

Achille Olivieri

Rinascimento o *lungo* Rinascimento: movimenti e ideologie

Queste pagine fanno parte di un seminario tenuto presso le Università di Padova e Verona (a. a. 1999-2000) ed in seguito rielaborato. Si è voluto mantenere l'impianto discorsivo di un seminario che doveva proporre un diverso modello di manuale. Il Rinascimento, ed alcuni aspetti dell'opera di Fernand Braudel, al cui ricordo mi unisco, dovevano essere la principale linea di svolgimento. La sua proposta avviene all'interno di un dialogo con il Rinascimento e le sue prospettive nella storia contemporanea.

Da oggi il Rinascimento farà parte dei nostri lavori e delle nostre indagini: come periodo storico, come termine e quindi come concetto storiografico più generale. Il Rinascimento entra nel nostro taccuino di lavoro, nel nostro modo di organizzare la storia, soprattutto la storia dell'Occidente. Quale è oggi il significato del termine "Rinascimento"? Perché è importante affrontare un grande problema come il Rinascimento e quale è la sua presenza nella cultura contemporanea? Il termine "Rinascimento" implica quattro varianti: "Rinascimento", "Rinascita", "Rinascere", "Rinnovamento/ Rivoluzione". Quindi, il termine che noi usiamo riunisce tutte le altre varianti, che la storia della filosofia, la storia della storiografia e la storia letteraria creano, almeno a partire dai secoli XI e XII. Per essere più precisi, diremo che le varianti che oggi troviamo nei manuali e in alcuni testi di letteratura, hanno generalmente queste sottili, diverse suggestioni linguistiche (appunto "Renovatio", "Rinascita", "Rinascere", oltre che, naturalmente, "Rinascimento"). E, affrontando la storia del Rinascimento, ci troveremo davanti questi quattro termini fondamentali. Il termine "Rinascimento" è al tempo stesso antico e moderno. Un termine, un concetto, che si oppone all'altro grande termine e concetto: "Medioevo"; parlando di Rinascimento, parliamo anche, in contrapposizione, collocandolo sullo sfondo, di Medioevo.

Del termine “Rinascimento” una prima percezione che compie la cultura, non soltanto storiografica, contemporanea, è identificare un termine solido, implicante tutto ciò che la civiltà occidentale ha creato di moderno: lo Stato, la Filosofia, le tecniche, le arti, il Pensiero, la Letteratura. Un termine che, consciamente o inconsciamente (Fernand Braudel parlerebbe della “lettura inconscia” che la cultura contemporanea compie del Rinascimento), si oppone a “Medioevo”. Quale dei due termini è più antico e, al tempo stesso, più moderno? È una contraddizione insita nei termini “Rinascimento” e “Rinascita”. Il carattere di “rinascita” compare già fra i filologi e i grammatici dei secoli XI, XII, XIII. “Medioevo” è invece concetto più recente: risale al Seicento, secolo che ne inventa definitivamente l’idea in quanto periodo storico in antitesi con l’“Età Moderna”, anche se ingloba una variante di Medioevo rinascimentale.

Quindi, non è tanto la cultura del Trecento e del Quattrocento, come generalmente si sostiene, o l’umanesimo del primo Cinquecento a codificare “Medioevo” quale concetto storiografico. I due termini, come oggi li usiamo, vengono elaborati prima del Settecento: precedentemente quindi all’opera di Jules Michelet e di Jacob Burckhardt. In queste diverse cronologie abbiamo già una prima contrapposizione dialettica fra i termini in questione. Va fatta un’altra considerazione preliminare, considerazione rievocata e rielaborata dalla storiografia contemporanea: attorno e dentro al concetto di “Rinascimento”, esiste l’idea-forza della svolta che avviene nella storia dell’Occidente, quando il Rinascimento stesso si realizza e si compie. Così il Rinascimento, come termine e come periodo, viene rappresentato in varie forme mitologiche: soprattutto dalla cultura dell’Ottocento. In *Das Kapital* (“Il Capitale”) di Karl Marx simbolo del Rinascimento è Ercole: immagine chiave per ben comprendere questo preciso termine e questa precisa identità storica e storiografica. La predilezione per l’identità Ercole-Rinascimento nasce dalla tipologia e dal messaggio che Ercole porta, in tutte le memorie e le riletture della storia dell’Occidente: egli è colui che sorregge le colonne, e lo stesso impianto del cielo, degli astri, dello Zodiaco. In tutta la grande cultura cinquecentesca, è il grande uomo-dio: più tenace dello stesso Prometeo, in quanto permette e potenzia i traffici marittimi o commerciali. Ercole tende cioè ad identificarsi con gli stessi concetti di mercatura, di traffico e, quindi, di capitale: vale a dire con la ricchezza, la ricchezza urbana in modo particolare. L’identità Ercole-Rinascimento indi-

