoli, Stabilimento tipografico G. Genovese, 1965.

S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Arcavacata, Centro Editoriale e Librario Università degli Studi della Calabria, 1999.

I. ROGGER, *Il governo spirituale della diocesi di Trento sotto i vescovi Cristoforo (1539-1567) e Ludovico Madruzzo (1567-1600)*, in AA.Vv., *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Atti del Convegno Storico Internazionale, Trento 2-6 settembre 1963, Roma-Freiburg-Basel-Barcellona-Wien, Herder, 1965, vol. 1, pp. 173-214.

F. RUSSO, *Storia della Arcidiocesi di Cosenza*, Napoli, Rinascita Artistica, 1958.

J. SÁRKÖZY, *L'Lettera latina di Coriolano Martirano*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 39, 1999, 1-4, pp. 313-328.

P. SARPI, *Istoria del concilio tridentino*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1974.

H. STRIEDL, *Der Humanist J.A. Widmanstetter (1506-1557) als klassischer Philologe*, in *Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek E. Gratzl zum 75. Geburtstag*, Steiner, Wiesbaden, 1953.

L. TANSILLO, *Il Canzoniere edito e inedito secondo una copia dell'autografo ed altri manoscritti e stampe*, a cura di E. Pèrcopo, Napoli, Società Editrice della Biblioteca degli scrittori meridionali, 1926.

A. THEINER, *Acta genuina ss. oecumeniici concilii Tridentini*, Zagabria, s.n.t., 1878.

G. TOFFANIN (a cura di), *Il Cinquecento*, in *Storia Letteraria d'Italia*, Milano, Vallardi, 1950.

T.R. TOSCANO, *Letterati corti accademie. La letteratura a Napoli nelle prima metà del Cinquecento*, Napoli,

Loffredo, 2000.

C. TRISTANO, *La biblioteca di un umanista calabrese: Aulo Giano Parrasio*, Manziana, Vecchiarelli, 1988.

P. TROVATO, *Formazione e scelte linguistiche di un corrispondente meridionale del Bembo: Bernardino Martirano*, in AA.VV., *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a cura di P. Trovato, Roma, Bonacci, 1993, pp. 327-344.

A. TURYN, *The Manuscript of the Tragedies of Aeschilus*, New York, Polish Institute of Arts and Sciences in America, 1943.

A. TURYN, *The Manuscript Tradition of the Tragedies of Sophocles*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952.

ID., *The Byzantin Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana, The University of Illinois Press, 1957.

C. VECCE, *Gli zibaldoni di Iacopo Sannazaro*, Messina, Sicania, 1998.

C. VECCE, *Iacopo Sannazaro in Francia. Scoperte di codici all'inizio del XVI secolo*, Padova, Antenore, 1988.

C. VECCE, *Maiora numina. La prima poesia religiosa e la Lamentatio di Sannazaro*, «Studi e problemi di critica testuale», 43, 1991, pp. 49-94.

D. ZANGARI, *L'entrata solenne di Carlo V a Cosenza*, Napoli, G. Casella, 1940.

Il contesto. Ortodossia ed eterodossia religiosa nel '500 italiano ed europeo

La vicenda biografico-intellettuale di Bernardino Ochino è bene in linea con quella di molti suoi contemporanei che, nel rigido clima di censura che caratterizza gli anni della Controriforma, dotati di un ingegno vivace e quasi precursori del libero pensiero europeo del XVII secolo, si macchiarono dell'accusa di eresia che pagarono al prezzo di continue fughe e spostamenti.

Agli studiosi è noto che gli anni che caratterizzano la seconda metà del XVI secolo sono anni di forte turbamento nel mondo della Chiesa. La Riforma luterana era riuscita a mettere a dura prova la stabilità di quell'istituzione antichissima e potentissima che la Chiesa romana aveva rappresentato fino a quel momento. Movimenti di dissenso religioso si manifestavano in ogni parte dell'Europa, in maniera a volte più forte e plateale, a volte più silenziosa e nascosta.

È noto altresì che la Chiesa abbia tentato di difendersi adottando misure talvolta discutibili al fine di arginare quel generalizzato fenomeno di contestazione, critica e polemica proveniente non solo dagli ambienti filosofici e intellettuali ma anche, seppure in forma più mediata o moderata, dall'interno della Chiesa stessa. Letterati, filosofi, artisti, chiunque non fosse perfettamente in linea con l'ortodossia religiosa veniva accusato di eresia e condannato a pene di vario genere, compresa la pena di morte. Forme di repressione meno violente venivano adottate, invece, nel mondo della cultura: attraverso la creazione dell'*Index librorum prohibitorum* (creato da Paolo IV nel 1559) e rimasto in vigore fino al 1966 fu possibile avere un elenco di tutte le pubblicazioni la cui divulgazione, promozione e lettura era proibita o parzialmente consentita (sotto la formula *donec corrigetur*) dalla Chiesa cattolica. Da qui la tendenza diffusa ad espatriare alla ricerca di città più tolleranti nelle quali gli esuli speravano di poter professare liberamente il proprio credo o di affermare le proprie idee, di stampo religioso o filosofico. Beninteso, come la triste vicenda della prima prigionia di Giordano Bruno racconta, anche nelle regioni apparentemente più tolleranti verso la libertà religiosa «fiorivano i delatori e le spie; anche qui essi sperimentarono dolorosamente lotte religiose e divisioni con il relativo corteo di liti e di discordie» (L. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni, medico e filosofo*, Cosenza, Pellegrini, 1973, p. 9). In non pochi casi diversi protagonisti della prima età moderna sperimentarono la disillusione, «tanto più grande quanto più rosee erano state le speranze cullate» (ivi, p. 10).

Quand'anche città come Venezia, Lione, Ginevra, Basilea, Francoforte, tradizionalmente note per essere il rifugio di pensatori o luogo di edizione di opere scomode o ritenute "empie", non si mostravano in grado di tutelare gli esuli per garantirgli quella libertà di pensiero che essi cercavano, fosse pure a mezzo della stampa delle loro opere, si assisteva ovunque in Europa all'aumentare repentino di pubblicazioni clandestine, prive di insegne editoriali o con le notizie tipografiche volutamente contraffatte, che circolavano sia negli ambienti più colti e più attenti all'uscita di novità editoriali, sia negli ambienti stessi della censura (sul tema della censura esiste una nutrita letteratura; rinviamo per tutti alla recente edizione a cura di J.M. DE BUJANDA, *Index des livres interdits*, 10 voll., Genève, Droz, 1984-1996; al testo di E. REBELLATO, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2008; all'ormai noto *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000; al volume collettivo curato da G. FRAGNITO, *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; nonché all'interessante edizione di PIERRE-NOËL MAYAUD, *Le Conflit entre l'astronomie nouvelle et l'Écriture Sainte aux XVI e et XVII e siècles*, 6 voll., Paris, Honoré Champion, 2005; di quest'ultimo autore, si veda anche *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Rome, Université Pontificale

Grégorienne, 1997).

Nonostante che Basilea fosse un rifugio per quanti intendevano diffondere idee non conformi all'ortodossia religiosa, il decennio che va dal 1570 al 1580 vide un progressivo incremento dell'attività censoria da parte delle autorità ecclesiastiche che acquisirono sempre maggior controllo sulla vita religiosa (e quindi, inevitabilmente, culturale) anche di città liberali come Basilea.

Nelle università si alternavano i rettorati di ecclesiastici più intransigenti come Ulrich Koch e Simon Sulzer o di personalità più tolleranti come Basilio Amerbach e Theodor Zwinger. In questo clima di rigida censura, i primi ambienti ad essere controllati erano le stamperie che, ovviamente, svolgevano un ruolo di primo piano nella diffusione del "germe ereticale".

La vicenda di Bernardino Ochino si inserisce a pieno titolo in questo contesto; il suo percorso biografico è ben in linea con quello di molti altri suoi contemporanei: è un eretico religioso costretto ad espatriare alla ricerca di ambienti più tolleranti, che gli consentano di portare avanti la sua predicazione e le sue riflessioni. L'eresia di Ochino, se così la dovessimo caratterizzare, è un'eresia che viene fuori da una complessa dialettica tra la dimensione spirituale e quella razionale. Come scrive Benedetto Nicolini, «c'era in lui [Ochino] l'entusiasmo del credente, sicuro che in Cristo soltanto sia la verità assoluta (e fervido cristiano l'Ochino restò sempre) e, al tempo medesimo, il tormento del pensatore, che, tentando di spiegarsi e di approfondire siffatta verità, finisce, come accade a tutti i pensatori, [...] con l'essere continuamente assillato da dubbi e incertezze» (B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1935, p. 10).

1487-1504

Nato a Siena nel 1487 dal barbiere Domenico Tommasini col nome di Bernardino Tommasini, non è ancora ben chiara l'assunzione dell'appellativo Ochino con il quale ci è noto. Secondo quanto apprendiamo da Miguel Gotor, le ipotesi circa il suo soprannome sarebbero disparate: «nel Cinquecento l'umanista Aonio Paleario e la ferrarese Olimpia Morata credettero che fosse chiamato così a causa dei suoi occhi piccoli; secondo lo storiografo cappuccino Zaccaria Boverio quello sarebbe stato il nome della famiglia; per l'erudito Giusto Fontanini fu identificato in quel modo in quanto originario della contrada senese dell'Oca e questa versione tardosecentesca ha finito per prevalere nonostante non sia mai stata provata; altre fonti attestano che il nome derivasse dalla voce chiochia come quella di un'oca, oppure che fosse un vezzeggiativo per indicare il suo bell'aspetto» (M. GOTOR, *Ochino, Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 79, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013).

Le poche informazioni che si hanno dei primi anni della sua vita non sono molto sicure: lavorò come paggio alla corte del signor Pandolfo Petrucci e fin da giovane manifestò un ardente spirito religioso cui andava, di pari passo, un ardente spirito critico che lo spingeva alla continua ricerca della verità. Convinto che il grado sommo della sapienza risiedesse in Cristo e, desideroso più che mai di immettersi sul tortuoso cammino della ricerca di questa ambita sapienza, negli anni della gioventù gli parve che l'ambiente cattolico che maggiormente poteva conformarsi al suo ideale fosse l'Ordine dei Minori Osservanti, nel quale entrò probabilmente nel 1504, attratto dall'austerità di vita che lo caratterizzava. Emerge, infatti, da una lettera indirizzata a Girolamo Muzio, che il suo desiderio più vivo e profondo fosse la salvezza e riteneva che la strada più appropriata per il raggiungimento di questa agognata meta fosse la Chiesa cattolica. Dati questi presupposti, è lecito credere che se in Ochino ci fosse stato solo lo spirito del credente, sarebbe rimasto nell'Ordine per tutta la vita dedicandosi solo alla preghiera, all'ascesi, ai digiuni e alle astinenze. Ma «poiché, oltre che leggere, egli desiderava con non minore ardore di comprendere, e comprendere non si può senza farsi colti, è perfettamente naturale che divenuto frate, consacrasse tutto il tempo disponibile agli studi teologici, filosofici e filologici» (B. NICOLINI, *Bernardino Ochino*, cit., p. 13).

Acquisita, pertanto, la conoscenza del greco, dell'ebraico e del latino, Ochino cominciò ad approfondire i temi portanti della filosofia e della religione provenienti dalla tradizione. Le sue opere furono scritte tutte in volgare: e il motivo è da rintracciarsi nella volontà di Ochino di voler parlare alla gente senza la pretesa di apparire un dotto o un letterato. La conoscenza delle lingue antiche gli serviva solo come strumento per poter

attingere ai classici del passato nella loro forma integrale, non per promulgare le sue idee. Così si spiega l'atteggiamento che, implicitamente negli anni giovanili e più esplicitamente in quelli della maturità e della vecchiaia, Ochino assunse di fronte ai primi classicisti tardoquattrocenteschi: «antagonista, per esempio, alla concezione storiografica degli umanisti, i quali ritenevano *plenitudo temporum* l'epoca del trionfo dell'antichità romana e del bel latino ciceroniano» (ivi, p. 14), Ochino avrà sempre come priorità la diffusione della verità presso la gente del popolo, i cui cuori difficilmente si sarebbero potuti raggiungere attraverso un linguaggio colto e raffinato. In più, quella cultura umanistica tanto celebrata nei circoli intellettuali a lui contemporanei, ai suoi occhi appariva sempre incompleta e insoddisfacente: per quanta saggezza gli uomini si fossero sforzati di raggiungere, essa sarebbe stata sempre comunque minima rispetto a quella proveniente da Cristo stesso.

1510

Nella formazione di Ochino un altro particolare non trascurabile furono gli studi di medicina che egli compì a Perugia, probabilmente negli anni successivi al 1510. Formazione medica, dunque, umanistica e teologica andavano così a saldarsi e ad intrecciarsi in un'unica personalità, e alla ricerca di una sintesi unitaria Ochino intraprese il suo cammino di pensiero, stimolato dall'idea, diffusa in specie nella tradizione sincretistica della gnoseologia cristiana delle origini – e ripresa e rielaborata già nel primo Cinquecento –, secondo la quale ciò che si avverte è nello spirito, mentre ciò che si manifesta e si esibisce all'apprensione sensibile è nel corpo; laddove il corpo è la base, il ricettacolo indispensabile, insostituibile dello spirito e dell'insieme delle attività vitali. In questo senso, prende forza in Ochino l'idea che «nulla di meglio di uno spirito medicamentoso può curare e guarire lo spirito malato dell'uomo» (A. BANGRAZI, F. PETTI, *Il medico, l'arte, la scienza, la virtù. Materiali per una ricerca bibliografica e iconografica su Paracelso nella Biblioteca Casanatense*, Roma, Edizioni Paracelso, 1993, p. 25).

In altri termini, nel corpo si manifesta in maniera visibile ciò che nello spirito avviene in maniera invisibile. La cura del primo contribuisce al benessere del secondo, le azioni del corpo sono uno specchio dell'attività compiuta dallo spirito. Questo il motivo per il quale formazione umanistica e impostazione medica sono, soprattutto nel Rinascimento, due branche che camminano di pari passo nelle grandi personalità di questo periodo. Così, non solo non è insolito, ma è addirittura frequente assistere «all'intreccio tra attività filologica imperniata sulla rimediazione delle lezioni degli antichi, l'esercizio della professione medica, la riflessione scientifico filosofica» (A. PASTORE, E. PERUZZI, *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze della natura*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 23-24).

Tuttavia gli studi di medicina, ai quali Ochino pur si dedicò, non riuscirono mai a distoglierlo dal suo interesse più profondo per gli studi di filosofia e di teologia ai quali indirizzò tutte le sue energie e i suoi sforzi. L'approccio che il predicatore di Siena ha verso la tradizione filosofica è influenzato dalla concezione filosofica bonaventuriana. Bonaventura da Bagnoregio fu infatti il filosofo con il quale Ochino intrattenne il rapporto più stretto, finendo per far sue molte delle posizioni da questi adottate. Com'è noto, per Bonaventura la filosofia è quel tipo di conoscenza che, servendosi della ragione naturale, contribuisce al raggiungimento dell'amore di Dio; tuttavia, quando la ragione naturale, nell'indagare le cose del mondo, pretende di rintracciare in esse dei fini piuttosto che dei mezzi, incorre in dei gravissimi errori. Per non cadere in errore la filosofia deve essere subordinata alla teologia, come una sua ancella. Sebbene l'uomo del Rinascimento tenterà di sottrarsi all'egemonia delle questioni teologiche, interessandosi sempre più alla filosofia della natura, Ochino rimane ancora fortemente ancorato alla tradizione medievale di Bonaventura e alle questioni da lui sollevate difendendo «impie et stolti quelli che vogliono fondare Christo sopra Aristotele, simili a chi volesse fondare una torre sopra un filo di paglia. Christo, e non la filosofia è l'unico vero fondamento della sua Chiesa et della vera soprannaturale teologia, della quale lui è l'unico maestro, e non Aristotele» (cfr. B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, cit., p. 24).

Accanto al mistico e al pensatore troviamo poi un Ochino molto impegnato nelle opere; tale predisposizione all'operare nasce dall'idea per cui se Dio non è ozioso, alla stessa maniera anche l'uomo, posto nel mondo, dovrà portare a termine la missione che quel Dio gli ha dato sottraendosi all'ozio e, quindi,

operando. La vita di Ochino da questo punto di vista è una vita esemplare: egli si rese protagonista di un'intensa attività di predicazione che, coniugata ad uno stile di vita austero e rigoroso, improntato sull'astinenza e lontano da ogni sfarzo, ben presto lo avrebbe reso noto in tutta Italia. Si racconta infatti che «camminava sempre a piedi nudi. Non fu visto quasi mai cavalcare, nemmeno un modesto asinello. O che imperverasse una tormenta di neve o che la terra fosse bruciata dal solleone, andava sempre a capo scoperto [...] O che vivesse in un convento o che fosse ospite di un principe, non beveva mai vino, non mangiava mai carne, né faceva se non un pasto al giorno, che, anche nei periodi di più intensa predicazione, si riduceva a una sola semplicissima vivanda» (ivi, p. 26).

1534

Le sue doti di predicatore rimasero quasi nascoste fintanto che egli rimase nell'ordine dei Minori Osservanti. Poi, probabilmente a causa dell'impossibilità di diventare generale dell'Ordine, nel 1534 passò nella famiglia dei Francescani fondati da fra Matteo Passi.

Qui, grazie ai contatti stretti che intrattenne con i vescovi e con le classi dirigenti cittadine, promosse una serie di iniziative assistenziali e caritative, accentuando il carattere sociale della sua predicazione; tra queste si ricordano: l'istituzione a Roma di un luogo per le donne non sposate finanziato da Paolo III e da alcuni cardinali, la fondazione a Perugia di un Conservatorio per chi versava in condizioni di miseria e abbandono e l'iniziativa dei "Cappuccinelli" volta alla tutela di minori in difficoltà. Negli anni a seguire si dedicò ad altre attività solidali: nel 1537 a Bologna predicò a sostegno dell'ospedale dei Bastardi mentre a Ferrara, grazie all'appoggio di [Vittoria Colonna](#), nobildonna con la quale fu sempre in buoni rapporti, stabilì il monastero delle clarisse cappuccine. L'anno successivo, venuto a conoscenza dei conflitti interni che animavano i villaggi della Val di Amone, convinse i cittadini di Faenza a istituire una commissione incaricata di porre fine a quello stato di cose. Sempre nel 1538 una sua predica contro l'avarizia incoraggiò il consiglio cittadino di Lucca a prendere provvedimenti per arginare quel fenomeno di miseria generalizzata che colpiva larghi strati della popolazione. Nel 1539 a Venezia predicò in favore dell'ospedale degli Incurabili, incitando le donne del posto a riunirsi in compagnie che facessero opera di assistenza per i poveri.

Gli anni a partire dal 1534, oltre ad essere di forte impegno sociale, sono anni particolari anche nel percorso di crescita spirituale di Bernardino Ochino. La Chiesa, infatti, attraversa un momento di forte turbamento perché, rapidamente, iniziano a prendere piede le varie dottrine riformate che da tempo si stavano formando in seno al mondo cattolico, accendendo aspri dibattiti interni e insinuando dubbi di ogni natura anche all'interno di personalità in vista. Ochino, da persona d'ingegno acuto quale era, non poté rimanere estraneo al dibattito mosso dalle dottrine riformatrici: dapprima iniziò a studiarle sottoponendole al lume delle Sacre Scritture, poi – ma non senza esitazioni – finì per aderirvi.

Che fin da quegli anni Ochino fosse tormentato da gravi dubbi è un fatto certo; più si addentrava nelle questioni sollevate da Lutero, più veniva sopraffatto da incertezze che lo facevano cadere nella più cupa disperazione. Ma ebbe l'accortezza di essere cauto nel manifestare apertamente i dubbi che laceravano il suo animo: da uomo accorto quale dimostrò sempre di essere, Ochino sapeva bene che se avesse reso pubblici i suoi tormenti interiori sarebbe stato condannato a morte con l'accusa di eresia e la sua missione non sarebbe stata portata a termine. Continuò dunque la sua attività di predicatore, spostandosi con entusiasmo da una città all'altra dell'Italia, sempre accolto da una gran folla di fedeli ascoltatori. Bologna, Roma, Lucca, Napoli: preceduto dalla sua fama di ottimo predicatore, animato da un forte spirito di devozione, le città si contendevano aspramente quel fraticello capace di far piangere le pietre.

1534-1539

Durante uno dei suoi spostamenti, a Napoli, Ochino ebbe un incontro che avrebbe avuto un ruolo decisivo nel suo percorso spirituale, quello con Juan de Valdés, uomo nel quale trovò un fratello e un amico con cui poter parlare a cuore aperto delle questioni che attanagliavano i suoi pensieri. Valdés, pur essendosi formato sull'insegnamento di Erasmo da Rotterdam, col tempo si emancipò da lui, scartando temi cari ad Erasmo quale poteva essere il dibattito sul libero arbitrio e prediligendo, invece, temi e questioni che Erasmo

aveva lasciato in ombra, quale ad esempio la giustificazione per mezzo del sangue di Cristo.

Nella teologia cristiana la questione riguardante la giustificazione ha origini molto antiche e, nella storia del cristianesimo, ha subito interpretazioni diverse: in generale essa parte dal presupposto biblico che la creatura umana non sia, nella sua attuale condizione, sufficientemente in linea rispetto ai criteri di giustizia stabiliti e rivelati da Dio stesso, perché essa è originariamente e costituzionalmente caratterizzata dal peccato. Dunque, se l'uomo, così come si presenta, non è accettabile agli occhi di Dio, si pone il problema di come egli possa tornare a diventare giusto di fronte al Padre e di come possa essere riabilitato.

«Senza dubbio, il Valdés, non potendo e non volendo rimandare a Lutero, si contenta di citare Agostino nel sostenere che le opere buone sono il frutto e non la causa della giustificazione; ma ciò non toglie che il suo atteggiamento si faccia via via tanto più luteraneggiante» (B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, cit., p. 33): l'uomo, attraverso la conoscenza della Legge, deve riconoscersi peccatore miserabile e, nonostante ciò, sforzarsi di tendere alla perfezione. Un simile riconoscimento implica uno slancio di fede non indifferente che, se unito alla giusta dose di mortificazione, dovrebbe dar luogo ad una speranza infinita. Solo a partire da questo atteggiamento è possibile immettersi sulla strada impervia della salvezza.

Entrato in contatto con Valdés, si dice che fosse proprio lui a fornire spesso ad Ochino i temi da trattare nel corso delle sue predicazioni pubbliche: ovviamente «tema favorito della sua predicazione divenne quello, tanto caro al Valdés, della giustificazione per la fede. Senza dubbio, nel discorrerne, egli lasciava inespresse, per cautela, le conseguenze estreme di quella dottrina; ma poiché le faceva pur sottintendere a chi avesse orecchie e intelletto da ciò, i Teatini, introdotti qualche anno prima a Napoli per opera di Maria Long, lo accusarono senz'altro di eresia» (ivi, p. 43).

Nonostante le prime accuse di eresia non tardarono ad arrivare, ciò piuttosto che andare a minare alla sua immagine, contribuì a rafforzarla e a dare al frate maggiore visibilità perché al fascino delle sue parole, si aggiungeva ora il fascino del proibito e dell'illecito.

L'influenza che Valdés ebbe sia su Ochino che su diverse città italiane fu tale da rendere necessaria una breve parentesi sul valdesianesimo della seconda metà del '500.

Secondo i recenti studi condotti da Luca Addante in *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, tra i personaggi più in vista del movimento valdese bisogna ricordare, oltre a Valdés, anche Juan de Villafranca, Pietro Martire Vermigli, Giovanni Laureto, Giulio Basalù, Tizzano e lo stesso Bernardino Ochino. Un elenco dettagliato di nomi che gravitarono intorno al valdesianesimo è quello che Basalù fornì nel corso di una denuncia, denuncia nella quale divise gli adepti in due gruppi: un primo livello era quello costituito da coloro che accettavano solo la giustificazione per fede, un secondo livello da quelli che ne accettavano di volta in volta le più estreme conseguenze. «Di consequentia in consequentia»: era questo il metodo a cui i valdesi si rifacevano per convertire gli adepti. Si partiva da premesse generali capaci di generare forti dubbi e, attraverso una serie di domande pungenti e provocatorie, era lo stesso adepto a trarre da sé le sue conclusioni.

«Il metodo di Villafranca, al pari di quello di Valdés, era un metodo socratico, non rivolto ad imporre le proprie idee agli adepti ma a spingerli a ragionare individualmente, portandoli alle più estreme conseguenze attraverso lo stimolo maieutico» (L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 46). In questo percorso lento e impervio un ruolo importante fu svolto anche da Ochino e Vermigli: essi, infatti, seppur in maniera dissimulata, con le loro predicazioni riuscivano a raggiungere il grande pubblico e a raccogliere, così, nuovi adepti. «Per usare ancora la bella immagine di Valdés, Ochino e Vermigli stavano alle porte del "palazzo del vivere cristiano", preparando l'accoglienza a chi volesse addentrarsi con una scelta compiuta in assoluta libertà. Toccava poi ad altri, come Villafranca, il compito di accogliere i visitatori che si erano affacciati sulla soglia, conducendoli, ove volessero, fin nelle più segrete stanze» (ivi, pp. 42-43).

Malgrado la risonanza che in molti ambienti italiani esercitò il misticismo di stampo erasmiano-valdesiano, di fatto in Italia non si riuscì mai a generare una reale coscienza riformatrice. Contrariamente alle

aspettative, l'Italia irreligiosa e corrotta della Rinascenza si trasformò nell'Italia rigorosamente cattolica della Controriforma. Benedetto Nicolini, nel chiedersi «come mai l'opera di Juan de Valdés, dei Pietro Martire Vermigli, dei Marcantonio Flaminio, dei Bernardino Ochino e di altri loro amici e compagni di fede diè luogo a un fallimento così compiuto» (B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, cit., p. 36), propone due spiegazioni, a nostro avviso condivisibili: la prima è che l'ammirazione del pubblico nei confronti di personaggi quali Valdés e Ochino non avesse motivazioni religiose ma estetiche; nella predicazione di un Ochino, per esempio, piuttosto che il suo animo riformatore si ammiravano le sue doti dialettiche. La seconda motivazione è che nei riformatori italiani il vivace spirito mistico non era accompagnato da altrettanto eccellenti doti organizzative in grado di far convogliare i singoli adepti all'interno di veri e propri movimenti religiosi; più spesso capitava che i riformatori, forse anche a causa del forte potere che la Chiesa cattolica riusciva ad esercitare nella penisola italiana, si scoraggiassero e si convincessero che la loro missione poteva essere continuata più facilmente in altre città (come Ginevra e Basilea) nella convinzione, talvolta infondata, che in questi posti la predicazione avrebbe dato esiti migliori.

1540-1542

La predicazione di Ochino continuò per alcuni anni sempre godendo di largo successo. Nel 1540 fu ospite nuovamente a Napoli, poi a Palermo, a Siena, a Modena, a Bologna e così via: tale era la richiesta da parte delle diverse città di avere quel predicatore che in alcuni casi fu reso necessario l'intervento del Papa affinché risolvesse la disputa tra i conventi che se lo contendevano. Successe, tuttavia, che durante una delle sue prediche, Ochino si sbilanciò manifestando pubblicamente il suo disappunto circa l'arresto a causa di motivi religiosi dell'amico Giulio Terenziano. A questa pubblica dichiarazione di dissenso capitò che fosse presente anche il nunzio pontificio Fabio Mignanelli che, pertanto, lo fece sospendere dalla predicazione.

Non potendo più ricorrere alla parola parlata, Ochino continuò a far sentire la sua voce ricorrendo alla parola scritta. Per quanta cautela egli ponesse nelle sue predicazioni, infatti, i suoi avversari erano troppo avveduti perché non finissero, prima o dopo, con l'accorgersi che ci si trovava in clima di eresia. D'altra parte, mettendo le sue idee per iscritto, Ochino non solo perse presa sulla gente ma al tempo stesso rese più semplice il compito di chi ricercava le prove della sua presunta eterodossia religiosa.

Come era facile aspettarsi, l'incidente col nunzio Mignanelli richiamò l'attenzione di Roma sull'attività di predicatore e scrittore svolta da Ochino, in modo tutt'altro che positivo. E infatti, correva il 15 luglio del 1542, quando, trovandosi Ochino a Verona, ricevette una lettera dal cardinal Farnese nella quale, in nome del Papa, veniva pregato di recarsi nella città di Pietro per discutere di alcune questioni non meglio precisate. In un primo momento, anche dietro il parere dell'amico cattolico Giberti, l'idea che venne fuori dalla lettura della lettera fu che questa non dovesse destare preoccupazione: Ochino, in cuor suo, aveva dei forti sospetti circa la neutralità di quell'invito ma l'amico, con spirito fiducioso e sincero, lo rassicurò scrivendo lui stesso a Roma per ottenere una proroga. A distanza di poco tempo, non solo la proroga non venne concessa ma arrivò un'altra missiva papale, dai toni vagamente minacciosi, con la quale si sollecitava il frate a partire in fretta. Anche questa volta Giberti lo esortò alla partenza e a non aver timore: solo attraverso un confronto con la Santa sede si sarebbero potuti mettere a tacere gli avversari di Ochino.