ca già, dunque, il mito della ricchezza e della potenza; ed è il simbolo delle nuove città: le città mercantili. Il Medioevo, invece, viene mitologicamente rappresentato con Proteo, dio multiforme che annebbia la vista degli uomini. La contrapposizione dei termini e delle identità è esemplare: il dio che rappresenta il Rinascimento è Ercole; il dio del Medioevo è Proteo, figura indecifrabile, che rappresenta tutte le forme di schiavitù, anche quella feudale. Fondamentale diversità di rappresentazione mitologica che è fondamentale diversità storica. L'autore più importante che tende a rappresentare Medioevo e Rinascimento contrapposti in queste precise identità mitologiche è, lo ripetiamo, Karl Marx, nel primo volume de "Il Capitale" (Karl Marx, *"Il Capitale"*, Editori Riuniti, Roma, 1964, traduzione di Delio Cantimori, introduzione di Maurice Dobb). Facciamo particolare riferimento alla prefazione alla I edizione, scritta da Marx il 25 luglio 1867 (Jules Michelet ha già scritto il suo volume sul Rinascimento). È un documento fondamentale, la prima grande interpretazione del Rinascimento come momento della storia economica: un Rinascimento economico, borghese, capitalistico, urbano. Marx propone un'analisi particolare, iniziando col chiedersi il significato di termini quali "capitale", "merce", e, quel che ci interessa di più, "classe operaia" e "schiavitù": economica, signorile, feudale. Mitologicamente simile all'immagine di Perseo, ma di un Perseo "proteiforme", è un Medioevo dalle molte angolature, "dai numerosi stratagemmi". Questo Perseo/Proteo nella storia degli uomini pone sotto gli occhi la nebbia: annebbiando così la verità e impedendo quella che Marx chiama "la liberazione dai mostri", intendendo per "mostri" le molteplici forme di schiavitù, di cui è oggetto la classe operaia. Occorre allora che Ercole svolga un enorme lavoro: e il Rinascimento, la borghesia, la storia dei comuni permetteranno di sfatare, di rompere il ruolo di Perseo/Proteo nella storia. Va sottolineato che, nella cultura dell'Ottocento e del Novecento, posteriore a Marx e soprattutto posteriore a questa data, il 1867, Medioevo e Rinascimento vengono rappresentati sotto questa duplice forma e duplice funzione: il Medioevo annebbia, crea mostri; il Rinascimento ha funzione rigeneratrice, di rinascita e rinnovamento, di forza. Ed ecco il mito di Ercole, rappresentante la forza, lo Stato, ma anche le nuove teorie economiche dei mercanti e della mercatura, che nascono nei secoli XIV-XVI. Marx intuisce già il Rinascimento come "lunga durata" della storia e delle civiltà in Occidente. Un concetto fatto proprio, in seguito, da Fernand Braudel, che nella prima