Animato da buoni propositi, il 15 agosto del 1542 il frate si mise in viaggio ma man mano che procedeva il suo cammino le parole rassicuratrici dell'amico si affievolivano e perdevano progressivamente forza. Sebbene in preda a forti timori, Ochino proseguì il suo viaggio sostando prima a Bologna dall'amico morente Paolo Contarini e successivamente a Firenze dove incontrò l'amico Vermigli che, appresa la notizia, lo esortò ad abbandonare l'idea di recarsi a Roma perché al cospetto delle autorità inquisitoriali si sarebbe trovato a dover scegliere tra la morte e la negazione di Cristo. Inoltre, suggeriva Vermigli, se anche le intenzioni della curia non fossero state così drastiche, di sicuro, dato il clima di rigida censura, gli sarebbe stata negata la facoltà di continuare la sua attività di predicatore e scrittore e sarebbe stato ridotto al silenzio, privato comunque della possibilità di portare a termine la sua missione.

Questi argomenti valsero a far sparire le ultime remore che Ochino ancora conservava circa il prosieguo

del viaggio. Guidato e supportato dalle parole dell'amico Vermigli, incurante delle calunnie che ben presto avrebbero cominciato a girare sul suo conto, egli si diede allora alla fuga. La sua partenza, tuttavia, non costituì un episodio isolato, sappiamo infatti che «intorno al 1540 le condizioni dei riformati italiani si fecero più difficili in quasi tutti gli stati della penisola: perfino a Venezia, dove avevano goduto una relativa libertà, essi subirono gravi persecuzioni nel 1542, l'anno che vide in altre parti d'Italia le fughe clamorose dell'Ochino e del Vermigli» (D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Le lettere, 1970, p. 13).

Il 22 agosto, trovandosi ancora a Firenze, il frate scrisse una drammatica lettera a [Vittoria Colonna](#) in cui ufficializzava la sua decisione di intraprendere la strada dell'esilio*. Nell'organizzare la sua fuga è probabile abbia avuto il supporto di alcuni esponenti spirituali, che avevano interesse che Ochino non venisse processato, timorosi di un loro eventuale coinvolgimento giudiziario qualora il processo avesse avuto un esito negativo. Si suppone, poi, sia stato ospite a casa della duchessa Caterina Cybo e che si sia diretto verso Mantova, ove incontrò in abiti secolari il cardinale Ercole Gonzaga e Ascanio Colonna che gli avrebbe fornito un cavallo e un servitore per agevolare il suo viaggio.

«La Svizzera si offriva come la terra più vicina e ospitale: la molteplicità delle confessioni e delle frontiere religiose vi lasciava sperare una maggiore libertà; la lingua parlata nei Grigioni rendeva possibile ai ministri italiani continuarvi la loro predicazione, mentre le accademie e in genere la fiorente vita culturale offrivano occupazione a molti intellettuali» (D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, cit., p. 13).

Durante il periodo di esilio Ochino intrattenne una corposa corrispondenza epistolare scrivendo una serie di lettere dal fine apologetico e propagandistico alla Balìa di Siena, al benedettino Marco Croppelli, ai cardinali Farnese e Carafa, al papa Paolo III, a Girolamo Amadei da Lucca, al Senato veneziano, al suo concittadino Claudio Tolomei: di quelle pervenuteci, «salvo pochissime, le sue eran tutte lettere di grande impegno e, talvolta, veri trattatelli sulla giustificazione per la fede e sulla fuga in persecuzione. Respingeva in esse accuse infamanti, rigettava proposte allettanti di una nuova sistemazione in patria, incitava città, uomini in carica, amici e persino contraddittori ad accogliere e diffondere le sue credenze» (B. NICOLINI, *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, cit., p. 38).

Inoltre, negli anni successivi, fu protagonista di un'aspra polemica con i domenicani Girolamo Papino e Ambrogio Catarino Politi, col canonico regolare Raffaele da Como, col cistercense Basilio Lapi e con il laico Girolamo Muzio. In quel periodo, poi, altrettanto viva fu la sua attività editoriale: trascorrendo la maggior parte della giornata nella sua umile stanza, Ochino scriveva pagine su pagine che i tipografi ginevrini stampavano in piccoli volumi destinati a circolare soprattutto in Italia. Nell'ottobre del 1542 uscirono un libello antipapale dal titolo provocatorio *Imagine de Antechristo*, che avrebbe circolato in tutta l'Europa, e la prima raccolta di 20 Prediche, entrambi pubblicati a Ginevra presso la tipografia di Gérard: si tratta di opere nelle quali una base di chiara impronta calvinista conviveva con aspetti relativi alla spiritualità valdesiana fondendosi con influenze millenaristiche di derivazione gioachimita.

Seguirono varie edizioni dei *Sermones*, *l'Expositione sopra la epistola di san Paulo alli Romani* pubblicati nel 1545 sempre a Ginevra. Tutte le opere, tuttavia, vennero inserite, a partire dal 1549, nell'Indice dei libri proibiti curato da Giovanni Della Casa per conto della Repubblica di Venezia e la condanna fu ribadita negli Indici romani promulgati a partire dal 1558.

1542-1545

Giunto a Ginevra, Calvino ebbe subito modo di conoscere Ochino: inizialmente accolto con sospetto e diffidenza, l'esule italiano fu ben presto accettato di buon grado dal riformatore ginevrino che seppe scorgere in lui quell'acume d'ingegno e quel fervore mistico di cui tanto aveva sentito parlare. L'atmosfera liberale e tollerante che regnava nella città di Ginevra incoraggiò Ochino a parlare nel corso dei suoi sermoni del "Cristo nudo" e non più del "Cristo mascherato" come, invece, avveniva in Italia dove, per non incorrere in problemi con la Chiesa, doveva sottoporsi all'autocensura. Acclamato anche lì da grandi folle di avidi ascoltatori, egli

non perdeva occasione per esaltare la città che lo ospitava, contrapponendola alla città di Roma identificata come il regno dell'Anticristo. Aveva infatti ottenuto dal Consiglio della città la licenza di predicare ogni qual volta ne avesse sentito l'esigenza, licenza che la città di Ginevra concedeva non senza riserve (soprattutto agli esuli italiani verso i quali non sempre si aveva un atteggiamento di benevolenza).

Gli eventi successivi di cui siamo a conoscenza non furono molti: nel gennaio del 1543 fece la sua professione di fede; nel mese di febbraio gli fu concesso un alloggio più consono alle sue necessità e, poco tempo dopo, Ochino sposò una donna di Lucca dalla quale ebbe quattro figli (tre dei quali sarebbero morti a causa della peste durante l'ennesima fuga), sancendo così, in maniera definitiva, il suo distacco dalla Chiesa di Roma. Ad eccezione della sua intensa attività letteraria negli anni che vanno dal 1542 al 1545, allo stato attuale delle ricerche del soggiorno ginevrino di Bernardino Ochino non si hanno altre informazioni. Unico dato certo è che nell'aprile del '45, Ochino lasciava improvvisamente Ginevra.

Sui motivi che lo spinsero a rimettersi in viaggio sono state avanzate ipotesi diverse: secondo alcuni ci sarebbero stati degli screzi con Calvino (ma questa tesi si rende difficile da sostenere visto che i due non mancarono di scambiarsi elogi reciproci nelle opere che scrissero negli anni a venire), secondo altri Ochino lasciò Ginevra per ottenere maggior fama e ricchezza: anche questa ipotesi, tuttavia, può essere scartata perché, diretto a Basilea, Ochino non poteva prevedere che avrebbe ricevuto della laute ricompense solo a distanza di anni, una volta giunto nella città di Augusta.

Una terza ipotesi sulla repentina partenza di Ochino è stata avanzata, poi, da Benedetto Nicolini il quale ritiene che i motivi che indussero Ochino a lasciare Ginevra fossero di ben altra natura. Per seguire l'autore nel suo ragionamento è opportuno fare un passo indietro e operare una sintetica ricostruzione della vicenda storico-spirituale di Ochino per metterne in evidenza i punti cruciali. Sappiamo che il frate ebbe sempre l'ambizione di creare una roccaforte che fosse centro di propaganda delle sue idee religiose e fosse modello per tutti quei cristiani che volevano immettersi sulla via della salvezza: tentò di fare ciò entrando nell'Ordine dei Minori Osservanti prima e in quello dei Cappuccini dopo ma senza mai riuscire ad ottenere i risultati sperati. Persino la vicenda del poverello d'Assisi, che pur gli era sembrato un modello esemplare di vita religiosa, ad un certo punto fece sopraggiungere in lui dei dubbi che lo portarono a sostenere che egli fosse sì un uomo buono che aveva consacrato la sua vita alla pietà, rifuggendo dalla mondanità, dallo sfarzo e dal lusso, ma che tuttavia non possedeva quella santità che pur gli si attribuiva; insomma «la favola delle stigmate non lo commoveva» (ivi, p. 42). Pur non essendo convinto che indossare il saio fosse la via per accedere al Paradiso, si convinse che fosse più opportuno continuare ad indossarlo per poter portare avanti la sua missione: togliere il saio avrebbe mandato un messaggio negativo all'esterno e non gli avrebbe concesso di portare a termine indisturbato ciò in cui credeva. Riuscì così a guadagnare folle di proseliti attraverso la forza e il carisma delle sue parole anche se, come si è detto, i suoi sogni vennero stroncati dalla missiva papale con la quale veniva chiamato a Roma. Intimorito per la sua sorte, decise allora di spostarsi a Ginevra nella speranza di trovare un posto più liberale di quello che lasciava in Italia e vi trovò un ambiente persino migliore di quello in cui aveva sperato: «a Ginevra trovava non una comunità, ma una intera città organizzata secondo i suoi ideali» (ibidem). Tanta fu l'ammirazione verso questa città che Ochino la definì un ritratto della vita eterna.

Nonostante incarnasse tutti gli ideali in cui credeva e che ambiva a realizzare, l'esule italiano non arrivò mai ad amarla: Ginevra rappresentava la creatura di Calvino, era lui che l'aveva realizzata, era il frutto del *suo* lavoro e della *sua* predicazione, non ci sarebbe mai stato un reale senso di appartenenza a quella terra.

Le attenzioni di Ochino rimasero sempre rivolte all'Italia, alla sua di terra. La scelta di andar via dal suo paese fu una scelta forzata, dovuta alle circostanze sfavorevoli: non potendo combattere la sua battaglia in loco, decise di farlo dall'esterno utilizzando come arma la parola scritta; si servì dunque della propaganda letteraria per far arrivare il suo messaggio nella penisola. Per raggiungere questo scopo Ginevra rappresentava la sede perfetta; qui la libertà di pensiero, il clima di tolleranza, la facilità di pubblicazione, rendevano possibili e semplici gli scambi con l'Italia. Col passare del tempo, tuttavia, Ochino si accorse che la sua battaglia a colpi d'inchiostro stava andando affievolendosi, «la stessa polemica con gli avversari aveva perduto di mordente. Finché quella guerra di inchiostro era stata viva, si era sentito legato a Ginevra, ma, ora, che essa s'era

attenuata, egli si sentiva sul Lemano un estraneo» (ivi, p. 46). A quel punto, pur avendo appreso molto da Calvino, cominciò a volgere lo sguardo verso altre terre, con un pensiero rivolto sempre ai suoi concittadini ma, stavolta, a quei tanti concittadini che, come lui, erano esuli per l'Europa. A parere di Nicolini, mutato il fine, Ginevra, che pure aveva rappresentato un utile mezzo, non serviva più: da qui il motivo per cui nell'aprile del 1545 Ochino la abbandonava per stabilirsi prima a Basilea e poi ad Augusta.

1545-1555

Mentre poche sono le informazioni riguardanti il periodo a Basilea, ad Augusta sappiamo che gli fu affidato l'incarico di ministro della comunità italiana per il quale ricevette una lauta ricompensa. Nel 1546 pubblicò, senza insegna editoriale, *l'Espositione sopra la epistola di san Paolo alli Galati* e la *Risposta alle false calumnie et impie biastemie di frate Ambrosio Catharino*.

Nel caotico scenario degli scontri tra i principi luterani riunitisi nella Lega di Smalcalda e il cattolico Carlo V, Ochino si vide costretto nuovamente alla fuga. In un primo momento provò a riparare a Strasburgo dove incontrò nuovamente Vermigli, vecchio compagno di sventura, ma anche in questo caso le circostanze non furono ad essi favorevoli: rifiutandosi di riconoscere l'interim che l'imperatore aveva proclamato, che concedeva il ritorno dei protestanti ad una forma religiosa intermedia, con l'ammissione del matrimonio degli ecclesiastici, in attesa di nuove disposizioni da parte del [concilio di Trento](#), i due predicatori dovettero abbandonare la città. Se, infatti, parte dei protestanti si adeguò all'interim, molti altri tra cui alcuni teologi come Andreas Musculus, si opposero apertamente e furono costretti a lasciare la città. Le parole di Lutero avevano ormai raggiunto un'espansione tale che la sola forza fisica o l'intervento militare non sarebbero più stati in grado di contrastare.

Nel frattempo l'arcivescovo di Canterbury Thomas Cranmer, che da lì a poco sarebbe stato arso vivo con l'accusa di eresia per essere poi proclamato Santo dalla neonata Chiesa anglicana, invitò Ochino e Vermigli a trasferirsi in Inghilterra. Qui l'ex cappuccino riprese a predicare e anche la sua situazione economica ne trasse dei vantaggi: ricevette infatti un beneficio ecclesiastico, la prebenda, che gli consentiva di avere un corposo stipendio versatogli direttamente dal re.

Anche grazie a questa stabile situazione economica, nel 1549 in Inghilterra poté pubblicare presso l'editore Lynne un'opera dal titolo *A Tragoedie or dialogue of the uniuiste usurped primacie of the Bishop of Rome* stabilendo dei rapporti ancora più saldi con la corte.

Ma la situazione di stabilità era destinata a non aver seguito; siamo nel 1533 quando, per sfuggire alle persecuzioni della cattolica Mary Tudor, Ochino è costretto di nuovo a scappare e a rientrare in Svizzera. Giunse a Ginevra nel mese di ottobre nei giorni in cui veniva condannato a morte sul rogo l'umanista, medico e teologo Michele Serveto le cui posizioni sul concetto di Trinità erano state considerate eretiche proprio dalla figura inizialmente tollerante di Calvino.

«Il supplizio di Michele Serveto venne a suscitare nell'ambiente degli esuli un vivo moto di protesta contro l'autorità esercitata da Calvino. [...] Si discuteva se è lecito punire con la morte gli eretici: anzi si faceva strada la tesi che non possono colpirsi con pene di nessun genere gli assertori di dottrine giudicate erranee perché la fede è libera e personale» (D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, cit., p. 14). Quest'episodio finì per creare un attrito sempre più forte tra Calvino e gli esuli italiani che non fecero mancare di far sentire la loro voce di protesta, protesta alla quale si unì lo stesso Ochino e per la quale fu costretto a lasciare nuovamente la città. Quest'episodio è emblematico: inizia, infatti, in questi anni a delinearsi una situazione ambigua per gli eretici religiosi perché il loro individualismo e la particolarità delle loro posizioni finisce con il renderli ostili non solo alla Chiesa cattolica ma anche a quei gruppi di riformati che tanto avevano lottato per avere quella tolleranza e quella libertà religiosa che, una volta costituitisi come chiese, non erano più disposti a concedere a chi non fosse perfettamente in linea con il loro credo. Consolidatesi in forma istituzionalizzata, la tendenza delle chiese riformatrici fu quella di scadere nello stesso errore che avevano recriminato alla Chiesa cattolica. Succede allora «in questa duplice opposizione contro

l'ortodossia cattolica e riformata, [che gli eretici] acquistano una salda coscienza della propria affinità, dando vita a gruppi chiaramente individuati, i cui membri, anche in nome della comune origine nazionale e della condizione umana di stranieri mal tollerati, costituiscono una rete estesa in molte parti d'Europa; i più influenti, inseriti nella società locale grazie ai loro beni e alla loro attività, forniscono aiuto ai meno fortunati» (ivi, pp. 5-6).

Fu proprio questa la situazione nella quale si venne a trovare Ochino che, costretto a far ritorno a Basilea (dove nel 1554 diede alle stampe gli *Apologi*, una raccolta di un centinaio di aneddoti satirici contro il papato, i cardinali, il clero e i frati che sarebbe stata ampliata nell'edizione successiva) nel giugno del 1555 venne raggiunto da una delegazione guidata dal senese Lelio Sozzini che gli propose di trasferirsi a Zurigo e diventare il pastore della comunità di rifugiati italiani di Locarno.

Sozzini, al pari di Ochino, in un primo momento era stato accolto di buon grado nella Ginevra di [Calvino](#), successivamente, però, gli equilibri tra i due avevano iniziato a vacillare: quando il teologo senese mise in luce le sue posizioni sulla resurrezione della carne, sulla predestinazione, sulle ragioni della salvezza e sui sacramenti, il loro rapporto aveva cominciato a incrinarsi. A sancire la fine della reciproca fiducia tra Sozzini e Calvino era stata la tragica fine di [Michele Serveto](#) che aveva costituito un nuovo spunto di riflessione per il teologo di Siena attirando la sua attenzione sul tema della [Trinità](#) che, da quel momento, divenne costante oggetto d'indagine.

Fu proprio a partire da Lelio e Fausto Sozzini che si può parlare di socinianesimo: i due infatti diedero vita ad una vera e propria dottrina teologico-morale i cui elementi centrali saranno il razionalismo religioso, ovvero l'idea in base alla quale nella Sacra Scrittura non ci può essere nulla che vada contro la ragione, il rifiuto di tutti quei dogmi tradizionali considerati infondati e irrazionali quando non basati sulla Scrittura e il principio della tolleranza religiosa.

Questi temi sono fondati sulla concezione della religione cristiana come via puramente etica per raggiungere la salvezza, rivelataci con i suoi precetti dall'uomo divino, ma comunque uomo, Gesù Cristo. Insistere sulla natura umana di Gesù significa per gli antitrinitari avvicinarlo al cuore dei fedeli, che non vedranno nel suo sacrificio un riscatto avvenuto senza la loro partecipazione, ma dal suo gesto prenderanno ispirazione ed esempio per un sentito e reale rinnovamento della vita religiosa. «Negli antitrinitari, dunque, la critica alla concezione tradizionale dei sacramenti e della persona di Cristo ha valore soprattutto in quanto elimina gli ostacoli che impediscono il rinnovamento della vita religiosa» (ivi, p. 7).

Sostenere che Gesù fece quel percorso in quanto figlio di Dio, dotato di una natura divina, significa allontanarlo dalla gente comune, porlo su un piedistallo che, essendo irraggiungibile, diventa motivo di inattività. Negare, invece, quell'aspetto divino, al contrario, lungi dallo sminuire la sua grandezza, significa accorciare le distanze tra la sua vita e la vita degli uomini normali, significa prendere coscienza del fatto che lo scarto tra le persone comuni e Gesù non è insuperabile, che imitarlo è realmente ed effettivamente possibile.

Le conseguenze che provocano i movimenti ereticali che abbracciano questa posizione hanno dei risvolti anche a livello etico-sociale perché insistono sulla fattibilità dell'imitazione del modello di vita di Gesù e sull'importanza delle opere.

1555-1564

Per tornare ad Ochino dopo questa lunga parentesi, a Zurigo egli rimase dal 1555 al 1563 vivendo una rinnovata stagione produttiva, probabilmente anche grazie al dialogo con le stimolanti personalità di Francesco Betti, [Pietro Martire Vermigli](#), [Lelio Sozzini](#), [Francesco Lismanini](#) e [Isabella Bresegna](#).

Nel 1556 pubblicò presso l'editore Gessner il *Dialogo del Purgatorio* e la *Syncerae et verae doctrinae de Coena Domini expositio*, in cui difese la tesi zwingliana in materia di eucaristia in contrasto con la dottrina luterana. Nel 1561 uscì la *Disputa intorno alla presenza del Corpo di Giesù Christo nel Sacramento della Cena* in cui sosteneva una teoria che metteva in risalto sempre più l'aspetto soggettivo della vita religiosa e

l'importanza di un diretto rapporto dell'uomo con la grazia divina, teoria che, chiaramente, agli occhi dei riformati ortodossi si traduceva nella svalutazione, oltre che del rito sacramentale, anche dell'importanza di Cristo nel processo di salvezza. A questo periodo risalgono poi le *Prediche nomate Labirinti del libero o ver servo arbitrio* (dedicate alla regina [Elisabetta I d'Inghilterra](#) e vertenti sul problema del [libero arbitrio](#), in cui si opponeva alla dottrina calvinista della predestinazione) e il *Catechismo o vero Institutione Christiana*. Furono proprio queste opere, nelle quali emergeva in maniera sempre meno celata la posizione agnostica e tollerante di Ochino che ormai protendeva verso una forma di scetticismo religioso, ad essere considerate poco ortodosse dalle autorità di Zurigo che, appena ne ebbero l'occasione, decretarono l'espulsione dell'esule italiano dalla città.

L'occasione non tardò ad arrivare, anzi fu Ochino stesso a servirla ai suoi detrattori dando alla stampa, nel 1563, i *Dialogi XXX* senza aver precedentemente ottenuto l'autorizzazione da parte del Consiglio dei deputati di Zurigo. Ciò provocò l'immediato allontanamento di Ochino dalla città con l'accusa di sostenere posizioni poco conformi all'ortodossia religiosa in materia trinitaria e matrimoniale. E in realtà, nei *Dialogi XXX*, probabilmente anche per la sintonia stabilitasi fin dall'inizio con Lelio Sozzini a proposito di importanti questioni teologiche, Ochino approderà, seppur timidamente e implicitamente, ad una forma di antitrinitarismo sociniano dando rilievo sempre maggiore alla Seconda Persona della Trinità a scapito dello Spirito Santo.

Comprensibile risulterà il suo graduale rifiuto della Trinità se si tiene presente anche che «la sua costante aspirazione a essere predicatore popolare doveva pur farlo tendere verso una teologia, la quale, appunto perché non fondata più sul dogma della Trinità, riusciva più accessibile alle masse» (B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, cit., p. 11).

Il nucleo centrale dell'opera, tuttavia, era rappresentato dalla difesa della libertà di pensiero in campo religioso, libertà che si traduceva nell'assoluta inammissibilità della condanna a morte per chiunque professasse idee sbagliate, anche qualora queste idee avessero riguardato i fondamenti della fede. A ciò si aggiungeva la riaffermazione del principio spiritualista, di chiara impronta valdesiana, del primato dell'ispirazione interiore sulle forme e le leggi della religione esteriore e faceva risaltare il rapporto soggettivo tra l'uomo e Dio a scapito di quello mediato dalla chiesa. Passando da una tendenza riformatrice all'altra e acquisendo, di volta in volta, elementi nuovi dalle varie religioni riformate e non, Ochino veniva formando una dottrina tutta sua, dottrina alla quale attingerà anche Leibniz e che rischiava la deriva del razionalismo.

Infatti ciò che Ochino non comprese e che invece «intravide il Calvino, ostilissimo contro l'antitrinitarismo sociniano, [è] cioè che questa nuova dottrina conduceva diritto alla distruzione del cristianesimo, anzi della religiosità: quel Calvino, di cui giustamente s'è fatto testé, col suo trinitarismo, un precursore dell'idealismo o triadismo hegeliano, a differenza dei Socino, i quali, come è noto, precorsero il razionalismo» (ibidem). I dettami del socinanesimo infatti erano un'applicazione dello spirito critico ai fatti religiosi, una svalutazione della dimensione dogmatica a sostegno di un ideale di cristianesimo razionale, pacifista e umanitario basato sull'etica.

In seguito alla morte della moglie nel 1562, Ochino cercò invano rifugio a Basilea, invano perché a distanza di solo un anno infatti veniva espulso anche da lì.

Nella primavera successiva si trasferì con i figli ancora bambini a Cracovia: l'ambiente qui era favorevole agli esuli italiani da oltre un decennio; già nel 1551 la regina Bona che fino ad allora poco si era occupata di affari religiosi, aveva mostrato una certa curiosità verso la Riforma e si era apprestata a leggere le opere di Bernardino Ochino lasciando intravedere la possibilità di creare un regno in cui pensatori un po' *sui generis* potessero trovare rifugio. Le notizie sulla libertà polacca circolavano, dunque, nell'ambiente degli eretici che ritrovavano in Polonia una terra felice, dove poter vivere, pensare e scrivere indisturbati, «quanti erano scacciati per le loro nuove opinioni eretiche non solo dall'Italia, ma anche dalla Germania e dalla stessa Ginevra, trovavano un ultimo rifugio in quel regno» (D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, cit., p. 20).

È chiaro che quella sempre crescente concentrazione di idee non ortodosse in terra polacca avrebbero finito ben presto per destare preoccupazioni nell'ambiente cattolico. Non a caso, su pressione del nunzio Giovanni Francesco Commendone, il re Sigismondo Augusto emanò l'editto di Parczòw che espelleva tutti gli stranieri non cattolici da Cracovia ma mirava, più nello specifico, agli esuli italiani, fra i quali lo stesso Ochino che fu, per questo, costretto a spostarsi prima a Pinczòw, non lontano dalla capitale e poi sui Carpazi. Trovandosi ormai in età avanzata ed estenuato da quasi trent'anni di vagabondaggio, Ochino «ardiva paragonare le proprie sofferenze a quelle degli apostoli; è vero che non gli era concesso far miracoli, aveva detto, ma era pur un miracolo che sopportasse tanta pena per la sua fede» (ivi, p. 26).

1565

Le sue peregrinazioni erano tuttavia destinate a finire: nel febbraio del 1565, nel sollievo generale delle istituzioni cattoliche e del nunzio Commendone, Ochino si sarebbe spento nei pressi di Austerlitz.

Note

*: Notizie più dettagliate sulla lettera a Vittoria Colonna, ci vengono fornite da Benedetto Nicolini in *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*: «La lettera, diretta a Vittoria Colonna, suscitò vivo interesse in tutta Italia. Diffusa manoscritta in un testo che l'esule affermava adulterato ed il Muzio genuino, fu pubblicata primamente da esso Muzio ne *Le mentite ochiniane* (Venezia, 1551, ff. 8-9). Venne riedita poi, su una copia manoscritta della Biblioteca comunale di Siena, recante varianti ed un piccolo brano in più, dal Cantù (*Gli eretici d'Italia*, II, Torino, 1865, pp. 45-46, e *Illustri italiani*, II, Milano, 1873, pp. 271-272) e, più correttamente, dal Benrath (*Bernardino Ochino von Siena, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, I ed., Leipzig, 1875, pp. 347-348). Infine essa rivide la luce sul testo nunziano a cura degli editori del *Carteggio di Vittoria Colonna* (Torino, 1892, pp. 247-249). Di essa trovo in due spezzoni di un codice miscelaneo, che serbo nella mia biblioteca, due altre copie, esemplate, ma con varianti ed errori, su quella della Comunale di Siena» (B. NICOLINI, *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna, Tamari, 1963, p. 87).

BIBLIOGRAFIA

- L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- A. BANGRAZI, F. PETTI, *Il medico, l'arte, la scienza, la virtù. Materiali per una ricerca bibliografica e iconografica su Paracelso nella Biblioteca Casanatense*, Roma, Edizioni Paracelso, 1993.
- J.M. DE BUJANDA, *Index des livres interdits*, 10 voll., Genève, Droz, 1984-1996.
- D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Le lettere, 1970.
- E. COMBA, *Storia dei Valdesi*, Torino, Torre Pellice-Libreria Claudiana, 1930.
- L. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni, medico e filosofo*, Cosenza, Pellegrini editore, 1973.
- G. DE RUGGIERO, *STORIA DELLA FILOSOFIA, PARTE III, Rinascimento Riforma e Controriforma*, vol. II, Bari, Laterza, 1930.
- G. FRAGNITO (ED.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- M. GOTOR, *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al Cardinale Carafa (1543-1628)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999.
- M. GOTOR, *Santi stravaganti: agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Roma, Aracne, 2012.
- M. GOTOR, *Ochino Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 79, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013.
- L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000.

P.-N. MAYAUD, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Rome, Université Pontificale Grégorienne, 1997.

P.-N. MAYAUD, *Le Conflit entre l'astronomie nouvelle et l'Écriture Sainte aux XVI e et XVII e siècles*, 6 voll., Paris, Honoré Champion, 2005.

B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1935.

B. NICOLINI, *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna, Tamari editori, 1963.

A. PASTORE, E. PERUZZI (eds.), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze della natura*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003.

E. REBELLATO, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2008.

A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Leo Olschki, 2008.

ca. 1550

Giulia Orsini jr. nacque da Maria Felicia Sanseverino e da Antonio Orsini VI duca di Gravina. Felicia Sanseverino era la figlia di [Pietro Antonio Sanseverino](#) IV principe di Bisignano, VI duca di San Marco, IX conte di Tricarico, X conte di Altomonte e duca di Corigliano († 1559), e di Giulia Orsini, seconda moglie del principe, del ramo dei Bracciano. Come si evince dalle fonti storico-biografiche, Pietro Antonio IV sposò l'8 giugno 1511 in prime nozze a Napoli Giovanna Requenses (figlia di Galcerando Conte di Trivento e di Beatriz Manrique de Lara). In seguito, tra verso fine degli anni 1520, sposò in seconde nozze Giulia Orsini; infine, in terze nozze, nel 1539, si unì ad Erina (Irina) Castriota Scanderbeg (*Kastrioti Skënderbeu*), figlia unica di Giovanni (†1516) conte di [Soletto](#), duca di San Pietro in Galatina, signore di [Monte Sant'Angelo](#) e di [San Giovanni Rotondo](#), e di Irene Branković.

Giulia Orsini frequentò da giovane un *milieu* diverso da quello in cui vissero Pietro Antonio Sanseverino e Nicolò Bernardino e Vittoria Sanseverino, nati dalle terze nozze del IV principe di Bisignano con Erina Castriota Scanderbeg. La genealogia sanseveriniana fornisce qualche spunto circa la presunta data di nascita di Giulia Orsini jr., allorché Donna Felicia, madre di Giulia, nata verosimilmente nella prima metà degli anni Trenta del XVI secolo, prende in sposa nel 1546 il VI duca di Gravina. Questa data collima con quanto scritto di recente da Elisa Novi Chavarria. La studiosa afferma inoltre che il matrimonio tra il duca di Gravina e Donna Felicia «costituì una tappa importante ai fini della ricompattazione di un più vasto stato feudale dislocato tra Puglia, Basilicata e Calabria settentrionale, dopo le privazioni che entrambe le famiglie avevano dovuto subire dalla Corona spagnola per il loro schieramento nel partito francese durante le guerre d'Italia» (E. NOVI CHAVARRIA, *Orsini, Giulia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 79, 2013).

Di recente, Marcello Simonetta ha collegato alcuni membri della famiglia Orsini alla figura di Bernardino Telesio, al seguito del rinvenimento di due lettere inedite risalenti al 1534-1535, inviate rispettivamente a Girolamo e a Francesco Orsini. Lo studioso afferma che tali lettere «mostrano la stretta dipendenza di Telesio dagli Orsini, imparentati con il principe di Bisignano in Calabria» (M. SIMONETTA, *Due lettere inedite del giovane Bernardino Telesio*, «Bruniana & Campanelliana», 21, 2015, 2, pp. 429-534, qui p. 432).

1568

Giulia Orsini sposa Giambattista Spinelli II marchese di Fuscaldo († 1603), patrizio napoletano. Giulia e Giambattista si insediano a Napoli, trasferendosi nei feudi calabresi soprattutto durante la stagione estiva. Dal matrimonio non nacquero figli e, quando il marchese Spinelli morì, Giulia Orsini, divenuta nel frattempo duchessa di Gravina, si trovò ad essere una delle più ricche ereditiere del Regno di Napoli.

Dalle ricerche compiute non si evince uno specifico ruolo culturale di Giulia Orsini. E tuttavia ella rappresenta una delle figure chiave per la ricostruzione storica delle vicende sociali e politiche della Calabria di fine Cinquecento. La parabola biografica di Giulia Orsini rinvia ad un contesto geopolitico significativo per la comprensione di un momento cruciale della storia delle istituzioni calabresi a cavallo del XVI e del XVII secolo.

13 marzo 1603

Morte di Giambattista Spinelli, marchese di Fuscaldo.

1 settembre 1604

Giulia Orsini sposa in seconde nozze l'allora ventiquattrenne Tiberio Carafa, terzogenito del marchese d'Anzi. Anche dal secondo matrimonio Giulia non ebbe figli. In compenso, nel corso degli anni ella andò costituendo un patrimonio feudale di immenso valore. Come opportunamente scrive Novi Chavarría: «Giulia [...] in quel momento poteva ambire anche all'ancor più ricco e prestigioso patrimonio della famiglia materna, in quanto parente prossima dell'ultimo principe di Bisignano, Nicolò Bernardino Sanseverino, fratello di sua madre (detto «il prodigo» a causa dello stile di vita dispendioso e dei suoi noti eccessi), il quale dalla moglie Isabella della Rovere aveva avuto un unico figlio, morto in giovanissima età. Morto Sanseverino nell'ottobre 1605, Orsini, probabilmente spinta anche dalle ambizioni del marito, intentò causa presso i tribunali del Regno per conseguirne l'eredità contro i diritti avanzati dagli altri eredi, il duca di Gravina Lelio Orsini, nipote suo e figlio di un'altra sorella del principe defunto, e il conte della Saponara, Luigi Sanseverino, discendente in nono grado del principe. Entrambi si appellarono al fedecommesso con cui i Sanseverino sin dal XV secolo, e quindi assai precocemente, avevano vincolato la successione ereditaria alla sola discendenza maschile. In quella causa, rimasta famosa, si cimentò la migliore giurisprudenza napoletana dell'epoca. I reggenti Scipione Rovito e Giovanni de Ponte assunsero la difesa di Luigi Sanseverino, mandando alle stampe gran parte delle loro argomentazioni che si rifacevano all'antico diritto feudale e alle prerogative del Regno e per le quali essi sarebbero stati in seguito accusati anche di favoreggiamento dei Sanseverino di Bisignano e di corruzione ai danni della Corona; il duca di Gravina fu difeso dal reggente Galeota, mentre le parti di Giulia Orsini furono prese dall'avvocato Giovanni Battista Migliore. Le macchinazioni di Carafa e, soprattutto, l'interesse della Corona a dissolvere uno dei maggiori e più antichi patrimoni feudali del Regno, oltretutto appartenuto a una casata notoriamente da sempre ostile alla politica degli Asburgo, fecero sì che, il 23 luglio 1608, i tribunali del Collaterale e della Sommaria in seduta congiunta si esprimessero a favore di Orsini, conferendole il titolo di principessa di Bisignano ma lasciando il patrimonio sotto l'amministrazione controllata dei curatori nominati dal Consiglio d'Italia» (E. NOVI CHAVARRÍA, *Orsini, Giulia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 79, 2013).

14 giugno 1609

Agli inizi del giugno 1609 Giulia Orsini, costretta a letto in gravi condizioni di salute nella dimora avita del feudo di Corigliano, si risolse a fare testamento a favore del re Filippo III di Spagna, cui lasciava l'intero stato feudale di Bisignano. Presumibilmente avvelenata su mandato dello stesso Carafa, ella morì, dopo una dolorosa agonia, il 14 giugno dello stesso mese. Le sue spoglie mortali furono sepolte sotto l'altare maggiore della chiesa di S. Maria della Sanità a Napoli.

Gli ultimi anni di vita di Giulia Orsini segnano un momento molto importante per la storia feudale calabrese. In primo luogo, con la cessione del principato a Filippo III, il feudo della vicina Tarsia, fino a quel momento annesso al principato di Bisignano, passò sotto il governo del ramo napoletano di casa Spinelli. Dalle fonti storiche si apprende che Don Giuseppe Vespasiano Spinelli II marchese di Cirò e barone di Calopezzati († 1618), figlio di Ferrante Spinelli I marchese di Cirò († 1589) e nipote di Virginia Caracciolo († 1613, già sposa di Giovanni Vincenzo Spinelli, 1534-1576, patrizio napoletano, I barone di Cirò e Calopezzati)*, dopo aver acquistato nel 1606 il feudo di Tarsia con i casali di Terranova e di Spezzano da Pietrantonio Abenante per la somma di 12.500 ducati, fu eletto il 1° agosto 1612 I principe di Tarsia, con privilegio concesso da re Filippo III di Spagna. In seguito alla morte di Giuseppe Vespasiano, il principato passò nelle mani del figlio Giovanni Vincenzo (†1623), già marchese di Cirò, nato dalle nozze con Ippolita di Capua, pronipote di Virginia Caracciolo.

Come recitano le fonti storiche, il testamento di Orsini fu impugnato dagli altri eredi dell'ultimo principe di Bisignano, che già le avevano conteso quella successione. Tiberio Carafa, nel frattempo, aveva acquisito non pochi meriti politici e militari nei confronti della Corona spagnola, riuscì ad ottenere da Filippo IV una transazione della vertenza giudiziaria, concludendo l'istruttoria con la concessione del titolo di principe di Belvedere, feudo che aveva fatto parte dello stato di Bisignano. Come nel caso di [Pietro Antonio Sanseverino](#) († 1559) non molto tempo dopo gli fu conferito l'alto privilegio del Toson d'Oro. Avrebbe poi sposato un'altra

ricca ereditiera napoletana, anch'ella vedova, la principessa Maria Ruffo, che gli portò in dote il principato di Scilla.

Al duca di Gravina fu concessa la città di San Marco col titolo di duca, mentre a Luigi Sanseverino fu assegnato il principato di Bisignano con il titolo di Grande di Spagna, seppure con un patrimonio notevolmente ridotto. Il lungo processo e la sua soluzione cambiarono profondamente la carta feudale e geopolitica del territorio calabrese.

Note

*: Non si conosce la data di nascita di Giuseppe Vespasiano, ma si può stabilire almeno un *terminus a quo*, essendo il terzogenito, fratello di Isabella (primogenita, nata nel 1573) e di Virginia (1574). Virginia Caracciolo era figlia di Marcello signore di Orta, patrizio Napoletano, e di Maria Caracciolo signora di Orta.

BIBLIOGRAFIA

- B. ALDIMARI, *Historia genealogica della famiglia Carafa*, vol. II, Napoli, 1691.
- A. ANSELMINI (ed.), *La Calabria del vicereame spagnolo: storia, arte, architettura e urbanistica*, Reggio Calabria, Gangemi, 2009.
- M. PELLICANO CASTAGNA, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, vol. I, Chiaravalle Centrale, CBC, 1984.
- M. PELLICANO CASTAGNA, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, vol. V, Catanzaro, Gallelli, 2013.
- E. NOVI CHAVARRIA, *Orsini, Giulia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 79, 2013.
- J. DONSI GENTILE, *Archivio Sanseverino di Bisignano*, in *Archivi di Stato a Napoli, Archivi privati, Inventario sommario*, 2 voll., Ministero dell'Interno, Roma, 1967.
- B. MINICHINI, *Discorso storico politico sulla vita di Tiberio Carafa*, Napoli, 1867.
- L. PALMIERI, *Cosenza e le sue famiglie, attraverso testi, atti e manoscritti*, 2 voll., Cosenza, Pellegrini, 1992.
- S. ROVITO, *Consiliorum seu juris responsorum cum decisionibus supremorum Regni Neapolitani tribunalium*, vol. I, Neapoli, 1669.
- F. SANSOVINO, *L'istoria di casa Orsina*, Venezia, N. Bevilacqua, 1565.
- I. SARRO, *Insedimenti albanesi in val di Crati*, Edizioni Nuova Santelli, 2010.
- E. SERGIO, *Bernardino Telesio: una biografia*, Napoli, Guida, 2013.
- M. SIMONETTA, *Due lettere inedite del giovane Bernardino Telesio*, «Bruniana & Campanelliana», 21, 2015, 2, pp. 429-534.
- Spinelli: Principi di Tarsia*, in *Il Libro d'oro della nobiltà Mediterranea*, consultabile su: <http://www.genmarenostrom.com/pagine-lettere/letteras/spinelli/spinelli-tarsia.htm>.

2 agosto 1525

Nasce da Giambattista e da Caterina (della madre non si riporta il cognome); è lo stesso Annibale Rosselli che, nel Libro V, alla pagina 272 del *De Elementis et descriptione totius orbis nel Pymander Mercurii Trismegisti cum commento Fr. Hannibalis Rosselli Calabri*, scrive: «concepit me mater mea Catharina ex patre Ioanne Baptista a Rosellis, bene nato et literarum haud ignaro; peperit vero apud Gimilianum oppidum, ab urbe sex miliaribus semotum, prima Dominica mensis Augusti anno 1525 in media die» (cfr. L. DE FRANCO, *Filosofia e Scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988, p. 146).

1531-1546

A Gimigliano termina la sua prima formazione, quindi prosegue gli studi a Catanzaro e a Taverna, dove segue, tra le altre materie, lezioni di Logica, fino all'età di ventuno anni.

1550

Compiuti gli studi filosofici a Napoli, entra nell'ordine dei Frati Minori della Regolare Osservanza.

1552-1553

Per perfezionare i suoi studi, Annibale viene mandato a Parigi, presso il Gran Convento dei Cordiglieri.

1554

Sempre per motivi di studio si reca a Londra, presso il convento francescano di Greenwich.

1555

Viene ordinato sacerdote.

1554-1560

Ancora per motivi di studio si reca a Lovanio. Dopo aver conseguito il *magister*, egli torna in Italia. Passa per Torino e per un certo tempo studia a Firenze. Fa ritorno a Gimigliano passando per Cuma, in visita all'antro della Sibilla Cumana.

1571-1580

Insegna Teologia nella sua provincia di origine e successivamente si ritira nel convento francescano di Monte Santo presso Todi dove comincia a scrivere i suoi dieci volumi del commento ai trattati *Pymander* e *Asclepius*, appartenenti al *Corpus Hermeticum*. Questi costituiscono la parte filosofica e teologica di un insieme di scritti, anche di carattere astrologico, magico e medico, erroneamente attribuiti a Ermete Trismegisto, e quindi considerati antichissimi, mentre invece vengono composti molto più tardi, cioè nei primi secoli dell'era cristiana. In questi anni, il frate termina il suo imponente lavoro.

1581

Il Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori Padre Francesco Gonzaga (1579-1587)*, su ordine di Papa Gregorio XIII, affida ad Annibale la missione della riforma degli studi nella provincia dei Frati Minori Bernardini in Polonia, essendosi resa più acuta nella Chiesa l'esigenza di intensificare l'azione di evangelizzazione nei paesi conquistati dalla riforma**. Prima di partire per la missione di cui è stato

incaricato, Rosselli passa per Roma, dimorando al convento dell'*Ara Coeli*, dove approva l'*Enchiridion divinae scholasticaeque Theologiae* di Angelo del Pas, impresso in Genova nel 1582. Rosselli arriva a Cracovia nel settembre del 1581, portando con sé il manoscritto in dieci volumi della sua opera. Alla fine di ogni volume il frate ha l'abitudine di segnalare persino l'ora in cui viene terminato, oltre al giorno, al mese, all'anno ed il luogo dove è stato scritto. Vive presso il convento di San Bernardino a Cracovia, ove inizia la sua opera di evangelizzazione e, allo stesso tempo, di insegnamento; quest'ultima attività è svolta a partire dal dicembre dello stesso anno, in qualità di docente di teologia presso l'Accademia di Cracovia.

1582

Annibale è anche famoso come celebre predicatore: si conservano solo due sermoni, il primo dei quali, di questo anno, dal titolo *Resurrezione del Signore*, è dedicato al Gran Cancelliere della Corona, Jan Zamojski.

1584

Parallelamente al lavoro didattico e alla riforma degli studi, Annibale lavora alla stampa dei dieci volumi del *Pymander e Asclepius*. In questo anno, per le stampe di Lazzaro viene alla luce in Cracovia l'opera dal titolo: *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento: Liber IV de Coelo*. Il Primate di Polonia, mons. Stanislaw Kornkovski, a cui Annibale Rosselli si rivolge per essere aiutato nella stampa dei libri già composti, dopo la lettura di questo volume ne rimane talmente entusiasta che si assume l'onere delle spese per la stampa di questo e degli altri tomi: «per cui, per il pubblico bene volentieri di certo pagherò le spese al tipografo», risponde il vescovo alla lettera di dedica del Rosselli.

1585

In questo anno, sempre per le stampe di Lazzaro viene stampato il volume *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento: Liber primus de SS. Trinitate*. La dedica di questo volume è per il Generale dell'Ordine, Padre Francesco Gonzaga. Nello stesso anno viene pubblicato il *Liber II de Spiritu S. et Angelis*, con dedica al cardinale Ferdinando De' Medici.

1586

In questo anno vengono stampati e pubblicati il *Liber III, de Ente, materia, forma, et rebus metaphysici* e il *liber V De Elementi et descriptione totius Orbis*. Il terzo volume è dedicato a Francesco I Granduca di Toscana (1541-1587, in carica dal 1574), ed è finanziato da Sebastiano Montelupi, informatore di Francesco I, desideroso di conoscere i fatti di Polonia e più in generale dell'Est Europa. Il quinto libro è dedicato a Stefano I Batory, re di Polonia.

1589

Il *liber IX De baptismo, et de eucharistia, de Sacerdotio, de purgatorio, de comunione sub duplici specie, de adoratione Sanctorum, de Veneratione sanctorum imaginum, allisque quae pertinent ad Eucharestiae Sacramentum denique de aliis Sacramentis* viene pubblicato a Poznam.

1590

In questo anno viene dato alle stampe il *liber VI De Immortalitate animae qui est primus Asclepij*, con dedica all'arcivescovo di Leopoli; oltre a questi testi che vengono dati alle stampe, erano previsti dal frate, come si ricava dalla sua *Exhortatio ad Lectorem* con cui si apre il *liber IV*, altri tre libri: un settimo, *De voluntate humana et hominis libero arbitrio*, un ottavo *De sensibus et corpore humano* ed un decimo ed ultimo *De mysterio Incarnationis Christi*. I libri VII, VIII e X non sono pervenuti fino a noi oggi in alcuna forma. Nel 1630 fu ristampata tutta l'opera del Rosselli in Colonia a spese di Pietro Cholini.

Nello stesso anno 1590, inoltre, l'Accademia di Cracovia comprò un esemplare dell'opera e Rosselli regalò a questa gli altri volumi. I volumi sesto e nono si trovano oggi conservati nella biblioteca dei Frati Minori Bernardini a Cracovia. Come abbiamo già avuto modo di accennare, Annibale diventa presto celebre anche come predicatore: il secondo dei suoi sermoni viene pubblicato nello stesso anno, in occasione della

cerimonia funebre di Stefano I, re di Polonia.

1 gennaio 1592

Annibale muore e viene sepolto nella chiesa di S. Bernardino a Cracovia. «Della lapide posta al suo sepolcro, nella chiesa di San Bernardino, a Cracovia, si rileva che egli, dal re di Polonia, Stefano Batorio, fu chiamato a Professore di teologia in Cracovia: vuol dire adunque che a richiesta di detto re, venne spedito dal Gonzaga. Rosselli pubblicò molte dotte opere, ma appresso dal lavoro e dalla vecchiaia, fu colpito da paralisi sulla cattedra mentre insegnava e pochi giorni dopo cessò di vivere il 1 gennaio 1592» (F.F. DE DAUGNON, *Gli Italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII*, t. 2, Crema, Tipografia Plausi, 1906, p. 80).

APPENDICE

Citiamo qui di seguito alcuni cenni sulla fortuna e sulla notorietà di Annibale Rosselli nella storiografia filosofica.

Dal libro dell'Accattatis: «Un frate [...], che nel secolo XVI per lo spazio di anni trentotto si distinse nelle più celebri accademie e d'Italia, e della Francia, e della Fiandra, e della Polonia, e dell'Inghilterra; un frate che determinossi a scrivere e a pubblicare le sue opere circa all'anno sessantesimo dell'età sua, merita certamente di aver luogo in questa biografia. Il Tiraboschi nella sua Storia della Letteratura Italiana non lo ricorda affatto; benché nominato venisse con le debite lodi dal Fabricio, dal Cardinal Bona, dal P. Possevino, dal Zavarrone, dal Nicodemo, dall'Aceti, dal P. Waddingo, ecc. – Il poco anzi lodato storico rispondendo alle doglianze di un certo nostro letterato, il quale avrebbe voluto, che non si fossero dimenticati molti nostri scrittori, rispose che, nel compilare la sua Storia non si avea preposto di far menzione di alcuni di quegli Autori napoletani il nome de' quali non si era diffuso al di là del Garigliano. Ma trattandosi del nostro Padre Rosselli, il Tiraboschi ha torto, star volendo all'indicata sua replica. Noi daremo le brevi memorie della vita e degli studii di questo benemerito letterato della Calabria Ulteriore. Nacque egli da genitori illustri verso il 1540 in Gimigliano, terra compresa nella Diocesi di Catanzaro, dalla quale città è lontana otto miglia in circa. In latino viene detta Geminianum e Gemilianum, che non pochi interpretano *Locus pomorum*. Quivi oltre al Nostro autore, ebbe pur i suoi natali Tiberio Rosselli, congiunto di Frate Annibale, e discepolo del celebre Agostino Nifo; e che per la sua dottrina fu prescelto a leggere filosofia per più anni nell'Università di Salerno» (L. ACCATTATIS, *Le Biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 1, Cosenza, Tipografia Municipale, 1869, p. 81).

Secondo il Barrio: «Il nostro Luca Waddingo parlando di frate Annibale, che vestì l'abito dei Minori della regolare Osservanza, lo dice alunno della Provincia di San Francesco d'Assisi nell'Umbria. Secondo il lodato cronista, egli studiò con molto profitto e in Parigi e in Lovanio, e di poi passò nell'Inghilterra, e infine professò Teologia primamente in Todi, tra Perugia e Narni, nel convento di Montesanto; e appresso in Cracovia nella Polonia nel convento di San Bernardino. Per lo spazio di anni dieci egli dimorò in Todi, nel quale tempo applicassi con tutte le forze a commentare il Pimandro di Mercurio Trismegisto, siccome si rileva dalla sua Prefazione al Libro IV de Coelo, pubblicato in Cracovia nella stamperia di Lazzaro, l'anno 1584 in fogli Dall'epistola dedicatoria di detto libro al Principe Stanislao Karukouski Arcivescovo di Gnesna e Primate del regno di Polonia, si rileva che Frate Annibale dalla città di Todi fu mandato dal Ministro generale dell'ordine (Frate Francesco Gonzaga, de' Duchi di Mantova) nella Polonia, al fine di propagare in quel regno la sua Religione. In fine di detta epistola si legge: 'Vale, et mei peccatoris memineris in orationibus tuis, qui triginta octo annos sub variis Academiis et disciplinis consumpsi, nunc vero ago aetatis meae annum sexagesimum, et non dum didici conoscere me ipsum'» (G. BARRIO, *De antiquitate et situ Calabriae*, vol. 3, Roma, Iosephum de Angelis, 1571; cfr. A. Rosselli, *Commentario al Pymander di Ermete Trismegisto, Epistula ad Lectorem*, Liber IV, Cracovia, 1586, p. 4).

Grandi sono le lodi che l'Arcivescovo Karukouski scrive a Frate Annibale Rosselli in una lettera, che è al principio del suo libro IV. Ecco le parole, fra le molte che si tralasciano: «Amavi enim te, cum propter integritatis, modestiae, pietatis doctrinaeque famam; tum propter eam operam, et industriam, quam in excolenda apud nos vinea Domini, magno cum fructu hominum nostrorum, parique tua laude consumi». E di seguito parlando del suo stile dice: «Scribendi vero genus nec obscurum est, nec incultum, planeque

Theologicae, et Philosophicae disputationi conveniens; nihil ut in eo libro reperiam, quod non putem doctissimum quemque esse probaturum» (A. ROSSELLI, *Commentario al Pymander di Ermete Trismegisto, Epistula ad Lectorem*, Liber IV, Cracovia, 1586, p. 4).

Il Possevino, il Wadding ed altri ricordano una dotta opera del Rosselli col titolo *De Septem Sacramentis* (Posnaniae apud Joan, Volrabum anno 1590). Il cardinal Bona nella sua *Psalmodia* parlando del nostro autore, così scrive: «Hannibal Rosellius Calaber, cuius est in Pymandrum Trismegisti ingens Commentarium, omnem fere Philophiam, et Theologiam complectens» (L. ACCATTATIS, *Le Biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, cit., p. 82). Sempre il Wadding ricorda altri due grandi volumi del Rosselli: *Concionum et homeliarum in Evangelia*, che restarono inediti.

G.M. Olivier-Poli e Louis Mayeul Chaudon, nel *Nuovo dizionario storico: ovvero, Istoria in compendio di tutti gli uomini che si sono renduti celebri per talenti, virtù, scelleratezze &c.* (Napoli, per Michele Morelli, 1794), scrivono: «Rosselli Annibale, di nascita calabrese, fu un dotto e laborioso scrittore dell'Ordine de' Minori osservanti del XVI secolo; ma della sua vita nulla più abbiam potuto saperne fuor di quel poco, che rilevasi dalle dedicatorie e prefazioni delle sue opere. Dice, che dopo essersi trattenuto alcuni anni in Parigi ed in Lovanio, scorse le migliori città ed università dell'Italia, che fu indi mandato per qualche tempo missionario in Polonia, che ivi fu professore di teologia in Cracovia, e che poi venne a stabilirsi di permanenza in Todi nell'Umbria, ove l'amenità del sito e l'urbanità degli abitanti molto ricreavano il di lui animo, onde godere di quella quiete ed ilarità, troppo necessarie per sollievo di chi sta applicato agli studi. [...] Scrisse altresì un trattato *de Septem Sacramentis*, Posnania 1580 in foliis, commentato dal Card. Bona».

Luigi De Franco nel suo *Filosofia e Scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII* parla così del nostro personaggio: «Annibale non fu un filosofo di forte originalità; egli fu un grande controversista ed un abile difensore delle teorie, anche le più estreme, della dottrina cattolica; di queste egli fu uno strenuo banditore insieme al suo amore per i misteri dell'ermetismo; la difesa delle tesi più intransigenti della dottrina cattolica vengono introdotte da Annibale anche quando il suo intento pare rivolto a questioni puramente speculative. Difensore e banditore della religione cattolica, Annibale è però anche un profondo conoscitore di tutta la filosofia greco-romana, araba e medievale. I suoi excursus storici, dimostrano che egli ha letto e studiato una mole ingente di testi, che sa abilmente utilizzare e far servire ai suoi scopi. Come controversista è indubbiamente abile e talora persino un poco subdolo; allorché deve combattere una tesi, che non lo trova molto contrario, sono più gli argomenti a favore di essa che egli apporta che non quelli a sfavore. Qualunque sia la tesi che egli deve sostenere, Annibale non rinuncia mai a combattere le posizioni da lui ritenute erranee; la sua posizione sarà tanto più valida quanto più sarà stata corroborata dal confronto con le altre. Controversista esperto, conoscitore non superficiale della storia del pensiero filosofico, Annibale ritenne di affidare il ricordo di sé all'ingente fatica del commento al Trismegisto; nella lettera di dedica al Cardinal Gonzaga, cui offre il suo primo volume, egli presenta il suo Mercurio così come egli, forse, avrebbe desiderato che di lui nel futuro si parlasse: 'Hai fatto Mercurio Trismegisto, re antichissimo, re sapientissimo, che ha bene meritato ogni lode per la scienza, che in maniera egregia discorre della nostra sacra religione cristiana, ornato dei suoi indumenti regali' (*Pymander*, liber I). Il destino però non gli fu molto amico; il suo immane lavoro non ebbe molti lettori, i quali non ritennero che egli avesse ben meritato ogni lode per la scienza. È giusto però e doveroso trarlo fuori da questo immeritato oblio, anche se questo deve servire solo a segnalarlo come esempio di un grande impegno e di un grande amore per quella che egli riteneva essere la vera scienza» (L. DE FRANCO, *Filosofia e Scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988).