parte de “Il secondo Rinascimento” sviluppa il tema, fondamentale, del Rinascimento inserito nella “lunga durata” della storia occidentale. Braudel sviluppa questo concetto in tutti i dettagli e le possibili rappresentazioni. Affermare che il Rinascimento costituisce una “lunga durata” è un po’ una rivoluzione nel concepire la storia e le sue periodizzazioni: una rivoluzione nei confronti soprattutto della manualistica tradizionale che offre del Rinascimento una periodizzazione completamente sbagliata, stereotipata quasi aneddotica. La cronologia offerta è generalmente la seguente: una breve parte dedicata alla Pace di Lodi del 1454, alle prime scoperte geografiche compiute dai portoghesi in Africa, fino al 1492, e queste sono fasi che solo qualche manuale, più “audace”, propone come punto di inizio. Segue il Rinascimento “vero e proprio”: le scoperte geografiche degli anni 1492-1494; la discesa di Carlo VIII in Italia; le guerre di Massimiliano I e Luigi XII, l’impero di Carlo V, apogeo del Rinascimento ma anche sua crisi, col Sacco di Roma del 1527. Carlo V abdica (1556) e muore (1558); 1562-1563: prima guerra di religione in Francia. Con l’ascesa di Filippo II la Controriforma è già imperante. Vediamo quindi come la manualistica tradizionale offra una stagione brevissima del Rinascimento: dal 1454-1490, al 1555, alla Controriforma e Filippo II. Dopodiché, per noi, il Rinascimento non esiste più, lo perdiamo di vista: abbiamo Filippo II, le rivoluzioni del Seicento, Cromwell, la Prima, la Seconda e la Terza Rivoluzione Inglese; e arriviamo improvvisamente alla Rivoluzione Francese e all’Illuminismo, che ripetono i concetti fondamentali della cultura rinascimentale. Ma, a livello di manuale, il Rinascimento non esiste già più. Una manualistica dunque, quella tradizionale, che offre del Rinascimento una cronologia ristretta, una visione aneddotica, limitata, fatta per segmenti di narrazione. Ce lo presenta anche come un periodo lontano della storia dell’Occidente. È il momento della nuova concezione dello Stato – lo Stato Nazionale –, delle nuove economie e della rivoluzione dei prezzi, dei nuovi imperi, delle grandi capitali dell’arte e dell’architettura (Roma, Firenze, Venezia, Parigi, Londra). E c’è un pizzico di eresia: gli eretici italiani, Lutero e la Riforma. La Riforma è Rinascimento o non è più Rinascimento? Questo il manuale non ce lo dice. E allora cerchiamo di capire perché questa visione manualistica, aneddotica, ristretta e lontana del Rinascimento circonda ancora i nostri lavori e il nostro modo di concepirne la storia. Come si può rimetterla in discussione? Partendo dall’utilizzazione del concetto di “lunga durata del Rinascimen-

to”, dobbiamo come primo approccio, rovesciarne tutto il metodo di periodizzazione. Nasce una prima proposta di lavoro, da un gruppo di storici dell’economia e storici della cultura che si avvalgono di due grandi rappresentanti: Fernand Braudel per la storiografia francese, Armando Saporì per la storiografia italiana. Questi due intellettuali non restano fermi alla visione manualistica del Rinascimento, proponendone una cronologia diversissima: quella che chiamano la “cronologia della lunga durata”. Per loro il Rinascimento nasce tra l’XI e il XII secolo, e in parte, per quanto riguarda la storia dell’Occidente, non si chiude più. Creano due cronologie interdipendenti: una prima scorre dai secoli XI-XII al Settecento; la seconda cerca di superare lo stesso sbarramento del Settecento per vedere il Rinascimento come un concetto progressivo della storia in Europa. Vedremo quindi nello stesso Risorgimento, nello stesso Novecento, delle varianti di questo “lungo Rinascimento”. Di contro, tendono a restringere l’area della periodizzazione del Medioevo, confinato nella cronologia che separa la caduta dell’Impero Romano d’Occidente dal XI secolo. Quando i due intellettuali elaborano queste proposte? Il libro di Braudel nasce negli anni Settanta. Ma, per il momento, interessa di più analizzare la figura di Armando Saporì: in particolare il suo articolo *Medioevo e Rinascimento: proposta di una nuova periodizzazione*, pubblicato in *Nuove questioni di storia medioevale*, Marzorati, Milano 1964, pp. 597-621. È un articolo fondamentale, che andrebbe letto ponendolo a raffronto con *Il secondo Rinascimento* di Braudel (particolarmente a partire da p. 13). Sono due lavori interdipendenti. Braudel tenderebbe a superare lo stesso Saporì, e a collocare l’inizio del Rinascimento proprio nell’anno mille, quando si avrebbe la vera grande svolta che apre la storia del Rinascimento, o dei Rinascimenti, in Europa. Due proposte dunque, che tendono a fare “tabula rasa” di tutta la cronologia, le periodizzazioni, la manualistica precedenti. Ma Braudel e Saporì, in fondo, non inventano sostanzialmente nulla. Montesquieu, infatti, nelle sue *Lettere Persiane*, mostrava un’analogia tendenza: annullare ogni periodizzazione, attorno ad un’unica unità storica dell’Europa; vale a dire, attorno ai concetti di “Rinascimento”, “Rinascimenti”, “Rinascite”. Quali sono le motivazioni che portano alla definitiva rottura di tutti gli schemi (storia dei comuni, storia del Feudalesimo, storia della signoria), e alla riunione di tutto sotto gli unici concetti di “Rinascimento” e “Rinascita?” Per Saporì il discorso è molto complesso; per Braudel, almeno in apparenza, estremamente sempli-