Maria Muccillo nel suo articolo *L'ermetismo "scolastico" di Annibale Rosselli e la dottrina della Trinità* afferma che nello studio dei testi di Annibale Rosselli «colpisce, rispetto alla precedente tradizione ermetica, l'adozione del metodo scolastico che si manifesta nella scelta del "commento" e della "quaestio": con ciò il testo di Ermete viene sottoposto alla sessa tecnica esplicativa che si adottava all'epoca nelle Università sui testi canonici delle facoltà filosofiche, teologiche e mediche, con un ampio corredo di questioni e di digressioni volte a illustrare e a risolvere le complesse problematiche offerte dai vari argomenti. La volontà di 'curare' il testo di Ermete per lo meno come i testi di altri importanti autori antichi come Aristotele e Platone [...] certamente

introduce una novità nell'uso del testo di Ermete che era stato, e anche ampiamente, utilizzato, ma quasi sempre come elemento di supporto alla spiegazione di altri testi. [...] In Rosselli il rapporto tra testo ermetico e testo sacro o altri testi della tradizione filosofica appare rovesciato: esso costituisce il testo di base alla cui elucidazione tutti gli altri servono da supporto. Significativo appare anche il carattere 'enciclopedico' dell'ermetismo di Rosselli, che vede nel discorso ermetico una summa di tutto il sapere teologico, filosofico e scientifico e lo impiega come valido punto di riferimento per la conferma e la interpretazione delle più svariate dottrine, e come occasione vasta trattazione della storia della filosofia sia antica che medioevale. Infine non priva di interesse, sia rispetto alla tradizione ermetica precedente sia nel panorama della cultura tardo rinascimentale, sembra l'utilizzazione dell'ermetismo come strumento di difesa dell'ortodossia cattolica e di lotta anticlericale. [...] in Rosselli la difesa dell'ortodossia cattolica, soprattutto in funzione antiunitariana, è programmatica, esplicita e sistematica. Questo intento si precisa, [...] proprio negli anni del soggiorno polacco del Rosselli, dietro la spinta di problemi di ordine culturale e religioso propri di un ambiente in cui fiorivano numerose le sette ereticali, soprattutto quella dei neo ariani legati all'insegnamento di Serveto, e dei suoi seguaci [...]. Ciò spiega [...] l'accento posto sul carattere ortodosso e cattolico delle dottrine ermetiche nelle varie *epistole ad lectorem* e nelle dediche a illustri personaggi con sui si aprono i libri del *Commentarium*; [...] È probabile che l'idea di utilizzare il suo *Commentarium* nella concreta battaglia antieretica in cui era impegnata al momento la Chiesa Cattolica in Polonia, si sia ripresentata al Rosselli più tardi rispetto all'epoca della sua composizione e che la sua riflessione sulla 'sacra pagina' ermetica nella quiete del convento tudertino avesse inizialmente il carattere di una squisita e del tutto individuale esperienza mistica, pur nell'intima ed assoluta convinzione dell'ortodossia delle dottrine su cui si veniva meditando [...] non toglie tuttavia significato all'iniziativa di Rosselli e alla sua idea di poter assumere, lasciata da parte la Bibbia, fonte delle più radicali contrapposizioni fra cattolici, riformati e vari tipi di eretici, come base della discussione teologica (oltre che di ogni forma di sapere filosofico e scientifico) il testo di Mercurio, e cioè una 'nuova Bibbia', più chiara, e meno contraddittoria, sicuro di arrecare così anche un utile contributo alla causa della pacificazione religiosa» (M. MUCCILLO, *'Mens' in alcuni autori del tardo Rinascimento: Annibale Rosselli e Francesco Patrizi in Fra Teologia e antropologia. Il concetto di Mente dal mondo antico all'età contemporanea*, a cura di E. Canone, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, pp. 241-284).

Note

*: Ministro generale è il titolo che viene concesso al moderatore supremo dell'Ordine dei Frati Minori. Al tempo l'Ordine era diviso tra i Frati dell'Osservanza e i Conventuali. La Chiesa diede il sigillo dell'Ordine al Ministro Generale dell'Osservanza chiamato sino ad oggi: «Ministro Generale di tutto l'Ordine dei Frati Minori».

** : Si consulti la lettera del Papa Gregorio XIII con cui si notifica ad Annibale Rosselli la decisione di trasferirlo in Polonia (cfr. *Regestum pontificium in Annales Minorum sue trium Ordinum a S. Francisco institutorum ab anno MDLXXV usque ad annum MDLXXXIV*, tomus XXI, Florentiam, ad Claras Aquas [Quaracchi], 1934, pp. 560-561).

BIBLIOGRAFIA

Fonti e studi

L. ACCATTATIS, *Le Biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 1, Cosenza, Tipografia Municipale, 1869 (rist. anast. Bologna, Forni, 1977).

T. ACETI, *In Gabrielis Barii Franciscani De Antiquitate et situ Calabriae libros quique Prolegomena, Additiones et Notas, quibus accesserunt Animadversiones Sertorii Quattrimani*, Roma, ex Typographia S. Michelis ad Ripam, 1737 (la prima edizione del Barrio è del 1571).

L. ALIQUÒ LENZI, *Gli scrittori calabresi*, Messina, Alicò, 1913.

M. BARBIERI, *Notizie storiche dei mattematici e filosofi del Regno di Napoli*, Napoli, Mazzola-Vocola, 1778.

E. BARILLARO, *Dizionario bibliografico e toponomastico della Calabria*, vol. 1, Cosenza, Pellegrini, 1976.

L. BARONE VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, vol. XVI/2, versione italiana a cura di P. Cenci, Roma, Desclée & C. Editori Pontifici, 1933.

- F. BARONIO MANFREDI, *De Maiestate Panormitana*, vol. 4, Panormi, Alphonsus de Isola, 1630.
- G. BARRIO, *De antiquitate et situ Calabriae*, vol. 3, Roma, Iosephum de Angelis, 1571.
- L. BENVENUTI, *Dizionario degli Italiani all'Estero*, Firenze, Tip. Di G. Barbera, 1890.
- A. CALOGERO, *La Pre-Sila catanzarese in epoca angioina: Taverna, Simeri, Barbaro, Belcastro e Sellia*, «Rivista storica calabrese», 21, 2000, pp. 187-222.
- A. CALOGERO, *Storie di uomini. Biografie gimiglianesi dal tardo antico al Novecento*, Taranto, s.n.t., 2013.
- G. CINGARI, *Storia della Calabria moderna e contemporanea*, vol. 3, Reggio Calabria, Cangemi Editore, 1992.
- P. CRUPI, *Conversazioni di letteratura calabrese dalle origini ai nostri di*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2007.
- L. DE FRANCO, *Tiberio Russiliano Sesto : filosofo ed astrologo calabrese del XVI sec.*, «Calabria nobilissima», 67, 1976, pp. 5-39.
- L. DE FRANCO, *Filosofia e Scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988.
- E. GUIDO, *Aspetti della Restaurazione in Calabria tra il ritorno dei Borboni e la rivoluzione del 1820*, «Studi storici meridionali», 3, 1992, pp. 255-278.
- D. LAMANNIS, *Miscellanea Patria*, Napoli, presso Angelo Coda, 1828.
- G. MARAFIOTI, *Croniche ed Antichità di Calabria*, Padova, Lorenzo Pasquati, 1601 (la prima edizione di questa opera compare a Napoli nel 1595).
- C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, Tipografia dell'Aquila di V. Puzziello, 1844.
- M. MUCCILLO, *'Mens' in alcuni autori del tardo Rinascimento: Annibale Rosselli e Francesco Patrizi in Fra Teologia e antropologia. Il concetto di Mente dal mondo antico all'età contemporanea*, a cura di E. Canone, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, pp. 241-284.
- M. MUCCILLO, *Annibale Rossellis 'scholastischer' Hermetismus und die Tinitaetslehre*, in *Das Ende des Hermetismus Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spaetrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon*, a cura di M. Mulsow, Tuebingen, Mohr-Siebeck, 2002, pp. 61-101.
- M. MUCCILLO, *Aristotelismo, platonismo ed ermetismo ne 'La città felice' di Francesco Patrizi da Cherso*, in *Utopie per gli anni Ottanta. Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti*, a cura di G. Saccaro Del Buffa, A.O. Lewis, Roma, Gangemi Editore, 1986, pp. 553-577.
- M. MUCCILLO, *Aspetti della terminologia filosofica nella "Nova de universis philosophia" di Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597)*, in *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2003, pp. 129-190.
- M. MUCCILLO, *Dal volgare al latino: itinerari della filosofia di Patrizi fra accademia, corte e università*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003, pp. 243-282.
- M. MUCCILLO, *Età dell'oro e tempo ciclico in Patrizi*, in *Utopia e modernità. Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, a cura di G. Saccaro Del Buffa, Roma, Gangemi Editore, 1989, vol. 2, pp. 785-825.
- B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958.

G.M. OLIVIER-POLI, LOUIS MAYEUL CHAUDON, *Nuovo dizionario storico: ovvero, Istoria in compendio di tutti gli uomini che si sono renduti celebri per talenti, virtù, scelleratezze &c.*, Napoli, per Michele Morelli, 1791.

A. PIROMALLI, *La letteratura calabrese*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 1996.

Regestum pontificium in Annales Minorum sue trium Ordinum a S. Francisco institutorum ab anno MDLXXV usque ad annum MDLXXXIV, tomus XXI, Florentiam, ad Claras Aquas (Quaracchi), 1934.

D.G.A. ROSSELLI, R. TRAPASSO, *Rosselli di Gimigliano. Dalle origini a noi*, Ascoli Piceno, Sigismundus editrice, 2014.

A. ROSSELLI, *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento Fratris Hannibalis Rosseli Calabri, Ordinis Minorum Regularis Observantiae, Theologiae Philosophiae, Ad S. Bernardinum Cracoviae Professoris, Liber primus de SS. Trinitate (1585), Liber Secundus de Spiritu S. Et Angelis (1585), Liber Tertius De Ente, Materia, Forma et Rebus Metaphysicis (1586), Liber Quartus De Coelo (1584), Liber Quintus De elementis et descriptione totius Orbis (1586), Liber VI De Immortalitate animae (1590)*, Cracoviae, In officina Typographica Lazari.

A. ROSSELLI, *Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti, cum commentariis R.P.F. Hannibalis Rosseli Calabri, Ord. FF. Minoris Regularis Observantiae Theologiae et Philosophiae ad S. Bernardinum Cracoviae olim Professoris, In quo agitur de S.S. Trinitate. Opus vere aureum reconditaque Sapientia refertissimum, ac proinde cuivis arcana Dei scire cupienti utilissimum, accessit eiusdem textus Graecolatinus*, Coloniae Agrippinae, industria D. Francisci Flussatis Candallae, 1630.

G.B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Sala Bolognese, A. Forni 1974 (rist. anast. dell'ed. di Napoli del 1748-1770, II e III parte, 1752), pp. 50-52.

A. ZAVARRONE, *Biblioteca calabra*, Napoli, Tipografia De Simone, 1753.

ca. 1480

«Proprio alle soglie del secolo XVI ci si fa incontro una personalità di pensatore, senza dubbio alcuno, vigorosa e robusta, alla quale fu riservato quel destino poco invidiabile, cui si accennava sopra, e cioè la dimenticanza quasi totale: questi è appunto Tiberio Rosselli. Dove e quando è nato costui? Dove e quando è morto? Sono domande queste, per quel che ne sappiamo, destinate a rimanere senza risposta» (L. DE FRANCO, *Filosofia e Scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988, p. 9).

Tiberio Rosselli (alla latina, anche conosciuto come *Tiberius Russilianus Sextus Calaber*), nasce a Gimigliano probabilmente attorno a questa data. Le notizie sulla sua nascita sono incerte.

Di lui scrive così Luigi Accattatis nel suo libro: «far dobbiamo onorevole menzione di Tiberio Rosselli da Gimigliano, letterato insigne del suo tempo e filosofo di grido, Cattedratico in Napoli ed in Salerno; il quale, a dir del Barrio, partitosi pel genio di visitare l'Africa, fu ucciso dal proprio schiavo. Egli era della famiglia di cui è stata la madre del celeberrimo Giuseppe Scorza, matematico distintissimo, istruttore, autore di merito, ed illustratore della scienza per metodi ed invenzioni, morto non ha guari in Napoli» (L. ACCATTATIS, *Le Biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 1, Cosenza, Tipografia Municipale, 1869, p. 136) E ancora l'Accattatis, parlando di Annibale Rosselli: «[...] Tiberio Rosselli, congiunto di frate Annibale (Rosselli), e discepolo del celebre Agostino Nifo; e che per la sua dottrina fu prescelto a leggere filosofia per più anni nell'università di Salerno» (ibid.; cfr. anche D.G.A. ROSSELLI, R. TRAPASSO, *Rosselli di Gimigliano. Dalle origini a noi*, Ascoli Piceno, Sigismundus Editrice, 2014, p. 102).

1507

Agostino Nifo va ad insegnare per la prima volta a Salerno e Tiberio Rosselli è un suo discepolo. Questa prima notizia sicura su Tiberio viene riferita dal Nifo, che lo menziona nel suo *De viro aulico*, che è uno degli *Opuscula Moralia et Politica*, pubblicati per la prima volta nel 1534: «Essendo nella nostra scuola un nostro alunno di nome Tiberio e di cognome Russiliano, questi per prontezza d'ingegno, quando disputava, veniva facilmente alle mani; per questo io deformando il nome, lo chiamavo Turberio» (A. NIPHI *De viro aulico*, liber I, cap. 59, in Id., *Opuscula Moralia et politica*, Paris, Sumptibus Roleti Le Duc, 1645, p. 345).

Questa notizia su Tiberio Rosselli ce lo presenta già in quella che sarà la caratteristica costante della sua vita, di essere cioè un amante della disputa e della lotta. Tiberio parlando di sé stesso afferma di essere stato rettore dell'Università di Napoli, carica che non corrispondeva affatto a quella odierna e neanche a quella che valeva nei primi tempi dell'Università; nel periodo spagnolo «il Rector era uno studente, coadiutore del Cappellano Maggiore» (R. FILANGERI DI CANDIDA, *L'età aragonese*, in *Storia dell'Università di Napoli*, a cura di F. Torraca, Napoli, Ricciardi, 1924, p. 168).

ca. 1513

In un passo dei suoi *Universalis Porphiriana*, una delle due sue opere che ci sono pervenute, Tiberio ricorda come, ritornato dopo diciotto anni di studi nel suo paese, di cui non fa il nome, non conoscesse quasi più nessuno né vi fosse più riconosciuto: «come anche a noi capitò, allorché ritornammo in patria dagli studi delle buone lettere, nei quali in diverse scuole e discipline trascorremmo diciotto anni, non v'era nessuno, per bacco, in patria che noi conoscessimo o da cui fossimo riconosciuti» (TIBERIO RUSSILIANO SEXTO CALABRO INTERPRETE ET ESPOSITORE, *Universalis Porphiriana ad illustrissimum et Reverendissimum D. Henricum Cardonam Montis Regalis antistitem et totius Trinacrie presidem*, Palermo, 1526, f. xxxii).

1514

Dall'*Apologeticus* (P. ZAMBELLI, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*, Milano, Il Polifilo, 1994, p. 20) apprendiamo che in questo anno è in patria, nel feudo di Soriano Calabro che comprendeva la sua natia Gimigliano; qui Russiliano è filosofante ed astrologo al servizio del «communem litteratorum patronum et mecenatem» il feudatario locale Tiberio Carafa di Nocera (conte di Soriano, † 1527), fu il primo duca della città di Nocera de' Pagani) ed aveva calcolato la genitura di una neonata del conte, predicandone con esattezza la morte entro due mesi. Il Carafa l'aveva cercato come medico quando la bimba stava morendo, ma Tiberio aveva risposto per lettera: «caelorum ordines nos immutare posse minime»; il conte, più sensibile alla precisione astrologica che alla pietà paterna, l'aveva premiato procurandogli vesti e raccomandazioni adatte per uno che si recava a Napoli aspirando all'ufficio di rettore.

1515

Giunto a Napoli in Gennaio, per incarico del Carafa preparò un oroscopo di Ferdinando il Cattolico¹ indovinandone il giorno letale con un anno esatto di anticipo (Ferdinando morì il 6 gennaio 1516). Doveva dilettersi di inondare Napoli con le sue nefaste previsioni: egli stesso vanta quella nefasta del naufragio della flotta spagnola guidata da Ugo de Moncada² alla volta dell'Africa nel 1519.

1516-1519

Tiberio è a Fontanellato in questi anni; è qui che Girolamo Sanvitale, conte di Fontanellato, Noceto, Belforte e Sala Baganza finanziò la stampa dell'*Apologeticus adversos cucullatos*.

Fontanellato in quel periodo è un centro culturale ed artistico. È una corte formata da giovani, dove l'entusiasmo e la curiosità intellettuale si mescolano con sogni d'avventura e con forti spinte al rinnovamento interiore e morale. Ne fanno parte Gian Ludovico, fratello di Galeazzo, che torna a Fontanellato per riposarsi dai suoi studi a Pavia e il coetaneo Girolamo Sanvitale di Sala Baganza, figlio di Nicolò e di Beatrice da Correggio, detta "Mamma", titolo con il quale è ricordata anche dall'Ariosto. Questa famiglia, alla quale Galeazzo sarà legatissimo per decenni e della quale condivide la fede politica, sarà riferimento per pensatori inquieti come Pietro Pomponazzi (1462-1525), noto anche col soprannome di Peretto Mantovano. In questo contesto, Girolamo Sanvitale protegge Tiberio Rosselli. Questi si addottora: lo attestano sia il titolo di *Magister*, che gli viene dato nei documenti ufficiali e sia il fatto che, come si vedrà, egli aspirerà alla cattedra di filosofia nell'università di Pisa.

Per conseguire il titolo di *Magister* che Tiberio Rosselli inizia la sua vita errabonda per le diverse regioni d'Italia; ed insieme al titolo egli va in cerca anche di una cattedra. Arrivato a Bologna, che egli indica come la città che «nell'insegnamento fa le veci di Atene, essendo il capitale ed il vivaio delle buone arti» (TIBERIO RUSSILIANO SEXTO CALABRO *Apologeticus adversos cucullatos*, Parma, 1520, p. 1), pensa bene di farsi conoscere con il proporre una pubblica disputa.

A questo scopo Tiberio prepara 400 questioni, che riguardavano tutto lo scibile del tempo. Gabriel Naudé (1600-1653) è colui al quale forse dobbiamo il merito di averci conservato, oltre ad un ricordo alquanto particolareggiato di Tiberio, anche un esemplare dell'altra sua opera pervenutaci, l'*Apologeticus*, dice di esse che «erano tratte da quasi ogni genere di scienza» (G. NAUDÉ, *De Agustino Nipho iudicium*, in A. Niphi, *Opuscula Moralia et Politica*, Paris, Sumptibus Roleti Le Duc, 1645, f. 40 nn.). Tiberio stesso le definisce «un mezzo con cui salutare qualunque tipo di studioso», e cioè riguardante ogni specie di disciplina.

Le quattrocento questioni oltre che contenere la difesa del suo maestro, Agostino Nifo. La demolizione delle tesi che Giovanni Pico della Mirandola aveva esposto nei dodici libri delle sue *Disputationes adversus astrologos* e la difesa della concordanza tra Platone ed Aristotele, così come, secondo lui, avevano sostenuto Simplicio in una prospettiva neoplatonica. Le sue questioni riguardavano anche tutto un nuovo campo di discussioni, che Tiberio così presenta: «e perché non apparissimo sapienti solo in base ai libri degli altri ed all'acume degli antichi, noi abbiamo portato a discutere nuove tesi, che sono state escogitate dalla nostra

operosità, qualunque essa sia, inserite nelle questioni metafisiche, naturali e dialettiche, lontane certamente da ogni comune via, mai prima recitate nelle scuole, ma tratte fuori dai più segreti penetranti della metafisica, della scienza naturale e della dialettica, senza risparmiare nessuno degli autori antichi o nuovi, ma discorrenti a nostro piacimento per il campo delle scienze» (T. ROSSELLI, *Apologeticus Adversos Cucullatos*, Parma, 1519, p. 1, conservato presso la Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, coll. 16 PIII 83).

Se, come si diceva, non nuova né eccezionale era la proposta di una pubblica disputa, non usuali e non comuni dovevano essere molte delle tesi: Tiberio intendeva discutere e sostenerle e da qui la durissima opposizione degli ambienti ecclesiastici e quindi anche dei monaci, dei "cucullati", com'egli li designa, che riescono a vietarne la pubblicazione facendole giudicare eretiche. Tiberio a tal proposito dice: «ecco che nasce un grandissimo rumore tra i frati; essi impedirono la loro pubblicazione affermando che in esse c'erano molte conclusioni che puzzavano d'eresia» (ibid.).

Tiberio riesce a mettere a tacere queste voci, spiegando il significato cattolico di quelle tesi, ed ottiene il permesso di pubblicarle. Dopo averle messe a stampa, secondo l'usanza del tempo, le fa affiggere nei luoghi pubblici, e perciò anche nelle chiese, fissando la data della disputa. Nel frattempo, si reca da Bologna a Ferrara «a baciare la mano della regina», che si ipotizza sia Lucrezia Borgia, moglie in terze nozze del Duca Alfonso I D'Este; non siamo a conoscenza delle ragioni per le quali vada ad ossequiarla.

Quando ancora si trova a Ferrara, riceve delle lettere di amici, con cui lo avvisavano che la pubblicazione delle sue tesi aveva sollevato di nuovo in Bologna durissime polemiche, non più limitate ai circoli ecclesiastici e scolastici. È tutto un coro di invettive contro di lui; molte scuole filosofiche si scagliano contro questo giovane sconosciuto, reo di essere diffusore di idee eterodosse. Per tale motivo si tenta di far decretare contro Tiberio la scomunica; in suo aiuto viene il maestro Geronimo Gaza, un teologo seguace di Duns Scoto che si oppone alla scomunica. Tiberio, non appena ricevuta notizia di questo rischio, corre da Ferrara a Bologna con la speranza di mettere tutto a tacere, così come gli era riuscito la prima volta; le cose purtroppo vanno in maniera diversa da come egli aveva auspicato. Non gli è permesso di trattare con coloro che gli avevano concesso il permesso di pubblicazione, in quanto dell'affare si occupano persone più altolocate. I suoi avversari, benché tra di loro siano in discordia sulle ragioni del rifiuto al permesso alla pubblica disputa, sono unanimemente concordi nel negare tale autorizzazione e nel redarguire fortemente coloro che prima l'avevano concessa. Questi ultimi, per difendersi, tentano di disculparsi con l'asserire di aver ritenuto le quattrocento tesi di Tiberio comuni e banali e che perciò non le avevano ben analizzate. Queste affermazioni suscitano l'ira e lo sdegno di Tiberio, che a tal proposito formula questo amaro commento: «come se fosse possibile e conveniente che uno nato in terra straniera e che dalle estreme regioni della Magna Grecia, desiderosissimo, come dicevano, di lode venuto a Bologna soltanto per disputare e per chiedere il magistero negli studi, avesse potuto offrire a discutere delle conclusioni banali!» (ivi, p. 2).

Tiberio si reca pertanto dal signore della città per riuscire ad ottenere il permesso della disputa; il suo tentativo, però, risulta vano, e i monaci, i suoi avversari più decisi, vanno dicendo che egli è un "eresiarca", cioè un capo di eretici e non un eretico qualsiasi.

Passano così inutilmente dei mesi, sino a quando Tiberio non apprende che a Firenze è arrivato Giulio De' Medici, il cardinale legato di Bologna. Appena ricevuta questa notizia, si affretta a richiedere udienza al cardinale; quest'ultimo doveva essere molto probabilmente un suo protettore³, essendosi impegnato nel raccomandarlo alle autorità civili e religiose; tanto è vero che, sia pur dopo alcune traversie, Tiberio riesce ad ottenere il permesso di discutere le sue tesi.

È il 13 giugno 1519, due giorni dopo la domenica di Pentecoste, nel monastero di Santa Maria degli Angeli a Firenze Tiberio poté finalmente discutere le sue conclusioni. Egli ci riferisce sullo stato di timore e di paura in cui si trova al cospetto di quell'assemblea, costituita da teologi, rappresentanti dei diversi ordini monastici, e da espertissimi filosofi: «disputammo non solo per la difesa del nostro onore e a dimostrazione del nostro ingegno, ma anche in difesa della nostra stessa vita, in quanto ognuno di costoro insorse contro di noi con gli atrocissimi aculei dei suoi sillogismi e unendosi insieme con gli altri per poterci mandare al rogo»

(ivi, p. 3).

Tiberio riferisce di essere riuscito a dimostrare che tutte le sue conclusioni «erano spoglie e purgate da ogni macchia e sospetto di eresia»; in realtà egli fu costretto ad abiurare e a promettere solennemente che non avrebbe mai più tentato di sostenere simili conclusioni. Un documento di abiura che lo riguarda, sottoscritto dal vicario del cardinal legato, Giulio De' Medici, e dall'inquisitore fiorentino, afferma che «le conclusioni, con voto unanime di tutti i teologi, furono ritenute eretiche, scandalose ed empie, sebbene lo stesso maestro Tiberio, con alcune glosse cavate a stento si sforzasse di ridurle ad un significato cattolico» (G. ARMELLINI, *Jesus vincit. Pernecessarium opus contra Tiberianicum Apologeticum*, impressum Faventiae, sub anno Domini 1525, p. xliii).

Tiberio viene così assolto dal sospetto di eresia (*ab haeresis suspitione*) a condizione però che non avesse mai più pubblicato né disputato né messe fuori in qualche modo le predette tesi; egli stesso «figlio dell'obbedienza, con le mani sulle sacre scritture, giurò che non avrebbe mai tirato fuori le predette conclusioni o altre simili, scandalose o puzzanti di eresia, ma che in tutto si sottometteva al giudizio di Santa Madre Chiesa» (ibid.).

Rientrato a Bologna con delle lettere di Giulio De' Medici, Tiberio, dimentico dell'impegno preso a Firenze, cerca di ottenere ancora il permesso di discutere a Bologna le sue tesi; egli si comporta come se a Firenze non avesse pronunciato affatto l'abiura. E poiché non riesce ad ottenere il permesso, egli tenta l'ultima, estrema mossa, con la quale spera di convincere i suoi avversari, quella cioè di abbandonare le sue conclusioni e di dichiararsi pronto a rispondere ad ogni quesito. L'offerta, proprio perché così ardita, fa aumentare la diffidenza contro di lui; una nuova assemblea nega il permesso, perché, si sostiene, egli avrebbe potuto racchiudere le sue conclusioni nelle risposte che avrebbe dato; da Bologna, Tiberio è costretto ad andare via; con un ampio giro le cui ragioni sono poco note, dopo essere sbarcato nel golfo del Quarnaro, attraversa l'Istria, evitando di passare per Venezia. Arriva a Padova, dove, a quel che egli dice: «era aspettato da tutti con un desiderio grandissimo». Qui Tiberio celebra il suo trionfo: ovviamente non mancano gli avversari tra i quali i monaci che tentano di accusarlo di eresia presso il senato di Venezia. Ma non siamo più a Bologna, e l'accusa riesce solo a far accrescere l'aspettativa di tutti. Per molti giorni di fila, pubblicamente dalla cattedra, Tiberio disputa «davanti ad una folla di espertissimi dottori, sia teologi e sia filosofi e sia medici, nonché di astrologi e di dialettici e con un concorso enorme di scolari e di altri uomini e di patrizi» (T. ROSSELLI, *Apologeticus Adversos Cucullatos*, cit., p. 3).

La discussione andò così bene da sentirsi finalmente appagato nelle sue aspettative; e soggiunge: «come io mi sia comportato in queste dispute lo possono attestare le terre di Antenore (Padova) e l'intera Euganea, e lo lascio giudicare agli altri; e questo soltanto non voglio tacere, che cioè lì era data la possibilità di vedere come sia i dottori che gli scolari guardassero di traverso quei monaci variopinti che a Bologna, Firenze e Venezia avevano imprudentemente accusato di eresia le mie conclusioni» (ibid.).

In realtà, i fatti, molto probabilmente, non andarono esattamente come descritti da Tiberio.

1520

Subito dopo questa disputa, «profugo dalle varie scuole d'Italia», come ce lo caratterizza il suo acerrimo avversario, il domenicano Girolamo Armellini, al tempo inquisitore della Lombardia, Tiberio si recò a Parma, dove riuscì a far stampare e a pubblicare un libro, che era venuto componendo nel frattempo. Il libro come si legge nel frontespizio, doveva contenere questi quattro scritti: 1) *Apologeticus adversus cucullatos in quatrigenas quaestiones disputatas* (Difesa della 400 questioni disputate contro i monaci); 2) *Philosophiae Declamatio ad Leonem X Pontificem Maximum* (Declamazione della filosofia al Pontefice Massimo Leone X); 3) *Oratio habita Patavii in principio suarum disputationum cum suis disputatis quaestionibus* (Discorso tenuto a Padova all'inizio della disputa assieme alle sue questioni disputate); 4) *De propositione de inesse secundum Aristotelis mentem libellus* (Libro sulla proposizione riguardante l'inerenza secondo la teoria aristotelica).

I due unici esemplari dell'opera di cui si è a conoscenza, conservati alla Bibliothèque Mazarine di Parigi e presso la Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, contengono solo i primi due scritti; mancano il terzo e il quarto. Che questo quarto fosse stato già composto e che consistesse di almeno due libri, lo si può intuire da due riferimenti che lo stesso Tiberio fa nell'altra sua opera pervenutaci, gli *Universalia Porphiriana*, dove si citano passi di un primo e di un secondo libro.

Il testo dell'*Apologeticus adversos cucullatos* stampato nello stesso anno viene subito condannato e l'autore additato come eretico. L'esemplare parigino reca sul frontespizio un breve "Ad librum Carmen", composto da due distici elegiaci; mentre nell'ultimo foglio sotto il colofone presenta la seguente annotazione a mano: "Parmae MDXX", e cioè il luogo e la data della stampa. Che il libro sia stato stampato a Parma viene confermato da Girolamo Armellini, il quale, nel suo libro, intitolato *Jesus vincit*⁴, scritto contro l'*Apologeticus*, ci fornisce queste notizie: la prefazione dell'*Apologeticus* consiste in una storia delle vicende che portano alla sua composizione ed è dedicata al vescovo di Lodi, Ottaviano Sforza⁵, figlio naturale di Galeazzo Maria Sforza, duca di Milano. Alla fine del testo del filosofo gimiglianese si legge una *Peroratio* che non è più rivolta allo Sforza ma al conte di Belforte, Girolamo San Vitale di Parma, che è il mecenate del libro come già accennato in precedenza. Dopo questa *Peroratio* si legge la *Declamatio* ed infine sei brevi componimenti poetici in lode all'autore e il suggello finale: «Tiberii Russiliani Sexti Calabri Apologetici Finis ad laudem Individuae Trinitatis».

Per salvarsi dall'Inquisizione, Tiberio si rifugia a Sala Baganza, se non nella stessa Fontanellato.

1523

Viene arrestato a Firenze da cui fugge, intercettato in seguito dall'Armellini a Pisa. Ecco cosa scrive l'inquisitore sul suo *Jesus vincit*: «[...] dopo l'abiura sotto riportata, temendo tutti i luoghi sicuri, profugo delle varie scuole d'Italia, si portò a Parma [...] ivi di nascosto stampò l'opera sua velenosa; scoperto il suo inganno da me inquisitore, (come richiedeva il diritto) viene chiamato in giudizio, coperto dallo scudo della contumacia; viene condannato all'anatema, vengono requisiti i volumi stampati, vengono interdetti e bruciati. Dopo che in seguito venne scoperto fuggiasco a Pisa, e, cosa veramente impudente, nel mentre andava in cerca di una cattedra di filosofia, per mezzo della quale potesse infettare i giovani col veleno della sua perfidia, con la forza e l'aiuto dell'allora reverendissimo Cardinale De' Medici ed ora Papa Clemente VII condannammo che fosse arrestato e che in tale posizione fosse rinchiuso nelle carceri di Firenze; da queste carceri tuttavia col favore di alcuni scappò libero prima che gli fosse fatto il processo» (G. ARMELLINI, *Jesus vincit. Per necessarium opus contra Tiberianicum Apologeticum*, cit., p. XLVII). Tiberio riesce a fuggire e a salvarsi da una sicura condanna per eresia. Con la fuga dalle carceri di Firenze, egli decide di allontanarsi definitivamente dal Centro-Nord Italia, rifugiandosi nel Regno di Napoli.

1526

A Palermo pubblica l'altra sua opera, frutto della sua attività d'insegnante (i già citati *Universalia Porphiriana*), cioè una traduzione e un commento dell'*Isagoge* di Porfirio⁶.

Tiberio dedica l'opera a Don Enrico de Cardona vescovo di Monreale dal 1512 al 1530 e vicerè di Sicilia. Gli epigrammi elogiativi che si leggono prima e dopo lo scritto, opera di alcuni suoi alunni di Messina, potrebbero anche far supporre che Tiberio possa aver insegnato lì.

1527

Che dopo la stampa del libro Tiberio sia rimasto ancora in Sicilia potrebbe forse attestarlo la notizia di un avvenimento disastroso, accaduto a Palermo, il 19 maggio, di cui si parla in uno scritto che gli potrebbe appartenere e che, se veramente suo, potrebbe essere l'unico inedito di suo pugno conservatosi fino ad oggi. Questo costituirebbe la prova della sua permanenza in Italia fino a questo anno. In un volume conservato presso la Biblioteca Civica di Cosenza (segnalato opportunamente da L. DE FRANCO, *Filosofia e Scienza in*

Calabria nei secoli XVI e XVII, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988, p. 18), contenente alcuni scritti del Pomponazzi, con rilegato anche un opuscolo del Nifo contro il *De Immortalitate Animae*, del Peretto, nelle due carte bianche precedenti il frontespizio si può leggere, vergato con una grafia molto ricercata e ricca di fronzoli, un breve scritto dal seguente titolo *Casus novus et nunquam aliis visus infortuniorum* (Un caso nuovo e mai visto d'infortunio). Nelle due carte dello stesso volume si legge la minuta dello stesso con cancellature ed anche con qualche variante rispetto al testo in bella copia; sotto questa e non sotto la minuta, si legge la seguente firma nella stessa grafia: «Tiberius S.C.» (interpretabile come *Tiberius Sextus Calaber*). Se l'interpretazione è giusta, questi due fogli costituirebbero un ben raro documento riguardante Tiberio, anche se il contenuto dello scritto non è importante: parla del crollo di un salone pieno di invitati in occasione delle nozze tra Isabella Moncada-Bracchia e Giovanni Ventimiglia-Moncada.

Ci sentiamo di ipotizzare che Tiberio si rifugiò in Sicilia e nello specifico a Palermo, dopo la sua fuga dal Nord Italia, in quanto lì è presente un importante nucleo dei Rosselli, legati da vincolo di parentela con il ramo gimiglianese. I Rosselli di Gimigliano discendono dal ramo inglese dei Rosselli che nel XV secolo si insediò nel regno delle due Sicilie tra Napoli e Palermo. I Moncada poc'anzi citati sono imparentati con i Rosselli del ramo palermitano. Potrebbe quindi essere avvenuto che Tiberio, invitato al matrimonio, per ragioni di parentela, sia stato testimone oculare dell'evento narrato. Questa è però, solo un'ipotesi che ci permettiamo di avanzare.

ca. 1550

Più certe sono le informazioni sulla sua morte: le fonti concordano sul fatto che muoia in Africa, per mano di un suo servo, attorno alla metà del XVI secolo.

La vita di Tiberio è ammantata dal mistero e dalla leggendacosi come la sua morte. Il diavolo, al quale il Rosselli aveva venduto la sua anima, gli aveva predetto che sarebbe stato ucciso da un cane idrofobo che egli stesso aveva nutrito. Onde con grande cura egli vigilava che non vi fossero cani in casa sua ed aveva comperato due schiavi unicamente incaricati di allontanare da lui tutti gli animali di questa specie. Ma il Rosselli aveva mal compreso la profezia: essendo partito per l'Africa, ove si era recato per oscure ragioni, fu assassinato per mano di uno dei suoi servi.

Note

¹: Ferdinando di Trastàmara, detto Ferdinando il Cattolico, Fernando o Fernán in spagnolo (1452-1516), è stato re di Sicilia come Ferdinando II dal 1468 al 1516, poi re consorte di Castiglia dal 1474 al 1504 come Ferdinando V, poi re di Aragona, Valencia, Sardegna, Maiorca e re titolare di Corsica, Conte di Barcellona e delle contee catalane dal 1479 al 1516, poi re di Napoli come Ferdinando III dal 1504 al 1516, poi reggente di Castiglia dal 1507 al 1516 e poi re dell'Alta Navarra dal 1512 al 1516.

²: Ugo di Moncada, o Hugo de Moncada (1466/1467-1528), è stato un politico e militare spagnolo, fu Viceré di Sicilia dal 1509 al 1516 e viceré di Napoli nel periodo settembre 1527- aprile 1528. Nato a Valencia da una famiglia nobile e discendente dai duchi di Baviera sin da giovanissimo fu Cavaliere dell'ordine di San Giovanni e successivamente iniziò a combattere per Cesare Borgia prima e per Consalvo di Cordova poi. Nel 1495, lasciato Borgia si recò a battersi contro i francesi in Catalogna e nel Rossiglione, combattendo poi per Ferdinando II d'Aragona che lo nominò viceré. Nel 1510 prese parte sotto le insegne del conte di Alvito Pedro Navarro all'attacco del porto di Tripoli; nel 1522, generale di Carlo V prese parte alla battaglia di Tournai; nel 1524 con 16 navi portò l'attacco a Tolone, Hieres e Frejus ma fu sconfitto e catturato da Andrea Doria all'imbocco del fiume Var e fu liberato a Madrid nel 1526.

³: Ricordiamo che fra la famiglia Rosselli di Gimigliano e la famiglia De' Medici di Firenze all'epoca vi era un qualche tipo di legame di amicizia, dimostrato dal fatto che frate Annibale Rosselli, congiunto di Tiberio, dedichi il secondo volume del *Pymander* al Cardinal Ferdinando De' Medici.

⁴: Girolamo Armellini, inquisitore del territorio dell'attuale regione Lombardia, vissuto a cavallo del XV e XVI secolo, seguì il caso di Tiberio Rosselli anche uscendo dal suo territorio di competenza e pubblicando (1525) il libro *Jesus Vincit* proprio sulla dimostrazione delle tesi eretiche contenute nell'*Apologeticus Adversos Cucullatos*.

⁵: Ottaviano Maria Sforza (1475-1545) è stato un vescovo cattolico italiano. Figlio naturale di Galeazzo Maria Sforza e Lucia Marliani, venne nominato vescovo di Lodi nel 1497 da Alessandro VI. Nel 1540 Paolo III lo nomina vescovo di Sezze.

⁶: L'*Isagoge* (in greco Εισαγωγή) o "Introduzione" alle *Categorie* aristoteliche, scritto da Porfirio in greco e tradotto in seguito in latino da Boezio, fu il testo guida della logica per almeno un millennio dopo la morte del suo autore. Il testo venne scritto da Porfirio in Sicilia fra gli anni 268-270, ed inviato quindi nella città anatolica di Chrysaorium, secondo quanto riportato concordemente dagli storici antichi Ammonius, Elias, e David.

BIBLIOGRAFIA

Fonti e studi

- L. ACCATTATIS, *Le Biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 1, Bologna, Forni, 1977.
- T. ACETI, in *Gabrielis Barii Franciscani De Antiquitate et situ Calabriae libros quique Prolegomena, Additiones et Notas, quibus accesserunt Animadversiones Sertorii Quattrimani*, Roma, ex Typographia S. Michelis ad Ripam, 1737 (la prima edizione del Barrio è del 1571).
- L. ALIQUÒ LENZI, *Gli scrittori calabresi*, Messina, Alicò, 1913.
- G. ARMELLINI, *Jesus vincit. Pernecessarium opus contra Tiberianicum Apologeticum*, impressum Faventiae, 1525.
- M. BARBIERI, *Notizie storiche dei Matematici e Filosofi del Regno di Napoli*, Napoli, Forni Editore, 1975.
- E. BARILLARO, *Dizionario bibliografico e toponomastico della Calabria*, vol. 1, Cosenza, Pellegrini, 1976.
- F. BARONIO MANFREDI, *De Maiestate Panormitana*, vol. 4, Panormi, Alphonsus de Isola, 1630.
- G. BARRIO, *De antiquitate et situ Calabriae*, vol. 3, Roma, Iosephum de Angelis, 1571.
- L. BENVENUTI, *Dizionario degli Italiani all'Estero*, Firenze, Tip. Di G. Barbera, 1890.
- A. CALOGERO, *Storie di uomini. Biografie gimiglianesi dal tardo antico al Novecento*, Taranto, s.n.t., 2013.
- G. CINGARI, *Storia della Calabria moderna e contemporanea*, vol. 3, Reggio Calabria, Cangemi Editore, 1992.
- P. CRUPI, *Conversazioni di letteratura calabrese dalle origini ai nostri di*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2007.
- L. DE FRANCO, *Tiberio Russiliano Sesto : filosofo ed astrologo calabrese del XVI sec.*, «Calabria nobilissima», 67, 1976, pp. 5-39.
- L. DE FRANCO, *Filosofia e Scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988.
- A. GRAFTON, *Cardano Cosmos: The worlds and works of a Renaissance astrologer*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- E. GUIDO, *Aspetti della Restaurazione in Calabria tra il ritorno dei Borboni e la rivoluzione del 1820*, «Studi storici meridionali», 3, 1992, pp. 255-278.
- D. LAMANNIS, *Miscellanea Patria*, Napoli, presso Angelo Coda, 1828.
- G. MARAFIOTI, *Croniche ed Antichità di Calabria*, Padova, Lorenzo Pasquati, 1601 (la prima edizione di questa opera compare a Napoli nel 1595).
- C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, Tipografia dell'Aquila di V. Puzziello, 1844.
- B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958.
- G. NAUDÉ, *De Agustino Nipho iudicium*, in A. NIPHI, *Opuscula Moralia et Politica*, Paris, Rolet le duc, 1645.
- A. PIROMALLI, *La letteratura calabrese*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 1996.
- D.G.A. ROSSELLI, R. TRAPASSO, *Rosselli di Gimigliano. Dalle origini a noi*, Ascoli Piceno, Sigismundus Editrice, 2014.
- T. ROSSELLI, *Apologeticus Adversos Cucullatos in quatrigenas quaestiones disputatas. Eiusdem philosophiae*

declamatio ad Leonem X Pont. Max. Eiusdem Patauji in principio suarum disputationum. Cum suis disputatis quaestionibus, Parma, 1519 (ms conservato presso la Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna, coll. 16 P III 83).

G.B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Sala Bolognese, A. Forni, 1974 (rist. anast. dell'ed. di Napoli del 1748-1770), II e III parte, pp. 50-52.

L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, vol. 5, New York, Columbia University press, 1941.

P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio, 1996.

P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone*, Venezia, Marsilio, 1995.

P. ZAMBELLI, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*, Milano, Il Polifilo, 1994.

A. ZAVARRONE, *Biblioteca calabra*, Napoli, Tip. De Simone, 1753.

ca. 1490

Nicola Salerno, poeta latino, nacque a Cosenza da nobile famiglia intorno al 1490. Poche e frammentarie sono le notizie circa le date di nascita e di morte del letterato calabrese. In assenza di registri parrocchiali dell'epoca, fonte di riferimento è la ricostruzione cronologica che attua il biografo Salvatore Spiriti (S. SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli, tip. De' Muzij, 1750, *ad vocem*).

1511-1514

Il giovane Salerno viene iniziato allo studio delle lettere dall'umanista [Aulo Giano Parrasio](#) (1470-1521), in quegli anni attivo a Cosenza. Insieme a Salerno, Parrasio conta tra i suoi allievi [Antonio Telesio](#) (1482-1634), [Bernardino Martirano](#) (ca. 1490-1548), Giovanni Antonio Cesario, [Giovanni Antonio Pantusa](#) (1501-1562), Piero Cimino, Carlo Giardino. Non è escluso che in questo periodo il giovane Niccolò abbia beneficiato della ricca biblioteca posseduta dal [Parrasio](#).

1521-1530

Dopo la morte del maestro, Nicola Salerno decide di aprire una scuola di latino a Rovito, uno dei casali cosentini. Tra i suoi allievi figura [Giano Teseo Casopero](#) (1509-1537/1538), originario di Cirò. Nicola Salerno divenne noto come precettore dei giovani figli dell'aristocrazia cosentina dai primi anni venti del XVI secolo. Lo stesso Casopero lo ricorda come brillante maestro di *studia humanitatis* in alcuni luoghi di una raccolta poetica pubblicata a Venezia nel 1535. In particolare, nel carme *Ad Nicolaum Salernum*, così si rivolge all'umanista cosentino: «Cultors Pegasium, Minervae alumne, / Carmen qui varium, novum sonoro / Dignum Maconide paras boatu / Eventu edere posteris secundo, / Felix cui facilis dabunt Camenae / Indelebile nomen, et perenne, / Ne clam sit populos fides futuros, / In te et noster amor pius, ratusque / Nostri ceu fieri queat, pusillo / Id certe facies volens labore» (JANI THESEI CASOPERI *Silvarum libri duo*, Venetiis, Bernardinus de Vitalibus, 1535, f. 49). Che la scuola di Salerno avesse un certo seguito, è attestato da Casopero in un altro poemetto dal titolo *Ad Aloisium Papandrum et discipulos Nicolai Salerni* (ivi, ff. 65-66). In risposta all'ode dell'alunno devoto, nelle sue *Sylvulae* Salerno scriverà un poemetto intitolato *Ad Theseum Casoperum*: «Si nomen cineri dabunt sepulto / Olim fata meo, novemque musae / Me vulgo excipient, paterque phoebus, / In vatium numero iubebit esse. / Quos praesens celebrat dies, canetque / Sero posteritas, favente caelo. / Nunc qui pegasidum colis recessus, / Optas et cupide sacros liquores / Haurire, atque melos referre plectro / Phoebeo Aonium legere nostro / Theseu, his endecasyllabis, libello» (NICOLAI SALERNI Cosentini *Sylvulae. Epicedicae, Encomiasticae, Satyrycae ac Paraeneticae*, Neapoli, per Ioannem Sultzbacchium, 1536, f. 150).

1530-1535

Dalla significativa serie di destinatari dei poemetti contenuti nelle *Sylvulae* (v. *infra*), si può ipotizzare un soggiorno napoletano dell'umanista cosentino nei primi anni Trenta. In quel periodo si trovavano a Napoli molti intellettuali calabresi appartenenti al *milieu* della cosiddetta "accademia parrasiana": i fratelli [Bernardino](#) (ca. 1490-1548) e [Coriolano Martirano](#) (1503-1555), [Antonio](#) (1482-1534) e [Bernardino Telesio](#) (1509-1588), [Luigi Lilio](#), [Niccolò Franco](#) (1515-1570) e il sopra menzionato [Casopero](#). Il circolo di letterati ed eruditi prese a riunirsi nella villa di Leucopetra dei fratelli Martirano, che costituì sin dagli inizi un luogo di incontro dell'intellettualità calabrese e napoletana. Nei primi anni Trenta si era stabilito a Napoli anche il letterato panormita Fabrizio Luna (ca. 1500-ca. 1559), al quale Salerno dedica un componimento nel VI libro delle sue *Sylvulae* (f. 125).

A quest'anno risale la pubblicazione delle *Sylvulae*. L'opera è stampata a Napoli presso il tipografo Johann Sultzbach (*Nicolai Salerni Cosentini Sylvulae. Epicedicae, Encomiasticae, Satyrycae ac Paraeneticae. Variarumque aliarum rerum descriptiones fortasse non inutiles*). Le *Sylvulae* meritano di essere ricordate non tanto per il loro valore letterario (su cui cfr. A. ALTAMURA, *Per la storia della Parrasiana. L'umanista Niccolò Salerno*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 22, 1953, pp. 31-38), quanto piuttosto per la loro importanza dal punto di vista storico: le numerose dediche, nei rispettivi carmi o poemetti, a personalità di rilievo della storia sociale e della cultura meridionale restano un documento prezioso per la ricostruzione dello scenario politico e letterario del primo Cinquecento calabrese.

La struttura dell'opera si presenta come segue: un libro I, composto da un carme in esametri dedicato a Gaspare Siscari, signore di Aiello Calabro^{*}; un libro II costituito da quattro poemetti cui particolare rilievo va attribuito al primo carme dedicato a [Bernardino Martirano](#), ricordato come segretario del Regno di Napoli; nello stesso carme si dà una prima descrizione dello stemma della città di Cosenza, circondata «da sette colli»^{**}; un secondo carme ha come argomento centrale il tema della morte, elaborato riecheggiando testi virgiliani e fonti stoiche latine (Cicerone e Seneca); un terzo poemetto è scritto in onore di Giambattista Ingaliso. Il libro III comprende dodici poemi dedicati ad Antonino Agelli nei quali figura Gaspare Siscari. Tra i dodici carmi, il terzo, il sesto, il nono e il decimo assumono un ruolo di grande interesse. Il terzo poemetto *Ode Tricolos tetrastophos* (*Sylvulae*, ff. 61-84) è dedicato ad [Antonio Telesio](#) (1482-1584) del quale Salerno esalta i meriti letterari ricordando la poesia *Lucerna* (cfr. A. TELESIO, *Poemata, Romae, in aedibus F. Minitii Calvi, 1524*); il sesto carme è dedicato all'allievo [Casopero](#); il decimo si struttura come un'ode saffica dedicata ad Annibale Caro (1507-1566) in cui si evoca Antonino Siscari principe di Aiello. Segue un'appendice con quattro epigrammi in lode di Nicola Salerno siglate da Leonardo Schipano, Paolo Cesario, Giambattista Iglisio e Fabrizio Luna. Il libro IV è diviso in due sezioni di cui la più rilevante è quella di un epicedio in esametri in memoria di Galeazzo di Tarsia. Il libro V si presenta come un lungo componimento naturalistico in esametri sulla bellezza e sull'utilità delle acque dedicato a Leonardo Schipano. Il libro VI, dedicato a Francesco Ferrario, si divide in otto sezioni contenenti un'epistola in prosa, un'ode in morte di Antonino Siscari, un epicedio in distici seguiti da versi in greco, un carme sull'assedio della città di Rodi distrutta nel 1522 per mano di Solimano II, un poemetto che tesse le lodi di Gaspare Siscari, un epitaffio per Carlo Giardino e dei versi scherzosi dedicati a Fabrizio Luna. Il libro VII è scritto in onore di Marco Antonio Colonna e di rilievo è il terzo epicedio in morte di [Aulo Giano Parrasio](#) nonché il quarto scritto in occasione della partenza per Messina di Alfonso Siscari e della moglie Manuzia. Il libro VIII è diviso in quattro sezioni, in cui particolare importanza hanno il primo poemetto sulla morte di Bernardino Sanseverino (1470-1516), III principe di Bisignano e il terzo carme elaborato come preghiera pagana ad Apollo ed Esculapio per la guarigione di Gaspare Siscari. Il libro X contiene un ampio poema storico che racconta le atrocità avvenute durante il sacco di Roma (1527), dedicato al duca Ferdinando II (1538-1583), settimo dei duchi di Gravina; in fine, Salerno colloca un lungo carme *De Sylva Brutiorum*^{***}.

Dopo il 1536 non si hanno più notizie sulla vita di Niccolò Salerno.

Note

^{*}: I figli della famiglia del principe di Aiello, tra cui il primogenito Antonino, citato dal Salerno, furono istruiti nelle lettere da [Aulo Giano Parrasio](#). La frequenza con cui il nome di Gaspare Siscari compare nelle *Sylvulae* attesta l'esistenza di un solido rapporto di *patronage* tra Salerno e il signore di Aiello Calabro.

^{**}: N. Salerno, *Sylvulae*, cit., p. 30. Cfr. al riguardo L.I. Fragale, *Del vero blasone della Città di Cosenza e sue alterazioni*, in *Microstoria e araldica di Calabria Citeriore e di Cosenza. Da fonti documentarie inedite*, Milano, The Writer, 2016, p. 155.

^{***}: Quest'ultimo carme è di non trascurabile interesse poiché manifesta una certa sintonia con i temi naturalistici trattati nelle *Sylvae* di [Casopero](#). Dei pochi esemplari esistenti delle *Sylvulae*, alcuni contengono in appendice, come ricorda Mazzonello (M. MAZZONELLO, *Niccolò Salerno. Poeta latino dell'Accademia parrasiana*, Napoli, Tipografia Domenico di Gennaro, 1919, p. 10), tre poemetti eroici dedicati ad Alfonso D'Avalos (1502-1546) marchese del Vasto: nel primo si celebrano le gesta vittoriose di Carlo V a Tunisi (1535), *Conqueritur Italia coram Carolo Augusto Caesare Imperatore, quod hinc a Galli set illini a Turcarum Maurorunque praedonibus infestetur, hortaturque ad expeditionem contra Mauro set Turcas suscipiendam*; il secondo è un compendio della guerra di Pavia (1525) dal

titolo *Compendium belli papiensis*; il terzo è una narrazione della guerra napoletana (1528) dal titolo *Compendium belli neapolitani*. L'esemplare conservato presso la Biblioteca Civica di Cosenza (coll. II B 6148) risulta mutilo del libro IX e dei tre poemetti succitati.

BIBLIOGRAFIA

- L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Cosenza, Tipografia municipale, 1870, vol. 2, pp. 28-31.
- A. ALTAMURA, *Per la storia della Parrasiana. L'umanista Niccolò Salerno*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 22, 1953, pp. 31-38.
- ID., *Umanesimo nel Mezzogiorno d'Italia*, Firenze, Olschki, 1941.
- D. ANDREOTTI, *Storia dei cosentini*, Napoli, Stabilimento Tipografico di Salvatore Marchese, 1874, vol. 3.
- JANI THESEI CASOPERI *Sylvarum libri duo, eiusdem Elegiarum et Epigrammaton libri quattuor impressit, Venetiis, Bernardinus De Vitalibus, 1535.*
- F. CASTIGLIONE MORELLI, *De patricia consentina nobilitate nonimentorum epitome*, Bologna, Sala Bolognese Forni, vol. 2, 1977.
- B. CHIOCCARELLI, *De Illustribus scriptoribus, qui in Civitate et Regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque 1646 floruerunt*, Biblioteca Nazionale di Napoli, ms XIV A 28.
- G. CIANFLONE, *Giano Teseo Casopero, poeta latino del XVI secolo, e gli umanisti calabresi e veneti*, Napoli, Conte, 1955.
- F. CIRILLI, *Luna, Fabricio (Fabrizio)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 66, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006.
- T. CORNACCHIOLI, *Lineamenti di storia della cultura calabrese. Ipotesi su un frammento: l'Accademia Parrasiana*, Cosenza, Pellegrini, 1982.
- F. D'EPISCOPO, *Aulo Giano Parrasio, fondatore dell'Accademia Cosentina*, Cosenza, Pellegrino, 1992.
- L.I. FRAGALE, *Del vero blasone della Città di Cosenza e sue alterazioni*, in *Microstoria e araldica di Calabria Citeriore e di Cosenza. Da fonti documentarie inedite*, Milano, The Writer, 2016.
- N. LEONI, *Della Magna Grecia e delle altre Calabrie*, Napoli, Forni, 1844.
- M. MANDALARI, *La Calabria in un novelliere del Cinquecento*, «Italia Moderna», 4, 1906.
- M. MAZZONELLO, *Niccolò Salerno. Poeta latino dell'Accademia parrasiana*, Napoli, Tipografia Domenico di Gennaro, 1919.
- A. PLACANICA, *Storia della Calabria dall'antichità ai giorni nostri*, Roma, Donzelli, 1999.
- NICOLAI SALERNI COSENTINI *Sylvulae. Epicedicae, Encomiasticae, Satyrycae ac Paraeneticae. Variarumque aliarum rerum descriptiones fortasse non inutiles*, Neapoli, per Ioannem Sultzbacchium Germanum, 1536.
- E. SERGIO, *Parrasio in Calabria e la fondazione dell'Accademia Cosentina (II): 1521- 1535*, «Bollettino Filosofico», 26, 2009, pp. 487- 516.
- S. SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli, tip. De' Muzij, 1750.
- A. TELESIO, *Poemata, Romae, in aedibus F. Minitii Calvi, 1524.*
- E. VALERI, *Martirano, Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 71, Roma, Istituto della

APPENDICE

Estratti dalle *Sylvulae*

Ad Bernardinum Martiranum

[27] Sunt qui res hominum pendere reantur ab astris, / Sideribusque regi tantum mortalia credant, / Lunari subjecta globo, nec posse vetari / Ingenio, aut ratione ulla, quin prospera sive / Aspera, decreto contingant tempore nobis. / Fortunae haec aedem tribuit pars maxima vulgi. / Copia qua propter cum clavo traditur illi. / Perpauci censent mortales esse tonantem / Autorem istorum studium quicumque regendi, / Et curam superis aufert, delirus habetur. / Non temere, aut casu, mundanae machina molis / Ut quidam perhibent agitur, nec rector, ut is qui / Nescit, vel non vult, aut ipse nequit, sibi tantum / Indulgens cessat, tradens sua iura ministris. / Nutu cuncta deus disponit, cuncta gubernat. / Solus ab excelso terris moderatur olympo / Bernardine deus, mortalibus unde cupitae / Dantur opes, et regum sceptrata, ducumque tropaea. / Sontibus unde tonans torquet per nubila fulmen / Atra, nec in longum patitur regnare superbos, / Ultor flagitii ac scelerum sic denique terras / Non fortuna regit, non alti sidera coeli / [28] Ignea, sed nutum observant iovis omnia summi. / Mortales igitur cunctos qui prospicit actus, / Et videt arcanos hominum sub pectore sensus, / Hic te magnorum ad fastigia vexit honorum. / Natalesque tuos idcirco Horoscopos ortus / Signavit faustos croceo tibi laeta cubili / Fronte micans rosea et rutilis aurora capillis / Surrexit phoebusque pater tibi luce corusca, / Purpureoque nitens hilaravit lumine terras. / Hic felix laetusque dies tibi matris ab alvo / Effulsit, nullis quom tu vagitibus infans / Editus, enixae risisti, dulce, parenti. / Nascentem virtus castis te caepit in ulnis, / Et blandita velut caro pia mater alumno, / Vive puer dixit, donis dignissime nostris. / Cum patiens algoris erit tibi corpus et aestus, / Cum poteris duos iuvenis perferre labores, / Magna geres, nomenque tuum clarescet ubique. / Sic cunis effata reclinat, mollibus artus / Iam teneros viget interea, tua firmior aetas. / Spreta tibi urbivagae sunt ocia grata iuventae, / Quae venerem Bacchumque colit tibi sola voluptas / Summa sequi non trita placet tibi semita vulgi. / Herculei te pars bivii rapit ardua, nec te / Per planum tenerae abducunt promissa puellae, / Livida turba tace, quid tecum murmura rodis? / Quid gemis et tristi suspiria pectore ducis? / Suspiciens quenque virtutis honore beatum? / [29] Non docet alterius rebus macrescere letis / Nanque hominum sudore dei sua munera pensant / Perfide non gaza, non Hermi fluminis auro, / Non lectis rubro preciosis aequore gemmis / Quid somno indulges? vitae quid parcis inertis? / Diligit accinctos virtus, vigilesque virorum, / Discinctos vero haec et toto pectore segnes, / Cum superis eadem nimis aspernatur, et odit. / Vivitur ingenio, rigidae sunt caetera mortis. / Haec satis ad plebem, quae nunc miratur et astris / Dedita desidia, claros adscribit honores, / Nunc praenestinae munus putat esse sororis / Difficili quodcumque parit conamine virtus. / Dotibus excultus tu sacris pallados, ultro / At tibi praedictas vertisti pectora curas, / Et tua mirificis tantum mens anxia rebus / Invigilat bello interea fremit itala tellus, / Gallorum hesperiam magno quatit agmine ductor. / Invicti occurrunt aeratae Caesaris alae. / Itur ad insanum non una mente duellum. / Gallica dum plures nostratum signa sequuntur, / Alite felici tu ingressus castra fuisti, / Quae iovis auratam gestant in bella volucrem. / Non te turmalem, parvo velut aere merentem / Accepit legio sed te facundia primum / Caesareo genere duci, quem causa, dolorque / Verterat in Gallos, tum Caesaris arma foventem / Conciliat parvoque datur tibi tempore mentem, / [30] Arcanumque ducis pectus cognoscere, et alta / Consilia et sacri chirographa discere regis. / Arcanis dignus prestare silentia rebus / Inventus variosque vigil tolerare labores, / Et saevi nunque belli cessisse periculis / Mox duce, quem fieri, capitur dum Roma, perempto, / Sedulitate, fide, non est te carior alter / Ductori, qui tunc castris successerat, atque / Cura tibi est merito servati tradita regni. / Publica nunc solus tu cuncta negocia tractas, / Caesareique patent soli decreta senatus. / Felix terque quater felix Cosentia septem / Collibus, et fluviis hinc illinc cincta duobus, / Produxit quae illustre iubar, quo laeta coruscat / Ipsa quidem primum, et si fas est, iure superbit / Mamertina domus quanque candore priorum, et / Sanguine patritio, per se se clara nitescit. / Praemia longaevo redduntur digna parenti, / Redditur et patrio merces pietatis amori, / Annua parthenopes dum munera suscipit urbis. / Ergo

votorum sit nunc haec summa meorum. / Partus duret honos, stabilis sit gloria tanti / Muneris, et longos tecum perduret in annos. / Sitque gradus posthac firmus, non culmen honorum. / Nec te luminibus spectet Rhamnusia torvis. / Invidiam sed calce premas, patibusque relinquo. / Nec me quod fuerim sero gratatus honori, / Virtutisque tuae, et tantis successibus oro / [31] Argue nulla dies gratanti debet amico, / Ni fuerit vitio cessatum, fera videri. / Sed quando a puero tantum tibi favit olympus, / Ne de supremo quo fulges cardine rerum, / Excelsoque loco, et caeli regione sereni, / Despice deiectos sublimis, humique iacentes. / Nec sperne obtusa clarus caligine mersos. / Aut inopes, superum genitore favente beatus. / Nec rude nunc carmen contemne poeta Salerni.

Ad Faustum, De contemptu mortis

Fauste, perhorrescis mediis ne fata sub annis, / Egregii vultus clarum populentur honorem / Ne iuvenile decus perdant, floremque iuventae / Vana times nam lintre charon transmittit onusta / Horridus, infantes, pueros, iuvenesque senesque. / Interdum stabiles generoso aut sanguine parcas / Posse tuo, flecti, vel censu credis avito. / Non proavis, opibusque tuis, tibi finge sorores / Lanificas faciles nulla est clementia, nullus / Nobilitatis honos rident pecuaria, campos, / Argentumque vetus, titulosque in marmore, fasces. / Servant, fata diem praescriptum nescia flecti: / Pone metum festinat atrox, que stamina rumpit / Atropos, et penso nihil addit, suscipe vota / Tu tamen interea cunctis ridenda roganti / Pro quibus haud aures quisquam praebere deorum / [32] Debeat esse cupis per secula longa superstes? / Id tu luce deos poscis, tu nocte fatigas / Coelicolas, hominum quo tot de milibus unum / Surripiant morti, si possunt omnia, nunquid / Humanae sortis, naturae lege soluta / Expers solus eris? poteris num vertere solus, / Lustrali pompa fatorum iura? Vel unde / Hoc tibi posse dari divino numine reris? / Interitura vides coelo quaecunque teguntur. / Crescunt, aucta cadunt, terris nascentia quaeque. / Eripit occasus, quod nuper praetulit ortus. / Fatales mihi crede manus, nihil effugit, hoc tu / Ne dubites, terrae molem percurrere, videbis / Quot primum celebres perierint funditus urbes. / Ut memorem paucas, caput excidit orbis ab alto / Culmine Roma vetus. Coryti vestigia nusquam / Apparet iacet Alba, fuit metuenda latinis, / Carthago. Ipsa Ephyre flagravit. Troia supremum / Pertulit excidium. Fatum subvertit Athenas. / Tempora cadunt senioque deum simulachra teruntur / Marmoris exculi stant ipsis fata sepulchris. / Mausolaea dies regum labefactat, et altos / Invida confundit casu fortuna colossos. / Interit ipse Adamas lapidum durissimus, idem / Viribus indomitus, calido nam frangitur hirci / Sanguine nec sylvis vivunt expertia leti / Robora chaoniae sternuntur tempore quercus. / Concidit et phoebi laurus sacra palladis arbor / [33] Et panos proceda dei pineta senescunt. / Aes teritur, longo ferrum contunditur aevo. / Carpitur argentum, fulvo nec parcitur auro. / Quid referam strages animantium? Vendicat ecce / Mors elephanta sibi rapiuntur morte Cameli. / Exhalant animas Ursi fulnique leones. / Hyrcanae tigres obeunt, et pervigil anguis, / Phrixiae custos in phaside velleris, et qui / Aurea tot seros servavit mala per annos. / Et genus aequoreum tumidis expirat in undis. / Aequora destituunt turpes in littore phocas. / Obruit extinctos delphinas gurgite ponrus. / Et Balaena freti per summos enatat aestus / Naufraga, sic protei pecus occubat omne magistri. / Aeriae volucres magnum per inane volantes / Occumbunt praesentit olor phoebeius ales / Interitum, dulci solatus funera cantu. / Ipse quoque in triduum casura cadavera vultur / Qui prae scit, vitam tenues emittit in auras. / Et sublime volans iovis armiger ardeque ipse / Post bis quinque facit tumultum sibi secula phoenix. / Occupat imprimis hominem libithina, citato / Per terras cursu, magno quem iuppiter orbi / Praefecit, rerum dominum, cui subdidit uni / Immensum telluris onus, regimenque profundi. / Sive fuit rebus generatis Fauste necesse, / Extremum quandoque dari, ac finem fore, quando / Foedere perpetuo numquam diversa cohaerent / [34] Semina, nec possunt unum servare tenorem / Semper, ad interitum rerum contraria pugnant, / Solvitur et discors concordia principiorum. / Sive mali nobis mortem pepere parentes, / Nosque patrum miseri luimus commissa nocentum / Nam post quaesitum decerpit foemina pomum, / Flexit et incautum dictis in vota maritum, / Corruit humanum subito genus, inde ruinam / Traximus, hinc nostrae manavit cladis origo. / Pro dolor, infelix ex illo tempore, morti / Posteritas damnata fuit tunc undique morbi / Incubere graves orbi, proliquo nepotum. / Curritur in mortem, nec tramite curritur uno, / Non aetate pari cernis discrimina fati. / Maxima ipsa hominum bello cadit, haud minor undis / Mergitur innumeras perdunt contagia gentes. / Hos abolet Vulcanus edax per tecta, per agros, / Membratimque ferem discerpunt dentibus illos. /

Mille fames perimit, totidem sitis enecat, ultrix / Iustitia exercet saevas per colla saecures. / Sexcentos
 obitus, regione videbis eadem / Agmine pullato defleri luget ademptum / Infelix natum mater, funesque
 puellae. / Deflet cara virum coniux, fratremque sorores. / Pars quota nascentum laribus vivendo senescit /
 Heroum nemo nostrum pervenit ad aevum. / Alcides iacuit, nostris virtute peremptis / Omnibus invictus fatis
 concessit Achilles. / [35] Occidit Aegides, Ajax, mors impia Turnum / Edomvit: fortis cecidit calydonius heros.
 / Admanes pallax atros descendit Ulysses. / Interiit valido metuendus robore Sanson. / Tartarei horrescit
 truculentus iudicis urnam, / Annibal hesperiae populator fara Camillo / Iniecere manum duri violenta fati /
 Scipiadas rapuit, Fabios, clarosque Metellos. / Quo petiit Marius, post tantos Fauste triumphos? / Die quo
 Fabritius, Curius, cum coclitha cossus? / Flectere nulla queunt ratione mathimata mortem, / Quo minus atra
 suis sapientes ictibus omnes / Tollat. Aristoteles nullis evasit, elenchis, / Non Chrysispe tuo fatum concludis
 acervo, / In nullo quod sit moriendum tempore nobis. / Nec tua te Salomon tutum sapientia fecit. / Improba
 divinum de terris parca Platonem / Abstulit. Empedocles superis migravit ab oris. / Secula Parmenidem
 noverunt prisca Melissum, / Pythagoram, et spretis opibus videre Biantem. / Morte senex cultos liquit
 gargetius hortos. / Quid nisi nunc magno super est de Socrate nomen? / Ipsa potens rigidos tumulavit Roma
 Catones. / Artifices, etiam celebrat quos longa vetustas / A Dirce, Parrhasius, Polycletus, Mentor, Apelles, /
 Extremum sensere diem brevis urna Myronem / Nunc habet, et Phidiae produci fila negavit / Ulterius lachesis
 labor est numerare poetas, [36] Quos aeterna quies, letheas sernat ad undas. / Rhethoras, Historicos eadem,
 iurisque peritos / Obruit innumeros non alti lucida mundi / Ipsa queunt summis depellere sidera fatum /
 Astrologis, quos vosse iuvat nascentibus astra, / Nunquid promittant laetum, seu triste minentur. / Spectat ab
 arte suos medicina salubre ministros / Inventum, suprema venit cum funeris hora / Destitui, et propriae
 demum virtutis egere. / Nec mensor terrae, coelique, fretique profundi, / Humanae potuit vitae transcendere
 metam. / Nunc age sublimem mecum speculari virorum / Fortunam veterum si vis nunc discute fastos /
 Quoscumque Historias omnes percurrere latinas, / Aut graias, solymos annales inspicere, nullum / Invenies Clotho
 cui dura pepercerit, alto / E solio, mortis cunctos horrenda procella / Deiecit Minos decessit, Iagrus, Agenor /
 Exitus eripuit Xersem non extat Adrastus. / Pharnax, atque Ninus, Cambyses, Croesus, Amyntas / Oppetiere
 tremens enavit stagna paludis / Antiphates nigrae, Thebane conditor urbis, / Regnatorque Creon periit,
 Pisaeque tyrannus. / Tergeminum magnae superatum pondere clavae, / Geryonem madido deflevit lumine
 Bethys. / Vivit Alexander, quem viribus orbe subacto / Ingenuisse ferunt, aditus quod nullus ad orbem / Esset,
 qui nobis adversus traditur orbis? / [37] Caesaribus nihil est sublimius, imperitarunt / Terrarum populis, reges
 domuere superbos, / Atque coegerunt genti parere togatae. / Vix nunc busta ducum poteris vitata tueri /
 Tempore, sacratos violavit Caesaris artus / Coniurata manus, telis armata profanis. / Non potuere necem tot
 templa dicata, tot arae / Pellere deseruit patrios Augustus honores. / Sustulit e medio, diurum mors atra
 Neronem. / Flavius occubuit properata morte tyrannus. / Accepit iugulo, districtos sergii enses. / In se mollis
 Otho convertit tela. veneno / Claudius abruptit fatalia tempora vitae. / Vespasianus ad haec, romani gloria
 regni, / Hoc iter emensus concessit debita morti / Membra parens urbis Traianus Nerva, Vitellus, /
 Commodus, in bibulas omnes abiit favillas. / Praeterea referam strages, obitusque priorum, / Possit in
 ambiguo, ne mens tua fauste relinqui. / Casta sacerdotum, ritusque capacia sacri / Pectora de superis tulit
 hora novissima mortis. / Nec iam Brachmanas potuit doctrina tueri / Nec sua religio druidas ubi
 gymnosophistae? / Atque Magi? Vates quorum vox praescia fati, / Occultas divum pandit mortalibus iras, /
 Venturique hominum pavidas formidine mentes / Terrificat at didicere mori quid profuit ergo / Sortibus,
 auguriis, casus novisse futuros? / [38] Ipse fuit vitae perfunctus munere calchas. / Et faces infernas descendit
 Mopsus ad umbras. / Ultima fatidicae persensit murmura linguae, / Ad vada qui Mynias ducebat phasidis
 Idmon. / Graia futurorum virgo non inscia Mantho, / Aeterno moriens clausit pia lumina somno. / Et tandem
 Euboicae silverunt ora sibyllae. / Quin etiam afflatus divino numine vates / Annosi, qui saepe deum creduntur
 amicis / Vocibus affati, cuncti cessere potenti / Naturae subire iugum fatale sacrati / Pontifices, quot quot
 caelestis ianitor aulae, / Instituit servare vicem tu crimina morti / Ingeris, et nolles vivendi reddere munus. /
 Impavida dominos spernebant mente beati, / Certabantque mori, gladios simul ire micantes, / Per latera
 intrepide, per sanctos corporis artus. / Horrendum visu, contempta luce, finebant: / Nec servasse fuit fragilem
 hanc sententia vitam, / Sed placuit proprio mercari sanguine caelum, / Rebus et in duris, precibus, votisque
 vocari. / Nec mirum humanis tantus si mentibus ardor / Incessit, nondum subeuntem accersere mortem. /
 Obiectare caput spreto tortore flagellis, / Inque lacu mergi pleno ferventis olivi, / Raptati, et toto lacerati

corpore, Taurum / Ferre Perilleum constanti pectore, et in se / Saevitiae immites tunc increpitare ministros. / [39] Progeniem videre dei sub imagine cretam / Mortali a caeli demissam sedibus altis, / Quo genus humanum miseranda forte barathro / Damnatum, ad superas moriens deduceret oras. / Orem mirandam? Latebras quis querere tanti / Sufficit arcani? Nostrum torpescit acumen. / Euterpe potius duplicis commertia narret / Naturae aut pandat rerum miracula Clio, / Seu (quia nunc sermo divina negocia curat) / Urania velit causas aperire latentis. / Nanque deum quem vix magni capit ambitus orbis, / Abdidit intactae generosae virginis alvus: / Et cui subseruit stellantis regia mundi, / Non habuit tectum, quo ventos tutus et imbreis, / Quo vagus ardentem solis defenderet aestum. / Hunc penes orbis errant thesauri, vivere pauper / Maluit, et se se morti subiecit atroci, / Cum foret immunis leti, letique creator. / Unus nunc sperne mori, soles unus posce perennes? / Parcet quippe tibi, qui non sibi fauste pepercit. / Arbitrio summi donatur vita regentis. / Cum libet absque mora, auctori est reddeda, quis haeret? / Res est vita fugax, nescis? quam si quis amabit / Plus aequo, et mortem quo tenditur usque timebit, / An non insanus meritoque vocabitur amens? / Nec tu crede mori miserum sic colligo paucis. / Aut simul extingui censes cum corpore mentem, / Aut superesse putas animum post facta cadentis, / [40] Artubus immoritur nostris si spiritus, heus tu / Nunquid erit quisquam sensus qui sentiat expers? / Hoc sine, nemo miser caelo si redditur alto / Quid dices in morte mali? facit una beatos. / An nolles pro laude mori? Cui gloria tantum / Sordet, ut in turpi vitae, tabescat amore? / Hoc romana docet consumpta viriliter armis / Ad cannas legio, Trebiae cremeraeque iuventus / Testatur, non esse malum quod fauste veteris. / Codrus in hostiles famulari veste catervas / Irrupit, leto victrices liquit Athenas. / Et de sublimi revolutus turre Menoeceus, / Dircaeas voto servavit funere thebas. / Pro patria Decii fato decidere volenti. / Infernam solus placavit Curtius iram, / Non a iucundis homines, multumque cupitis / Abstrahit, adversis illos sed casibus aufert, / Collocat in portu fortunae fluctibus illuc / Non datur accessus felicem dico metellum, / Quem pia funereo natorum turba pheretro / Extulit, excessit Roma florente, sed ipse / Infelix Priamus, qui prole miserrimus omni / Orbatus, Troiam vidit per bella cadentem, / Et iovis Hercaei mox sanguine polluit aram, / Quantum saeva boni pompeio fata tulissent, / Si cum spectabat ludos plaudente theatro, / In medio plausu, et populi clamore perisset? / Quot pylus Nestor questus, quot morte dolores / [41] Fugisset? quoties inquit mors impia, cessas? / O mors fera veni cum corpus vidit amati / Antilochi exanimum dilectaque membra cremari. / Pulchrum Fauste mori est dum non cogaris ut optes. / Restat ut ostendam, mebus mortalibus vi quae / Morte nihil iam posse dari, res tanta parem *** / Teste deo, fertur natis Argia sacerdos, / Iunonis supplex numen venerata, petisse / Proprietate bonum, quod dandum duceret illa / Utile poscenti, iuvenes post vota, feruntur / Inventi exanimes visu miserabile delphis / Artifices phoebo templum struxere periti, / Deinde opere effecto, tanti petiere laboris / Mercedem haud parvam, quam mallet phoebus, et esset / Optima, tum clarius retulit pro munere, mortem. / Certius ergo nihil si morte relinquatur ipsa, / Si nec morte datur melius quid mente tremiscis? / Interiusque paves totus? nascentibus aevi / Stat praefixa dies vitae stat finis eundum est / Quoproavi petiere tui. Quo deinde minores / Ibunt ne trepida formidat stultus et odit / Quae vitare nequit, tantum deponere timorem. / Non vis Fauste mori, sprevisi vivere, quidque / Perpetuo vivens moreris, nec percipis? Infans / Vixisti primo, balbus puer inde fuisti. / Es iuvenis modo Fauste, senex eris, interit aetas / Iugiter ipse quidem non haec mihi vera negabis, / Quod tibi crescenti decrescat vita relictis / [42] Nunc igitur cunctis ambagibus, impiger exi, / Nec tamen invitus comitantur fata volentem. / Nolentemque trahunt num solus more gigantum / Cum iove pugnabis? tandem contemne negata / Vota tibi, et dum fata sinunt tu vivito laetus, / Et de te quid nam statuunt nil numina cures.

In malos Medicos ad Io Baptistam Inglisium

Ergo nequit medicina meum lenire dolorem, / Ergo mali nequeunt Medici monstrare latentis / Fomenta, o superii valeant quaecunque per orbem / Gramina, vim certam dicuntur habere medendi. / Radices terimus, succis implemur amaris / Herbarum, frustra quaeruntur semina, certe / Carpitur infelix, qui pocula plena veneni / Sorbet, ut amissas redimat medicamine vires. / Si tamen ut perhibent, mortalibus esse saluti. / Auxilioque valent cur nobis invida tantum / Occuluit natura boni? Cur prodiga mutis / Omnibus he cultro fuit impartita? Queramur / Iure omnes peior que fit sors nostra ferarum. / Naturae impulsu, solum vaga novit hirundo, / Quod nam vexatis pullorum gramen ocellis / Conferat cervi letali vulnere ferrum / Excutitur, notam carpsit cum faucibus herbam. / Ventris opem nullo monstrante Ciconia sensit / Nos veto ignari, nos inscia turba / [43] A medico quocunque rudi pendemus hiantes, / Et vitae cupidi dictata facessimus, ac si / Creditus

inventae medicinae Delius autor / Imperet, en causas se nosse fatentur inepti / Morborum medici titulum se perlege faxi. / A tumulo quidam queritur miserabilis, heu me / Leto turba dedit medicorum creditur illis. / Mercamur pretio vitae mendacia lingue. / Ediscunt medici per nostra pericula foli. / Hisque impune licet medium per funus abire. / Nec tandem medicos punit lex ulla, neque unque / Ulli culpatur medicus, sed vita iacentis / Arguitur nostros monitus contempserat, aiunt, / Si vetita ad manes, descendit turgitus esca, / Hoc nihil ad medicum, nec deliraverat aeger. / Sic, sic, errorem causando funera rident. / Quam bene Roma vetus, sexcentos vixerat annos / His sine cum riguis iam tum peterentur ab hortis, / Corporibus fuerant, quecunque salubria nostris. / At nunc longinquis vectantur pharmaca terris, / Allatura necem, medicos factura beatos, / Quos explete nequ it fuluis pactolus arenis. / Non tagus, aurifero qui certat concolor Hermo. / Ite procul medici, duscedit pharmacopolae, / Et procula nobis vestros auserte liquores. / Omnipotens medicina deus, qui solus ab alto / Aethere, nascentum disponit tempora, quo ve / Pensa iubente trahit lachesis quo nigra volente / [44] Stamina, dira metit mortalibus Atropos harpe. / Si dolor invasit laterum, si querquera febris / Incidit, ad medicum frustra contenditur, haeret / Quem semel instituit, fugientis terminus aevi. / Non tamen id circo geniales ducere noctes, / Atque dies, pressi fertis, madidique lyaeo / Optemus, veluti soli parentia ventri / Bruta decet sumptu mortales degere parco. / Sit coenae mensura tuae, ne fercula onusto / Mista fremat stomacho, ae pugnet, bilemque lacerat. / Sit damnosa tibi veneris Baptista, voluptas / Finita, insanoque modum praefige labori. / Ingere quod tantum sit viribus utile, luxus / Pone supervacuus, nobis ne vita fit ex lex. / Denique quod dictat prudentia semper agamus / Quod prohibet fugitemus tum sic vivere cuncti / Possumus incolumes, morbisque indicere bellum, / Et crudis medicos linquamus edacibus, atque iis / Iugentes quorum census vorat atra carybdis.

Ad Antonium Thylesium. Ode Tricolos tetrastophos.

[61] Est ne hoc Thylesi dedite Cynthio, / Nostris superne mentibus insitum? / An more contingit malo? quod / Vivimus haud genio pari, orti / Autore ab uno, traximus aetheris / Cuncti promethei particulam genus. / Nulli ferarum pectori quam / Iuppiter infinuavit Almus. / En hic bibaces certat amystide / Tressa, falerni aut vincere cecubi, / Nocturnus ac semper diurnus, / Cum sociis epulo solutus. / Patrum hic, labores prodigus ocii / Oblimat, acri strenuus alea, / Casu parum motus fritilli, / Senio ne, an canis excat iam. / Nuptarum at ille ardet amoribus, / Turpi cucullo tectus adulteri. / Scortum iste, foedumque indecensque / Deperit, usque colens lupanar. / Sic pubis eheu carpitur indolens / Laudata, sordetque ingenii nitor, / Visque illa hebet divina mentis, / Qua nihil est homini prius, nil / [62] Praestantius quicquam neque dulcius. / Quae separat nos moribus a feris / Interque caelestes locatur, / Consilio fruitur qui et arte. / At tu catervae docte sodalium, / Liquisti inertis delicias, iocos. / Sacris amicus iam camoenis, / Ardua calle petens iniquo. / Qua fert ad altos semita vertices / Parnassi, alumnos aspera delii. / Illic coronas tunc sorores, / Imposuere tuis capillis / Vati dederunt barbata sedulae / Post haec camaenae dulce sonantia. / Quis tu referres nunc Philetiae / Flebile carmen, et hoc quod Alcman / Lusit protervis gratus amoribus, / Plectro refers nunc pindaricam chelyn / Crudo seque deploras cothurnos, / Archilochique leves iambos / Stringis, sagitta tu violentius / Parchi retorta belligeri manu. / Sic sic virorumque itur per ora, / Famaque post obitum virescet. / Sic vivitur, nox atra rudes premit, / Longo sub urnae mole silentio, / Pene ille non unquam fuit, qui / Editus, ac moriens fefellit.

Ad Carolum Casop. De rota fortunae

[65] Formatam solido sub robore Carole vidi / Artificem mira, quae probat arte rotam. / Hanc arridenti similis vertabat utraque / Visa manu mulier iubrica, caeca, iovis / [66] Orbe sed in summo, subvectus stabat asellus, / Demirans ima in parte, sedebat homo. / Hinc caput ascendens, pecudis referebat, at illinc / Belva ab orbe ruens, prompserat ora viti. / Miranti, quid mostra rotae sibi talia vellent, / Tum prope consistentis, prodidit omne senex. / Nanque prior, dictis me sic agressus amicis, / Dic age quid pendes, si placet, hospes ait? / Huic ego, mira pater video, quid poscat asellus, / Quid rota, quid mulier, quid vir utrinque fera / Me fugit, ipse mihi si sunt tibi nota, roganti / Pande precor, non est fabula, vera latent. / Ille manu mulcens, promissam in pectora barbam / Subrisit, sic tum rupti ab ore sonus. / Quod petis, haud multi norunt, tibi nota libenter / Evolvam, teneas tu mea dicta memor. / Hoc si quaeris opus, solers quis fecerit autor, / Non dicam, res est ista vetusta nimis. / Sive Syracosii, perhibetur machina fabri, / Sive tua incertum, Daedale facta manu. / Foemina quam spectas, rapidum ceu volveret axem, / Est fortuna, malis laeta, noverca bonis. / Haec levitate

sua nunc huc, nunc transvolat illuc, / Nunc dat, idemque rapit, tollit et inde premit. / Caeca est, quod caecos reddat sua dona sequentes, / Aut quia nequaquam cui dat iniqua videt. / Labilis est eadem, nulla valet arte teneri, / Effugit e manibus laevis ut anguis aquis. / [67] Quum minime credis, pluviis volat ocyor austris / Atque abiens linoquit taedia longa suis. / Orbita fortunae quam cernis, monstrat in ipsis / Humanis nullam rebus, inesse fidem. / Omnia voluntur, nil permanet, orbe rotatus / Iam celeri, tellus sub iove quicquid habet. / Quod pecus arcadiae per culmina suspicis altae / Ire rotae huic hominis nuper imago fuit. / Sed postquam sublimis opes, sublimis honores / Congessit, large munera, dante dea. / Incessit laetis, tumidus praecordia, rebus, / Et nunc mentis inops fertur, ut ipse vides. / Hic qui summa petit, meliori parte relicta, / Incipit infelix immemor esse sui / Incipit arbitrio fortunae vivere, contra / Qui iam paulatim definit esse ferus. / Expertus misere populares creditur auras, / Nec se se falsis credit, ut ante bonis. / Ille autem, quem summa ruens rota trusit ad imu, / Est miser at verus, si bene cernis, homo. / Elatum rebus lusit fortuna secundis, / Quom dominae stabilem fingeret esse rotam. / Quae foret at demum falsi pellacia vultus / Sensit, quamque rapax ad sua dona manus. / Audisti me cuncta tibi, modo vera loquentem, / Si sapis, arcano pectore conde tuo. / Audivi venerande senex, oracula phoebi, / Fixaque sunt animo, iam tua verba meo. / [68] Nunc tibi pro tanto, dum vivam munere grates / Et toto dixi pectore, semper agam.

Ad Fabritium Lunam

[125] Viserat aegrotum medicus de more micantes / Tractavit venas, terque quaterque manu. / Febre calet dixit mulier monstrabitur esca / Quam dabis, et sitiens quam bibet aeger aquam. / Omnia praecepit discendens, mane revisit / Affectum, atque inquit, protinus affer aquam. / In cyatho urinam mulier tulit ille bibendae / Decoctae credit pocula plena dari. / Arripit, et gustat, calicem mox funditus hausit / Quam sapit hic οὔρου cui sibi Luna sapit? / Epitaphium Caroli iardini. / Ut laurus sylvis, ut littore myrtus, ut arvis / Fronde nitens glauca semper oliva viret. / Sic Calabris iardine tuis, tua fama virebit / Arescant quamvis ossa sepulta die.

In obitu A. Iani Parrhasii

[140] Parrhasium superis raptum, nexuque solutum / Fatorum arcano, parcaque urgente, parenti / Debita reddentem demum mortalia terrae / Membra, gravi planctu gemimus, nec Pegasis ulla, / Nec tripodum mihi numen adest, nec Thyrsiger autor / Bassaridum moerent omnes, carique ministri / [141] Morte dolent, sacrisque negant decedere lucis. / At tu seu Elysias oras, sylvasque virentes, / Gramineunque solum et vernantes lumine campos, / Aethereo, levis umbra colis, mistusque canoris / Vatibus incedis, quorum monumenta peritus / Interpres, cunctis patefacta legenda latinis. / Pervigili studio dederas, duroque labore. / Atque ibi Romulidas torrenti rhetoras ambis / Eloquio, et doctos gaudes tibi cedere manes. / Immensum nitidi seu lustras culmen olympi, / Insistisque polis, et mundi dividis orbes, / Quos raptat celeri secum vertigine coelum / Atque globum solis metiris ab aethere, quantum / Sit mediae immenso telluris corpore maior, / Subiectasque premis nubes, et inania rides / Vota hominum placidus nostris nunc questibus adsis, / Quo tua non surdo deplorem funera plectro, / Maeonia deflenda chely, cantuque superbi, / Qui movet Aonio musas Helicone Maronis. / Brutia se docto nuper iactabat alumno, / Omnibus, et latius se praeponerat in arvis, / Parrhasioque suo nimium gavisum tumebat. / Et merito fuerat celeberrimus ille per omnem / Ausoniam, atque alias volitans impleverat oras / Huius fama viri, et victurum in secula nomen / Postera dum gestis, dum fastus plena superbit, / Turgidaque elatae dum promit gaudia mentis / Nil simulans, rebus iam dudum tacta secundis, / [142] Offensa est Nemesis, quae secum mente voluntans / Dicta memor, felix olim quae Brutia se se / Dixerat extollens truculento lumine vultus / Erigit ad parcas, quo stamina pulla recidant / Imperat actum parens secat atropos harpe. / Sic igitur fatis, et iniquo numine Ianus / Obrutus est phoebi sic, Aonidunque sacerdos / Interiit postquam tumidi Rhamnusia dicti / Ultrix, indomitas satiavit pectoris iras. / Gymnasia, & steriles lugent sine more cathedrae. / Pulpita muta iacent, tanto viduata magistro. / Et modo quae Iani resonabant voce canora / Atria, ceu volucrum concentu lucus amoeno, / In longos, miserum, vertunt modulamina questus. / Fletibus Eridanus tumefacto gurgite campos / Undavit clari gemere fluenta Ticini. / Horrendum, Iano superum de limine raptum. / Et lamenta dedit troiani Antenoris ora. / Eubois hunc flevit tellus, hunc propter amaris, / Implevit querulis Cosentia vocibus auras, / Dissecuitque genas, et planctu pectora rupit. / Auxit aquas lachrymis Crathis moestissimus urna / Excussa e palmis subito, clamoribus altis. /

Praeque dolore gemens flavum caput abdidit antris. / Praecipue confessa suum Romana dolorem, / Sic est
 luctificis Academia questa querelis. / Delitias infausta meas, viteque lepores / Mellifluos, laetis rebus, durisque
 levamen, / [143] Amisi Ianum, longe quo magna ferebar / Nuper et italicis sublimior una cathedris / Certe
 ibam quoties dixi mihi martia talem, / Nunque Roma dedit, nec vidi, tempore ab illo / Quo gravis ad summum
 venit facundia culmen, / Vexit et egregios in caelum fama poetas. / Exhilarata mei ridebant undique Iani /
 Atria celsa sonis doctas huc quisque putaret, / Coritiis Musas antris venisse relictis. / Tantus ad hunc unum
 coetus, populusque coibat, / Ut vix ampla domus, vix et subsellia tantis / Sufficerent turbis vidi vidi ipsa
 coactum / Ante fores agmen, nec coeperat area plebem. / Non secus ad Ianum invenum fluxere cateruae, /
 Quam gratam ad vocem vatis properasse feruntur. / Romulidae, Ogygias cecinit qui carmine Thebas. / Sic
 hominum eloquio durissima pectora Ianus / Movit, ut Amphion rigidos testudine montes, / Utque feras fidibus
 lustris, et robora sylvis / Bistonius lyricen stupui miranda canentem, / Altaque et humano duxi maiora,
 reorque / Ingenio credas delphis oracula phoebum, / Aut dodonaeas ornos, quercusque loquutas. / Pontificis
 summi accitu paulo ante Leonis / Venerat, ingenuis decoraret ut artibus urbem, / Hanc oratum altricem,
 vatunque parentem. / Sed quae summa queunt longum durare per aevum? / Heu fati violenta manus? Leo
 pastor ovilis / [144] Romani, aethereas, tandem, migravit in arces, / Caelicolumque domos, sacro moerente
 senatu / Unde suum iussit propere ad meliora venire / Praemia Parrhasium, iam tum procul urbe cubantem /
 Sedibus in patriis, confectum mole dolorum, / Denaque complementem piseae lustra coronae. / Dixit, et exurgens
 penetralibus abditur altis / Fletibus ora rigans, canosque soluta capillos. / Non fuit e paucis, qui posset acutius
 alter, / Solvere confusis quaecunquae aenigmata verbis. / Et quae fatidico fuerant vix cognita phoebo, / Sit
 dixisse mihi fas, Iano cuncta patebant. / In tua damna quidem periit studiosa iuventus / Pieriis addicta choris,
 cui dulce corymbis / Exornare caput, sacra vel cingere lauro / Parrhasius pro te noctesque diesque labori /
 Immoriens, doctis quo tu fruerere repertis. / En tibi grandisoni divina poemata Claudii, / Callidus interpres
 olim reseravit acute, / Ne nunc te a patruo Proserpina rapta lateret. / Moxque Paretonii plectus carmine
 vatis, / In reliquum vigilabat opus sed magna sorores / Heu, rerum durae ruperunt orsa novarum. / Cuserat in
 sylvis, quae si vulgasset, et essent / In manibus vulgi, non torquerentur ut alti, / Suspensi iuvenes irent in
 sensa poetae. / Omnia plana forent Iano dictante perito. / Et nunc a laetis gauderet Statius arvis, / [145] Si
 duce Parrhasio non errarentur opacis / In sylvis, quas ipse furens effuderat oestro / Percitus Aonio, veluti
 Cumaea sacerdos / Fata canens agitante deo, cum congerit ore, / Qualiacunquae ruens animis obiecit Apollo. /
 Expectabantur cunctis interprete Iano, / Enarrata diu Flacci monumenta canori, / Per freta qui Mynias
 repententes vellera Phryxi, / Palladio ad Scythicos evexit robore colchos. / In nostras fortuna manus, sed leva
 venire / Haec vetuit, tantoque invidit saeva labori. / In nitido quantum sudaverat ille Tibullo? / Praetereo
 autores reliquos, quibus Aulus apertis / Addebat semper, ne te unque abstrusa moverent / Ingeniosa cohors,
 aut ignorata perenni / Te studio dubiam cruciarent sensa relinquo / Nunc in sermonem quae verterit ille
 latinum / Fontibus e graiis potiora se dilla feruntur, / Et statuenda super doctae Tritonidos arce, / Inventis
 conferta novis monumenta, laborum / Fructus, et exactae in longum praeconia vitae. / Contulit huc hominum
 communem natus ad usum / Parrhasius, quicquid veteres texere sub altis / Sensibus hic aperit solers
 penetralia vatium, / Historicique fidem, calles hic rhetoris arctos. / In lucem promisit opus se saepe daturum, /
 Sed promissa truces venti rapuere per auras. / Invidere dei rudibus, pariterque peritis / [146] Talia ne
 legerent ni fatum providus haeres / Triste premat rapiatque suum de nocte silenti / Parrhasium haud vereor,
 faciet, venerabile nanque est / Nomen amicitiae, nunque patietur ut Aulus, / Perpetua meritaefraudetur laude
 coronae. / Non sinet incassum vigiles tot abite labores. / Sic ego perdocti videor praenoscerem mentem /
 Haeredis, dignus studiis succedere tantis / Qui fuit aeternae Iani post funera famae / Consulit, et cunctis
 secum celebrabitur oris. / Postremo a munis non est deterritus unquam, / Fortunae incursu variaef, vultuque
 minaci, / Urgentis non mole mali populante podagra / Corpus et immitis bacchante dolore chiragrae, / Divini
 purgavit opus Ciceronis inustum, / Ac foedum mendis, quod non cognosceret autor / Facundus, stygiis si nunc
 remearet ab undis. / Quo doctas legitur, quo vivit in ore virorum / Atticus et numeris obscurius ipse Platonis, /
 Clarius eoi radiis, Hyperionis unum / Effecit nuper, functusque labore, Leoni / Auspiciis cuius susperat ante,
 dicavit. / Haec ergo emitti parca parcente parumper / In vulgum poterant iis fingi plura, iuventus /
 Instituenda quibus fuerat fecere Camoenae / Non leve naufragium, sublato Antistite tanto / De grege vivorum,
 coeloque auraque fruentum. / Harum qui ritus, venerandaque sacra tenebat, / [147] Vertice quae didicit
 parnassi, et culmine Nysae / Castaliaeve iugis, rigique Heliconis in antris. / Nec duce mortali, sed numine

venerat ardens / In nemora, et liquidos per veris gramina fontes. / Delius ipse manu deduxit in avia Ianum, /
Monstravitque libens loca grata sororibus, amnes / Vatibus eximiis haustos, viridesque coronas / Arbore
pendentes sacra, semperque comanti, / Praemia doctorum docuitque arcana benigne / Omnia pieridum,
nunquam vulganda profanis, / Ac rudibus, quorum turpi est mens pressa veterno. / Quis nunc pegasides
cantus memorabit amoenos? / Et vestros saltus celebrabit? Quisque liquores, / Sertaque, et Aonii quisnam
discrimina plectri / Narraturus erit? Quis vatum docta recludet / Carmina vulgari nequaquam condita sensu? /
Interiit Ianus qui noverat omnia. Quare / Deflete exanimum, et vitali luce carentem / Parrhasium. Tuque
Aonidum Regina sororum / Primum Calliope, nati lachrymabile, quae post / Orpheos heu funus, plorasti fata
poetae, / Quem genuit Bethys, sed perdidit ira Neronis, / Sparge genas lachrymis, et gratis fletibus auge /
Melpomenes luctum Cliusque Eratusque dolorem. / Tersicoresque graves gemitus, et sole sub omni /
Concelebrate virum, nomenque extendite tantum, / Andini quantum diffusa est fama Maronis.

Ad Theseum Casoperum

[150] Si nomen cineri dabunt sepulto / Olim fata meo, novemque musae / Me vulgo excipient, paterque
phoebus, / In vatum numero iubebit esse. / Quos praesens celebrat dies, canetque / Sero posteritas, favente
caelo. / Nunc qui pegasidum colis recessus, / Optas et cupide sacros liquores / Haurire, atque melos referre
plectro / Phoebus Aonium legere nostro / Theseu, his endecasyllabis, libello.

GALLERIA DELL'ACCADEMIA COSENTINA

Pietro Antonio Sanseverino IV Principe di Bisignano

ca. 1490/1495-1559

DI FRANCESCA PUGLIESE

1490/1495

Pietro Antonio Sanseverino nasce verosimilmente tra il 1490 e il 1495, da Bernardino III principe di Bisignano (1470-1516) e da Donna Eleonora (o Dianora) Todeschini Piccolomini, figlia di Don Antonio I Duca di Amalfi e di Maria da Marzano dei Duchi di Sessa. Cresciuto alla corte di Carlo V e sotto l'egida della madre, donna di elevata cultura (famosa nelle cronache mondane per la sua bellezza), Pietro Antonio riceve un'elevata formazione intellettuale: un aspetto, quest'ultimo, che lo distinguerà già nella sua prima maturità (M. PELLICANO CASTAGNA, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, vol. I, Catanzaro, Centro Bibliografico Calabrese, 1984, pp. 224-227; A. SAVAGLIO, *I Sanseverino e il feudo di Terranova*, Cosenza, Orizzonti Meridionali, 1997; ID., *La corte, le passioni e gli svaghi di Pietro Antonio Sanseverino*, in *Fra virtuosi e musicisti. Il tardo Rinascimento nell'Italia Meridionale e la tradizione musicale e teatrale alla corte dei principi Sanseverino di Bisignano*, a cura di L. Falcone, Cosenza, Editoriale progetto 2000, 2012, pp. 55-80).

8 giugno 1511

Si sposa in prime nozze col titolo di conte di Chiaromonte, con Giovanna Requesens, figlia di Galcerando conte di Trivento e di Donna Beatriz Manrique de Lara. Da questa unione Pietro Antonio non ebbe figli.

28 ottobre 1516

A ridosso di questa data muore il padre Bernardino.

5 dicembre 1517

Pietro Antonio diventa erede dei feudi del padre Bernardino, ed è eletto IV di principe di Bisignano. Le città, i casali, i feudi e le terre più rilevanti in Calabria componenti il principato di Bisignano erano allora Bisignano, Strongoli, Sambiasse, San Marco, Roggiano, Malvito, Corigliano, Tarsia, Terranova, Acri, Rose, Cerisano, Regina, Lattarico, Torano, Altomonte, Saracena, Morano, Bonifati, Cassano, Francavilla, Trebisacce, Sanginetto, Belvedere, Mormanno (M. PELLICANO CASTAGNA, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, cit., p. 225).

1519

Si reca in Spagna, a Valladolid, a rendere omaggio al nuovo sovrano, Carlo V d'Asburgo (1500-1558), proclamato imperatore a soli 19 anni (R. CURIA, *Bisignano nella storia del Mezzogiorno. Dalle origini al XIX secolo*, Cosenza, Luigi Pellegrini, 1985, p. 144).

1530

A Bologna, Pietro Antonio, con il grado di generale delle armate spagnole, partecipa all'incoronazione di Carlo V, presieduta dal pontefice Clemente VII.

ante 1532

Sposa Giulia, figlia di Gian Giordano Orsini Signore di Bracciano e di Felice della Rovere. Dall'unione con Giulia Orsini Pietro Antonio avrà due figli: Maria Felice (Felicia) ed Eleonora. La prima andrà in sposa nel 1546 ad Antonio Orsini VI duca di Gravina, dalla cui unione nascerà una figlia, [Giulia Orsini jr](#) (†1609). La seconda sposerà Ferdinando d'Alarcon y Mendoza dei marchesi di Rende.

1534

Il teologo cosentino [Giovanni Antonio Pantusa](#) (ca. 1500-1562) dedica a Pietro Antonio Sanseverino l'epistola dedicatoria del suo *Liber de Coena Domini* (Romae, Bladum de Asola, Kalendis Junis, 1534).

1535

Il 1535 è una data cruciale per la storia europea e per la storia del vicereame di Napoli. Nell'autunno del 1535 Carlo V rientra in Italia dopo avere riportato una memorabile vittoria a Tunisi. Per l'occasione, l'imperatore passò in rassegna le terre meridionali del *Regnum Italicum*, attraversando la Sicilia, rendendo omaggio alla città di Cosenza, dove fu accolto con grandi onori il 7 novembre. Durante la sua permanenza a Cosenza, Carlo V fu anche ospite (l'8 novembre) del principe di Bisignano, che lo accompagnò a visitare il feudo di S. Marco Argentano il 10 dello stesso mese. In seguito lo accolse nella sua dimora di caccia del feudo di Corigliano, sede del famoso castello di cui ancora oggi si conservano i resti (M. BORRETTI, *Il viaggio di Carlo V in Calabria (1535)*, Messina, Grafiche "La Sicilia", 1939; D. ZANGARI, *L'entrata solenne di Carlo V a Cosenza. Con due tavole di fac-simili della relazione anonima*, Napoli, Gaspere Casella, 1940; M.A. VISCEGLIA, *Il viaggio cerimoniale di Carlo V dopo Tunisi*, in *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, 4 voll., a cura di José Martínez Millán, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoracion de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 2 pp. 133-172).

A Napoli Carlo V giunse il 25 novembre, e, prima di fare il suo ingresso in città, in attesa che si completasse l'allestimento degli apparati per il suo ingresso trionfale, trascorse alcuni giorni (dal 22 a 24) a Leucopetra, nella «suntuosa» villa dei fratelli Coriolano e [Bernardino Martirano](#). L'imperatore si fermò a Napoli fino al marzo del 1536, ospite di Sanseverino nella splendida reggia del palazzo Bisignano di Chiaia. Per l'occasione, Pietro Antonio fece costruire dall'architetto Giovan Francesco Di Palma († 1572) un salone spettacolare in cui celebrare le feste, salone che per lungo tempo fu definito "la meraviglia di Napoli" (R. CURIA, *Bisignano nella storia del Mezzogiorno*, p. 145). In tale circostanza, Sanseverino fu insignito del "Toson d'oro", la più alta onorificenza spagnola che nessun altro ottimate ottenne, innalzando il principe alla più alta dignità della corte della capitale del Vicereame.

1539

Pietro Antonio sposa in terze nozze Donna Erina Castriota Scanderbeg († 1565), III Duchessa di San Pietro in Galatina, figlia unica ed erede del duca Ferrante Castriota e di Donna Andreana Acquaviva d'Aragona dei Duchi di Nardò. Da Erina Castriota Pietro Antonio avrà due figli: Niccolò Bernardino (V principe di Bisignano alla morte del padre) e Vittoria. Quest'ultima andrà in sposa a Ferrante di Capua, duca di Termoli. Bernardino (†1605) sposerà invece Isabella della Rovere (M. PELLICANO CASTAGNA, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, cit., pp. 226-227). Le nozze con Erina Castriota sono di una certa importanza per la storia del principato di Bisignano: sia per l'estensione dei feudi in Puglia, sia per il fenomeno di una significativa migrazione di popoli albanesi in Calabria. C'è da sottolineare che lo stesso Sanseverino aveva avviato già nel 1530 una politica di integrazione con il popolo albanese, concedendo parità di diritti e le stesse prerogative e i privilegi goduti dai cittadini di Bisignano (R. CURIA, *Bisignano nella storia del Mezzogiorno. Dalle origini al XIX secolo*, Cosenza, Pellegrini, 1985, pp. 148-149; ID., *I Sanseverino principi di Bisignano*, Cosenza, Pellegrini, 1997, pp. 27-29)*.

1535-1548

Sin dai suoi esordi signore feudale del principato di Bisignano, Pietro Antonio Sanseverino rivela una spiccata vocazione come patrono delle lettere e delle arti. La sua corte fu per lungo tempo teatro di incontri fra intellettuali, artisti e illustri uomini di scienza. In particolar modo in Calabria, Pietro Antonio consolidò la sua presenza rinnovando e riorganizzando la corte intrattenendo rapporti di *patronage*, al pari di altre corti presenti nel Vicereame spagnolo. Tra gli intellettuali di spicco ricordiamo Luigi Tansillo, [Niccolò Franco](#), il senese Gianfranco Spannocchi, Laura Terracina, Mario di Leo, Giovan Battista di Pino, [Francesco Franchini](#), [Giovanni Antonio Pantusa](#), Crisostomo Colonna, Colantonio Carmignano, Galeazzo degli Angeli, Antonio

Bozzavotra, la poetessa Isabella Morra, Giuseppe Baratta, i Telesio e i fratelli Martirano. La beneficenza fu un elemento caratteristico dell'agire del principe di Bisignano, intravedendo in esso un efficace strumento di propaganda del potere. Una conferma della sua liberalità e generosità ci è fornita da Luigi Tansillo in un famoso componimento, l'undicesimo dei *Capitoli*. Scrive al riguardo Sergio Mangiavillano: “[al Sanseverino] il poeta rivolge le sue lodi non da adulatore, ma da *istorico verace*: magari i principi possedessero le qualità del Bisignano, ne guadagnerebbero tutti perché sia alla povertà, sia alla liberalità gioverebbero signori di tale statura morale e di così nobile tratto. Egli non è solito scrivere versi cortigiani né, seguendo la moda dei tempi, prova gusto a parlare male degli altri, ma, nel caso del Bisignano, gli è *venuta voglia* di celebrarlo. Del resto, chi potrebbe astenersi dall'elogiare tal personaggio? Il poeta è felice di essere nato sotto la *illustre insegna* dei Bisignano, come è felice di vivervi e spera di morirvi” (S. MANGIAVILLANO, *Luigi Tansillo al centro letterario del Rinascimento Italiano. I Capitoli*, «Archivio Nissenno», 8 (2011), p. 180; cfr. A. SAVAGLIO, *La corte, le passioni e gli svaghi di Pietro Antonio Sanseverino*, cit., pp. 55-57 sgg.).

Pietro Antonio contribuì largamente a far ricostruire vecchie chiese diroccate e far erigere nuove fabbriche conventuali e di culto. Per suo impulso, quasi tutti gli ordini monastici erano rappresentati in Bisignano, e i conventi e le chiese erano tanti e così ricchi, che nel '600, la sede del principato era considerata la Città dei Conventi, delle Chiese e delle istituzioni pie per eccellenza, un centro perciò fervidissimo di culturalità religiosa e misticismo (R. CURIA, *Bisignano nella storia del Mezzogiorno*, cit., p. 141).

Non trascurabile è il fatto che la corte dei Sanseverino di Bisignano fosse già sviluppata nella seconda metà del XV secolo. Girolamo (o Geronimo) Sanseverino (ca. 1448-ca. 1487), II principe di Bisignano, si preoccupò di dare una educazione adeguata ai figli, dietro ispirazione del magistero di Giovanni Pontano, che suggeriva di istruire lo spirito con gli *studia humanitatis* per ingentilire gli animi. Intorno al 1481 Girolamo aprì la corte ai letterati, e vi giunse il marchigiano [Tideo Acciarino Piceno](#), che tanto contribuì all'istruzione dei giovani figli dell'aristocrazia del tempo, nel principato di Bisignano come a Cosenza (F. LO PARCO, *Tideo Acciarino Piceno: promotore del risveglio umanistico calabrese nel secolo XVI*, «Giornale Critico della Letteratura Italiana», 68, 1916, 204, pp. 381-394; T. CORNACCHIOLI, *Lineamenti di storia della cultura calabrese: ipotesi su un frammento. L'Accademia Parrasiana*, Cosenza, Pellegrini, 1982).

1541

Nascita di Niccolò Bernardino, futuro V principe di Bisignano. Nello stesso anno, Carlo V partecipa al disastroso tentativo della conquista di Algeri. Il 25 ottobre, a causa di un brusco peggioramento delle condizioni climatiche, impedisce lo sbarco di uomini e mezzi sulla costa di Algeri. Più di centosessanta navi da trasporto e una quindicina di navi da guerra andarono perdute. Sul lido africano Turchi e Moreschi non fecero prigionieri. A fianco di Carlo V e degli altri combattenti rimasti a bordo delle navi in balia dell'uragano, si trovava anche il poeta [Francesco Franchini](#) (D. CAMPANA, *Francesco Franchini*, in *Galleria dell'Accademia Cosentina – Archivio dei filosofi del Rinascimento*, vol. 1, a cura di E. Sergio, Roma, CNR-ILIESI, 2014, p. 62).

1548

Pietro Antonio Sanseverino acquista il feudo di Abatemarco. Intorno a questa data il territorio governato dal IV principe di Bisignano contava i feudi di San Marco, Chiaromonte, Corigliano, Mileto, Pizzo, Francavilla, Strongoli, Sambiasse, Calopezzati, Roggiano, Tarsia, Terranova, Acri, Rose, Cerisano, Regina, Lattarico, Torano, Altomonte, Saracena, Morano, Bonifati, Cassano, Francavilla, Trebisacce, Sangineto, Belvedere, Mormanno, Grisolia, Contursi, Policoro, Brindisi e Scanzano.

8 aprile 1559

Pietro Antonio Sanseverino si spegne in Francia, a Parigi, nella Île-de-France. Le sue spoglie furono riportate, dietro suo espresso volere, nella chiesa di S. Francesco di Paola di Bisignano, dietro l'altare maggiore, in una modesta cassa di legno.

Note

*: A differenza del testo di Mario Pellicano Castagna, Rosario Curia lascia risalire la data di nozze con Irene Castriota all'aprile del 1530.

BIBLIOGRAFIA

Fonti e studi

- M. BORRETTI, *Il viaggio di Carlo V in Calabria (1535)*, Messina, Grafiche "La Sicilia", 1939.
- D. CAMPANA, *Francesco Franchini*, in *Galleria dell'Accademia Cosentina – Archivio dei filosofi del Rinascimento*, vol. I, a cura di E. Sergio, Roma, CNR-ILIESI, 2014, pp. 61-65.
- M. PELLICANO CASTAGNA, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, vol. I, Catanzaro, Centro Bibliografico Calabrese, 1984.
- T. CORNACCHIOLI, *Lineamenti di storia della cultura calabrese: ipotesi su un frammento. L'Accademia Parrasiana*, Cosenza, Pellegrini, 1982.
- R. CURIA, *Bisignano nella storia del Mezzogiorno. Dalle origini al XIX secolo*, Cosenza, Pellegrini, 1985.
- R. CURIA, *I Sanseverino principi di Bisignano*, Cosenza, Pellegrini, 1997.
- F. LO PARCO, *Tideo Acciarino Piceno: promotore del risveglio umanistico calabrese nel secolo XVI*, «Giornale Critico della Letteratura Italiana», 68, 1916, 204, pp. 381-394.
- Libro d'oro della nobiltà mediterranea. Sanseverino. Linee dei Principi di Bisignano e Duchi di San Marco*, vedi su: <http://www.genmarenostrum.com/pagine-lettere/letteras/sanseverino/sanseverino2.htm>.
- S. MANGIAVILLANO, *Luigi Tansillo al centro letterario del Rinascimento Italiano. II. I Capitoli*, «Archivio Nisseno. Rassegna di storia, lettere, arte e società», 8 (2011), pp. 165-185.
- A. SAVAGLIO, *I Sanseverino e il feudo di Terranova*, Cosenza, Orizzonti Meridionali, 1997.
- A. SAVAGLIO, *La corte, le passioni e gli svaghi di Pietro Antonio Sanseverino*, in *Fra virtuosi e musicisti. Il tardo Rinascimento nell'Italia Meridionale e la tradizione musicale e teatrale alla corte dei principi Sanseverino di Bisignano*, a cura di L. Falcone, Cosenza, Editoriale progetto 2000, 2012.
- E. SERGIO, *Bernardino Telesio: una biografia*, Napoli, Guida, 2013.
- E. SERGIO, *Bernardino Martirano*, in *Galleria dell'Accademia Cosentina – Archivio dei filosofi del Rinascimento*, vol. I, a cura di E. Sergio, Roma, CNR-ILIESI, 2014, pp. 81-90.
- L. TANSILLO, *Capitoli giocosi e satirici di Luigi Tansillo editi ed inediti con note di Scipione Volpicella*, Napoli, Libreria di Dura, 1870, p. 148.
- M.A. VISCEGLIA, *Il viaggio cerimoniale di Carlo V dopo Tunisi*, in *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, 4 voll., a cura di José Martínez Millán, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 2, pp. 133-172.
- D. ZANGARI, *L'entrata solenne di Carlo V a Cosenza. Con due tavole di fac-simili della relazione anonima*, Napoli, Gaspere Casella, 1940.

31 dicembre 1514

Andrea Vesalio nasce a Bruxelles da Andreas Wijtin van Wesel ed Isabelle Crabbe. Quella da cui proviene è una famiglia benestante formata per tradizione da medici e da farmacisti: il padre lavorava come speciale per l'imperatore Carlo V e sia il nonno che il bisnonno erano stati medici. La sua famiglia è originaria di Wesel, una cittadina nel ducato di Kleve. A Nijmegen, città dove era emigrato, il padre di Andrea Vesalio prese il cognome van Wesel dal nome della sua città d'origine.

25 febbraio 1530

Dopo aver ricevuto la prima formazione a Bruxelles, Andrea Vesalio si iscrive presso il *Pedagogium Castrense* dell'Università di Lovanio. Rimane qui soltanto un triennio, avendo deciso di seguire le orme della sua famiglia studiando medicina.

1533

Nel 1533 Vesalio si reca in Francia, prima a Montpellier e poi a Parigi, per seguire i corsi di medicina. La Facoltà di medicina di Parigi del tempo è una vera e propria roccaforte del galenismo. Qui insegnano Jacques Dubois (1478-1555), detto Sylvius, e Johannes Guinter von Andernach (1505-1574), detto Guinterio, lettori di anatomia. Entrambi mirano a ricostituire il sapere medico classico attraverso lo studio e la traduzione dei testi di medicina tradizionali.

Guinter è un uomo molto colto e un grande conoscitore del latino e del greco, ed è, perciò, molto adatto a tradurre correttamente Galeno; tuttavia, non è in grado di verificare la correttezza di quanto legge: il motivo è che, come gli altri medici del tempo, non esegue personalmente le dissezioni, ma delega questo lavoro a chirurghi e barbieri. Nonostante ciò, durante le lezioni egli consentiva ad alcuni studenti di dissezionare i cadaveri al posto dei chirurghi e dei *practitioners* preposti a questo compito.

Vesalio è tra questi studenti: in questo modo ha l'opportunità di praticare personalmente sezioni autoptiche su cadaveri di esseri umani. È proprio in Francia che, praticando dissezioni e non trovando un'esatta corrispondenza tra i testi di Galeno e quello che constata attraverso la diretta osservazione, egli inizia a dubitare della medicina galenica.

Il suo rapporto con il galenismo è complicato: pur seguendo Galeno in alcune questioni, prende decisamente le distanze dalla tradizione. Vesalio afferma, ad esempio, che Galeno «non si accorse di nessuna delle molteplici e sostanziali differenze fra il corpo delle scimmie e quello dell'uomo, a eccezione del diverso modo di flettersi delle dita e dei gartetti» e che egli «errò più di duecento volte nella descrizione corretta delle parti, dell'armonia, dell'uso e della funzione del corpo umano» (P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari, Laterza, 1997, p. 63).

A testimoniare la distanza di Vesalio rispetto all'ortodossia galenica si pongono, oltre alle sue stesse parole, le critiche a cui è stata sottoposta la *Fabrica* e il suo metodo.

Sylvius, maestro di Vesalio a Parigi, ad esempio, lo chiamerà, con un gioco di parole rispetto al suo cognome, *Vesanus*, il folle: egli avrebbe, infatti, avvelenato la medicina con i suoi lavori; Cosmacini scrive a questo proposito che «la "vesania" è una forma di pazzia. "Vesano", il pazzo che calunnia l'anatomia di Ippocrate e di Galeno, è parafrasi di Vesalio, l'anatomista "impazzito"» (G. COSMACINI, *La medicina e la sua storia: da Carlo V al Re Sole*, Milano, Rizzoli, 1989, p. 129).

Anche Sylvius effettua dissezioni, ma non contesta la medicina galenica, che anzi difende ad oltranza. Contro Vesalio, dopo la pubblicazione del celebre *De Humani Corporis Fabrica*, Sylvius scrive un libello dal titolo *Vaesani cuiusdam calumniarum in Hippocratis Galenique rem anatomicam depulsio*, pubblicato a Parigi nel 1551; nel testo Vesalio, oltre ad essere dichiarato folle, viene accusato di empietà e di ignoranza. Alle accuse di Sylvius e a quelle di altri galenisti Vesalio replicherà nella riedizione del 1555 della *Fabrica*.

1537

A causa del riaccendersi della guerra tra Francia e Spagna, Vesalio interrompe i propri studi alla facoltà di medicina di Parigi; decide, dunque, di far ritorno a Lovanio. Qui consegue il baccalaureato con una tesi consistente in una *Paraphrasis* sul *Liber Almansoris*, versione latina dell'opera *al-Kitāb al-Manṣūrī* del medico persiano Rhazes (Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī), che viene pubblicata in febbraio.

Nell'autunno del 1537 egli decide di continuare i propri studi di medicina a Padova, divenuta sede prestigiosa già dalla fine del XV secolo. In pochi mesi consegue il titolo di *magister medicinae et artium*, e nel dicembre dello stesso anno riceve l'incarico di lettore di chirurgia (*explicator chirurgiae*) e anatomia. A Padova Vesalio riprende le sue esperienze nel campo della dissezione anatomica. Qui Vesalio può intensificare il proprio lavoro e migliorare la propria tecnica settoria grazie al giudice Marc'Antonio Contarini che gli fornisce i cadaveri dei giustiziati.

Durante una tipica lezione di anatomia del tempo erano presenti tre figure: un medico, "il lettore", che leggeva i testi di anatomia (generalmente il testo di Mondino de' Luzzi, professore di medicina a Bologna tra il 1315 e il 1318), un chirurgo o un barbiere, "l'incisore", che sezionava i cadaveri, e un altro medico, "l'ostensore", che aveva il compito di mostrare le corrispondenze tra quanto letto e quanto mostrato dalla dissezione.

Diversamente da questa impostazione delle lezioni di anatomia, Vesalio tiene da solo le sue lezioni: è un "anatomista completo" (G. COSMACINI, *La medicina e la sua storia: da Carlo V al Re Sole*, cit., p. 125). Questo metodo di insegnamento della medicina diventa in breve tempo rivoluzionario, e la sua fama non impiegherà molto a diffondersi in tutta Europa.

Fino ad allora esisteva una divisione sostanziale tra il lavoro del professore di medicina e quello del sezionatore; il primo, infatti, basandosi su quanto riportato sui libri, parlava dall'alto di una cattedra, mentre il secondo, essendo digiuno di nozioni mediche, si limitava a praticare le sezioni sulla base di semplici conoscenze empiriche. Vesalio intende unire l'opera della mano e l'opera dell'intelletto, proponendo una nuova immagine del medico: questi non deve limitarsi alla parte teorica della medicina, ma deve anche praticare dissezioni. La pratica autoptica su cadaveri di esseri umani contribuisce, infatti, al miglioramento delle conoscenze relative all'anatomia umana rendendole più accurate. Si tratta di una inedita alleanza tra teoria e prassi che anticipa di molto il nuovo indirizzo scientifico sperimentale della scienza del XVII secolo.

Le dissezioni praticate durante il periodo padovano (1538-1542) conducono Vesalio a convincersi sempre più dell'importanza di studiare a fondo l'anatomia del corpo umano. Il metodo adottato lo porta inevitabilmente a criticare puntualmente l'anatomia galenica: come si è detto, quello che osservava sul tavolo autoptico era diverso da quanto predicato da Galeno.

1538-1539

Nel 1538 Vesalio pubblica le *Tabulae anatomicae*, sei tavole anatomiche frutto dell'attività settoria svolta durante gli anni. L'opera è costituita da tre tavole riportanti ognuna una figura dello scheletro e da tre tavole sui vasi arteriosi; queste ultime sono dedicate in particolare al sistema della vena cava, con il fegato e il rene destro, al cuore e all'aorta con le sue diramazioni e ai reni con i loro rapporti vascolari. Le prime tre tavole sono state disegnate dal pittore fiammingo Jan Stephan van Calcar (1499-1546), un allievo di Tiziano, mentre le altre tre sono state disegnate dallo stesso Vesalio.

Mentre da una parte le *Tabulae* mettono in evidenza l'importanza del metodo dell'illustrazione, dall'altra esse riportano una serie di errori ripresi da Galeno; ne sono un esempio il fegato a cinque lobi e la 'rete mirabile', ossia una rete di capillari sanguigni che si trova alla base del cervello.

Studiando i manoscritti greci, Vesalio si rende conto che Galeno non aveva mai effettuato dissezioni su cadaveri di esseri umani e che la sua anatomia si fondava su osservazioni derivanti da dissezioni operate su cadaveri animali. Una volta compreso ciò, Vesalio inizia a denunciare fortemente gli errori dell'anatomia galenica e si convince sempre più dell'importanza dell'osservazione diretta del corpo come metodo indispensabile per la fisiologia umana e i suoi meccanismi. Questa convinzione lo spinge ad elaborare un'opera che descriva in maniera dettagliata ogni parte del corpo umano; questo proposito è all'origine dei *De humani corporis fabrica libri septem* (1543).

Dal 15 agosto al 18 ottobre del 1538 si reca a Bologna per fare un viaggio di studio. Qui ha l'occasione di incontrare Matteo Corti, chirurgo e anatomista bolognese, e di discutere con lui della questione del salasso; in particolare, il dibattito verte su quale tecnica sia più opportuno praticare, se quella "derivativa", ossia quella eseguita dal lato della parte malata, o quella "revulsiva", cioè quella eseguita dal lato opposto. A Bologna Vesalio si recherà più di una volta al fine di mostrare la propria tecnica settoria eseguendo dissezioni pubbliche nei teatri anatomici.

1541

L'università di Padova concede a [Realdo Colombo](#) (ca. 1510/1520-1559) la carica di assistente presso la cattedra di Vesalio.

1543

Il 1543 è l'anno in cui Vesalio pubblica la *Fabrica*, la sua opera più importante. L'opera viene terminata a Basilea nell'agosto del 1542, luogo ove Vesalio si reca personalmente, lasciando Padova, per discutere insieme allo stampatore Johann Oporinus i dettagli dell'opera e sovrintenderne la stampa. L'opera è dedicata a Carlo V, a cui Vesalio dona una copia personalizzata. L'anno della sua pubblicazione viene ritenuto un momento di cambiamento radicale nella storia della medicina, in quanto la *Fabrica* viene considerata il manifesto del nuovo metodo d'indagine anatomica, e il fondamento teorico e pratico della moderna anatomia. L'opera metteva in crisi la tradizione medica antica e non fece velocemente il giro delle università e delle corti europee del tempo.

Il 1543 viene considerato dalla maggior parte degli storici della scienza un momento di svolta, anche grazie alla pubblicazione dei sei libri del *De revolutionibus orbium coelestium* di Niccolò Copernico; nell'opera l'astronomo polacco afferma che la terra non è al centro dell'universo e dà vita a una nuova cosmologia. Alcuni hanno parlato di coincidenza tra rivoluzione macrocosmica, quella di Copernico, e rivoluzione microcosmica, quella di Vesalio: «all'anagrafe dei grandi eventi scientifici la rivoluzione anatomica antigalenica di Vesalio veniva registrata in significativa sincronia con la rivoluzione astronomica antitolemaica di Copernico. La rivoluzione macrocosmica, o della fabbrica dell'universo, coincideva con la rivoluzione microcosmica, o della "fabbrica del corpo umano"» (G. COSMACINI, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Bari, Laterza, 1997, pp. 237-238).

La *Fabrica* contiene più di trecento illustrazioni disegnate da pittori professionisti sotto la direzione dello stesso Vesalio. Nella *Fabrica* viene inoltre impiegato un metodo rappresentativo di tipo analitico: le differenti parti del corpo sono rappresentate separate tra loro e vengono analizzate nel dettaglio.

In Vesalio è molto forte il legame tra rappresentazione e dissezione: le tavole della sua opera principale mostrano le parti del corpo così come esse si presentano agli occhi di chi pratica la dissezione. La metodologia di Vesalio differisce in maniera radicale da quella della medicina del suo tempo: mentre quest'ultima è 'non umana', in quanto le dissezioni vengono effettuate sui cadaveri degli animali, e non chirurgica, in quanto non è il medico a sezionare i cadaveri, l'anatomia di Vesalio ha il proprio fondamento nella dissezione dei corpi di esseri umani. L'approccio di Vesalio è diverso da quello degli anatomisti del suo tempo «che sapevano di greco

e di latino, ma che non avevano mai usato il coltello se non a tavola» (ivi, p. 237). Le tavole anatomiche presenti nei sette libri dell'opera di Vesalio raffigurano il corpo umano in maniera precisa e accurata tanto da diventare «il simbolo di una svolta radicale nei metodi di osservazione della realtà» (P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, 1997, p. 62). Il metodo dell'illustrazione consente di mostrare a tutti quello che era possibile vedere e dunque conoscere attraverso le dissezioni. Il suo proposito, infatti, è quello di fornire illustrazioni talmente dettagliate «da mettere sotto gli occhi degli studiosi di Medicina il complesso dell'opera della Natura, come se ci si trovasse di fronte ad un corpo sezionato» (M. GRMEK, *Storia del pensiero medico occidentale, vol. 2. Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1996, p. 11).

Il frontespizio dell'opera rappresenta in maniera simbolica il nuovo approccio all'anatomia di Vesalio: in esso è presente, infatti, l'immagine di una dissezione pubblica di una donna praticata dall'anatomista. Questo testimonia quanto Vesalio ritenesse importante effettuare dissezioni per comprendere meglio e l'anatomia e la fisiologia umana.

Ognuno dei sette libri della *Fabrica* si occupa di argomenti specifici. La prefazione è, come si è detto, una sorta di presentazione dell'opera a Carlo V d'Asburgo; in essa Vesalio esprime la sua opinione sulla medicina del suo tempo, affermando che questa si trova ad uno stadio di decadenza dovuta al fatto che i medici non eseguono le dissezioni e derivano le proprie conoscenze anatomiche soltanto dai libri che leggono. Il primo libro è dedicato alle ossa e alle articolazioni, in quanto Vesalio afferma che «devono essere conosciute per prime dagli studiosi di Anatomia perché, per mezzo loro, si sostengono e legano le altre parti, che si descrivono secondo questi rapporti» (G. MURATORI, D. BIGHI, *Andrea Vesalio, G.B. Canano e la rivoluzione rinascimentale dell'anatomia e della medicina*, Padova, La Garangola, 1964, p. 84); in questo libro sono presenti alcuni rimandi ai muscoli che, tuttavia, vengono trattati separatamente nel secondo. Il terzo libro tratta del sistema arterio-venoso. Nel quarto libro vengono presi in considerazione il midollo spinale e il sistema nervoso periferico. Il quinto libro si occupa del tubo digerente, dell'apparato urogenitale e degli organi riproduttivi e descrive alcune tecniche settorie. Il sesto libro è dedicato agli organi endotoracici, in particolare al cuore e ai polmoni. Nel settimo libro, infine, sono rappresentati e descritti gli organi di senso e il cervello. L'ordine degli argomenti trattati nell'opera è stato deciso da Vesalio seguendo i criteri di Galeno, secondo cui è necessario descrivere prima i muscoli, poi le vene, le arterie e in seguito gli organi interni.

La descrizione e l'illustrazione del cervello risulta essere particolarmente accurata considerando lo stato dell'arte del tempo: Vesalio distingue tra sostanza bianca sostanza grigia e individua alcune strutture allora sconosciute come il nucleo caudato, il corpo calloso, il setto pellucido, i seni venosi e i talami ottici. Nonostante che i suoi studi fossero così avanzati in quest'ambito, egli stesso dichiara di non essere in grado di capire in che modo il cervello espletasse le sue funzioni.

Vesalio studia con molta dedizione l'anatomia dell'occhio, riconoscendo il muscolo orbicolare delle palpebre. Nell'ambito degli studi sulla vista afferma che questa non può avere come organo principale il cristallino, ma che quest'ultimo costituisce una sorta di lente di ingrandimento posizionata al centro dell'occhio. Per Vesalio l'occhio è suddivisibile in tre tuniche: la corioide, la sclera e la retina; quest'ultima sarebbe costituita dalla stessa sostanza del nervo ottico e dunque si tratterebbe di un vero e proprio prolungamento del cervello.

Un'altra importante questione presa in considerazione da Vesalio è quella della porosità del setto cardiaco interventricolare. Inizialmente l'anatomista accoglie l'idea tradizionale derivante dalla medicina galenica che il setto possa avere dei pori, seppure questi siano invisibili, e che il passaggio del flusso sanguigno da un ventricolo all'altro avvenga attraverso questi; nella prima edizione della *Fabrica*, infatti, quest'idea è accettata senza sollevare eccezioni. Tuttavia, nella seconda edizione (1555) Vesalio inizia a nutrire dei dubbi in merito alla questione, affermando «di non saper comprendere come attraverso il setto si possa far passare la benché minima parte di sangue» (R. MANARA, *Storia della circolazione del sangue*, Genova, Scientia Veterum, 1963, p. 27).

Si tratta di un importante tappa nella storia della scoperta della circolazione del sangue: il dubbio di

Vesalio, infatti, elimina la certezza riposta nell'erronea credenza che il sangue passi attraverso il setto dal ventricolo destro a quello sinistro tramite alcuni pori invisibili. Vesalio stesso dichiara che, riguardo alla questione della porosità del setto, si sente costretto a ripercorrere le idee galeniche, non perché credesse che queste fossero corrette, quanto piuttosto perché non era in grado di fornire una spiegazione alternativa valida.

La questione della porosità del setto cardiaco interventricolare verrà dopo alcuni anni affrontata diffusamente da [Matteo Realdo Colombo](#) nel suo *De re anatomica* (1559). Laddove Vesalio aveva ipotizzato che il setto cardiaco non fosse caratterizzato dalla presenza di pori invisibili, sarà Colombo a dimostrare sperimentalmente tale ipotesi.

Nello stesso anno di pubblicazione della *Fabrica*, Vesalio ne pubblica un riassunto in sei capitoli, sempre a Basilea presso lo stampatore Oporino. Si tratta dell'*Epitome*, un compendio destinato in primo luogo ai suoi studenti, e, più in generale, a coloro che pur sapendo poco di materia anatomica avessero voglia di approfondire l'argomento.

1554

Nel 1554 a Vesalio viene affidato l'incarico di insegnare a Pisa; tuttavia, egli rifiuta l'offerta per svolgere il lavoro di chirurgo militare per le truppe imperiali impegnate nel conflitto con la Francia.

1555

Nel 1555 Vesalio pubblica la seconda edizione della *Fabrica* aggiungendo alcune correzioni. Tra queste riconosce, ad esempio, di aver sbagliato nel dichiarare che anche nell'uomo esiste una 'rete mirabile' alla base del cervello: in realtà, infatti, ne aveva potuto verificare la presenza solo negli ungulati.

Dopo aver realizzato la seconda edizione della *Fabrica*, Vesalio abbandona la ricerca e diventa medico personale di Carlo V d'Asburgo. Le ragioni di questa scelta non sono ben chiare.

Dopo la morte di Carlo V, nel 1558, Vesalio diventa medico personale del suo successore, Filippo II. Durante questo periodo l'anatomista ha la possibilità di acquisire ottime conoscenze chirurgiche accompagnando l'imperatore nelle sue campagne militari. Vesalio trascorre questi anni dapprima a Bruxelles e in seguito a Madrid.

1559

Nel 1559 il celebre anatomista ha l'opportunità di lavorare insieme ad Ambroise Paré (1510-1599), il chirurgo francese considerato il padre della moderna chirurgia. I due lavorano, infatti, per il re di Francia Enrico II che era stato trapassato con una lancia durante un torneo dal duca di Montgomery, riportando lesioni nell'occhio sinistro e nel cervello. In questa occasione Vesalio, rifondatore del metodo anatomico, ha modo di confrontarsi con il rifondatore del metodo chirurgico. Insieme, Vesalio e Paré, apriranno la strada all'anatomia e alla chirurgia moderna.

1562

Nel 1562 Vesalio rinuncia alla carica di medico personale dell'imperatore Filippo II.

1564

Vesalio pubblica l'*Anatomicarum observationum examen*, scritto in difesa del suo successore alla cattedra di anatomia a Padova, Gabriele Falloppia (1523-1562).

13 dicembre 1564

Filippo II commuta all'anatomista una condanna dell'Inquisizione in pellegrinaggio espiatorio: Vesalio avrebbe, infatti, sezionato il corpo di un uomo mentre era ancora in vita. Per questo motivo nel 1564 parte alla volta di Venezia, per imbarcarsi su una nave e intraprendere un pellegrinaggio in Terrasanta. Le circostanze del viaggio in Terrasanta restano in parte misteriose, allorché Filippo II non aveva ingiunto al medico belga

l'onere di un pellegrinaggio così lungo. Il viaggio di ritorno gli sarà fatale: in seguito ad un naufragio, la nave che avrebbe dovuto condurlo a Venezia fa scalo nell'isola di Zante. Qui Vesalio muore, il 13 dicembre dello stesso anno.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Vesalio

Andreae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patavinae professoris, de Humani corporis fabrica Libri septem, Basileae, Ex officina Joannis Oporini, 1543.

Andreae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patauinae professoris, suorum de humani corporis fabrica librorum epitome, Basileae, Ex officina Joannis Oporini, 1543.

Andreae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patauinae professoris publici, Epistola, docens venam axillarem dextri cubiti in dolore laterali secandam; & melancholicum succum ex venae portae ramis ad sedem pertinentibus, purgari, Venetiis, Apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1544.

Andreae Vesalii Bruxellensis, medici caesarei, Epistola, rationem modumque propinandi radicis Chymae decocti, quo nuper inuictissimus Carolus V imperatur usus est, pertractans et praeter alia quaedam, epistolae cuiusdam ad Iacobum Syluium sententiam recensens, veritatis ac potissimum humanae fabricae studiosis perutilem: quum qui hactenus in illa nimium Galeno creditum sit, facile commonstret. Accessit quoque locuples rerum et verborum in hac ipsa epistola memorabilium, index, Venetiis, Apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1546.

Andreae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patauinae professoris, de Humani corporis fabrica Libri septem, Basileae, Ioannem Oporinum, 1555.

Andreae Vesalii, Anatomicarum Gabrielis Falloppii obseruationum examen, Venetiis, Apud Franciscum de Franciscis, Senensem, 1564.

Andreae Vesalii Bruxellensis, invictissimi Caroli V imp. medici, De humani corporis fabrica libri septem. Cum indice rerum et uerborum memorabilium locupletissimo, Venetiis, Apud Franciscum Senensem, & Ioannem Criegher Germanum, 1568.

Andreae Vesalii Bruxellensis, Philippi Hispaniarum, regis medici, Chirurgia magna in septem libros digesta: in qua nihil desiderari potest, quod ad perfectam, atque integram de curandis humani corporis malis, methodum pertineat. Ab excellen. philosopho, ac medico regio Prospero Borgarutio, recognita, emendata, ac in lucem edita. ... Cum amplissimis indicibus tum capitum: tum rerum omnium memorabilium, Venetiis, Ex officina Valgrisiana, 1568.

Studi

L.R.C. AGNEW, *Varchi and Vesalius*, «Bulletin of the History of Medicine», 37, 1963, pp. 527-531.

G. P. ARCIERI, *Leonardo da Vinci and Andreas Vesalius in anatomical studies*, New York, Alcmæon, 1965.

J.M. BALL, *Andreas Vesalius, the Reformer of Anatomy*, St. Louis, Medical Science Press, 1910.

M. BIESBROUCK, *Vesalius Bibliography. Including all Known Publications on Andreas Vesalius (1514-1564) and His Works*, Roeselare (Belgium), 2016.

A. CARLINO, *La fabbrica del corpo: libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1994.

E. CASSIRER, *Vesalio e il Rinascimento*, Roma, Castelvechi, 2014.

J.L. CHOULANT, *History and bibliography of anatomic illustration in its relation to anatomic science and the*

graphic arts, Chicago, University of Chicago Press, 1920.

C. COLOMBERO, *COLOMBO, REALDO*, in *DIZIONARIO BIOGRAFICO DEGLI ITALIANI*, ROMA, ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, VOL. 27, 1982.

A. CORSINI, *Nuovi documenti riguardanti Andrea Vesalio e Realdo Colombo nello Studio pisano*, Siena, Stab. Tip. S. Bernardino, 1918.

G. COSMACINI, *La medicina e la sua storia: da Carlo V al Re Sole*, Milano, Rizzoli, 1989.

G. COSMACINI, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Bari, Laterza, 1997.

H. CUSHING, J.F. FULTON, *A bio-bibliography of Andreas Vesalius*, New York, Schuman's, 1943.

G. DE BERTOLIS, *Il metodo settorio di Vesalio*, Padova, Antenore, 1958.

G. DE BERTOLIS, *La preparazione degli scheletri in Andrea Vesalio*, Udine, Del Bianco, 1966.

A. DE FERRARI, *Cesalpino, Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 24, 1980.

A. DE FERRARI, *Corti, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 29, 1983.

K. DENKLER, M.A. NORMAN, *Nerve and arterial supply to the hand in Vesalius's De Humani Corporis Fabrica*, «Hand», 7, 2012, 2, pp. 224-228.

J. DUBOIS, *Vaesani cujusdam calumniarum in Hippocratis Galenique rem anatomicam depulsio*, Venetiis, 1555.

L. EDELSTEIN, *Andreas Vesalius, Humanist*, «Bulletin of the History of Medicine», 14, 1943, pp. 547-561.

S. FERRETTO, *Medicina, retorica e architettura a Padova nel XVI secolo: il ruolo di Vesalio*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 22 (2006/2007), pp. 114-155.

S. FORTUNA, *De humani corporis fabrica di Andrea Vesalio*, «Medicina e Chirurgia», 60, 2013, pp. 2705-2709.

R. FRENCH, *William Harvey's natural philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

R. FRENCH, *Dissection and vivisection in the European Renaissance*, Aldershot, Ashgate, 1999.

R. FRENCH, *Ancient and Modern in the Medical Sciences. From Hippocrates to Harvey*, Aldershot, Ashgate, 2000.

M.D. GRMEK (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale, vol. 2. Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1996.

A. GUERRINI, *The Courtiers' Anatomists. Animals and Humans in Louis XIV's Paris*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

M. KEMP, *A drawing for the Fabrica; and some thoughts upon the Vesalius muscle-men*, «Medical History», 14, 1970, 2, pp. 277-288.

D. LAURENZA, *La ricerca dell'armonia: rappresentazioni anatomiche nel Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2003.

D. LAURENZA, *Art and Anatomy in Renaissance Italy. Images from a Scientific Revolution*, Princeton, Yale University Press, 2012.

R. MANARA, *Storia della circolazione del sangue*, Genova, Scientia Veterum, 1963.

- M. MURARO, *Tiziano e le anatomie del Vesalio*, Vicenza, Neri Pozza, 1980.
- G. MURATORI, D. BIGHI, *Andrea Vesalio, G.B. Canano e la rivoluzione rinascimentale dell'anatomia e della medicina*, Padova, La Garangola, 1964.
- C.D. O'MALLEY, *Some remarks on the significance of Andreas Vesalius*, «Scientiarum Historia», 6, 1964, pp. 109-114.
- C.D. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels*, Oakland, University of California Press, 1964.
- G. ONGARO, *Girolamo Cardano e Andrea Vesalio*, Roma, Universo, 1969.
- W. PAGEL, P. RATTANSI, *Vesalius and Paracelsus*, «Medical History», 8, 1964, 4, pp. 309-328.
- W. PAGEL, *Le idee biologiche di William Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico*, Milano, Feltrinelli, 1971.
- L. PREMUDA, *Il significato del soggiorno padovano di Andrea Vesalio*, Padova, La Garangola, 1964 (contiene la Prefazione alla *Fabrica* e il testo della lettera a G. Oporino).
- L. PREMUDA, *L'anatomia nelle Università dell'Italia settentrionale prima di Vesalio*, Firenze, Sansoni, 1965.
- M. RINALDI, *Andrea Vesalio*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Scienze* (2013).
- K.B. ROBERTS, J.D.W. TOMLINSON, *The Fabric of the Body: European Traditions of Anatomical Illustration*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari, Laterza, 1997.
- J.B. SAUNDERS, C.D. O'MALLEY, *The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius of Brussels*, New York, Dover, 1973.
- J. SCATLIFF, *Andreas Vesalius and Thomas Willis: Their Anatomic Brain Illustrations and Illustrators*, «American Journal of Neuroradiology», 35, 2014, pp. 19-22.
- H.E. SIGERIST, *A History of Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- C. SINGER, C. RABIN, *A prelude to modern science: Being a discussion of the history, sources and circumstances of the 'tabulae anatomicae sex' of Vesalius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- C. SINGER, *Vesalius on the Human Brain. Introduction, Translation, and Notes*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- N.G. SIRAJI, *Medieval and early Renaissance medicine: an introduction to knowledge and practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- W.L. STRAUS, O. TEMKIN, *Vesalius and the Problem of Variability*, «Bulletin of the History of Medicine», 14, 1943, pp. 609-633.
- J. TARSHIS, *Andreas Vesalius: Father of Modern Anatomy*, New York, Dial Press, 1969.
- R. VAN HEE, *Andreas vesalius: his surgical activities and influence on modern surgery*, «Acta Chirurgica Belgica», 116, 2016, pp. 62-68.
- P.P. WIENER, A. NOLAND (eds.), *Le radici del pensiero scientifico*, Milano, Feltrinelli, 1971.
- F. ZAMPIERI, M. ELMAGHAWRY, A. ZANATTA, G. THIENE, *Andreas Vesalius: Celebrating 500 years of dissecting nature*, «Global Cardiology. Science and Practice», 66, 2015, pp. 1-20.