ce. Secondo lo storico francese, il Rinascimento è la storia delle città. E se sono le città a formare e costruire il Rinascimento occorre spostare il nostro punto di osservazione all'interno stesso della loro storia. E quando, in Occidente, le città si consolidano, si incrementano, si espandono? Proprio attorno all'anno mille e nei secoli XI e XII. Braudel dà particolare importanza a problemi economici quali la formazione delle banche e dei traffici, riservando di conseguenza minore attenzione a tipologie che noi siamo più abituati ad usare per definire questi secoli: come per esempio la feudalità. È un tentativo di rovesciamento dell'impianto tradizionale della storia: occorre mettere l'accento sugli elementi innovatori, non su quelli strettamente feudali o strettamente ecclesiastici. E vedremo se questa interpretazione potrà essere utilizzata anche nell'ambito della storia religiosa. Ad ogni modo, quello che è importante capire è il nuovo punto di vista propugnato dai due storici, il loro rovesciamento radicale, il loro diverso punto di partenza: le città, le piccole e le grandi corti; i traffici e i mercanti; la cultura dei grammatici e degli umanisti, fino a Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio. Per quale motivo poi, si tenta di convogliare tutto al Settecento? Perché questo secolo con la fisiocrazia, con la rivoluzione industriale inglese – per fare solo degli esempi – riguarda tutte le grandi problematiche dei secoli che lo precedono. Analogamente il concetto di Principe Illuminato, quale per esempio delinea Voltaire è, come avverte Braudel, già presente nella trattatistica dei secoli XI, XII e XIII; si trova anche nella corrispondenza dei monasteri cistercensi e benedettini (G. Duby).

L'esigenza di un Principe Illuminato, sapiente, ordinatore della città e della vita collettiva vi è fortemente sentita. Ecco quindi i motivi dell'aggancio, immediato, quasi travolgente, che viene proposto *ipso facto* col XVIII secolo. Ma un'altra considerazione, secondo Braudel, porta a questa visione di un'unitarietà di sviluppo che va dai secoli X-XII al Settecento. Durante tutto questo arco di tempo, in effetti, in Europa si discute su una stessa idea, prevalente fra molte altre: l'idea di civiltà. E l'idea di civiltà, quale compare nel Secolo dei Lumi, prosegue Braudel, ancora una volta è molto vicina ai dibattiti dei secoli X-XIII su che cosa sia civiltà. Ci troviamo quindi di fronte, afferma Braudel, non tanto a una "curva", quanto a una "lunga durata". Il concetto di "lunga durata" è fondamentale, e lo useremo spessissimo, anche nella forma di "lungo Rinascimento": è un concetto chiave per capire tutta questa storiografia dedicata al Rinascimento. Infatti, si oppone al

“tempo breve” della storia: una guerra, una crisi statale, una crisi economica sono generalmente, ci dice Braudel, “tempi brevi” della storia. Possiamo fare l’esempio delle Guerre di Religione in Francia (1562-1598) o della Guerra dei Trent’Anni (1618-1648). Per Braudel, invece, i grandi concetti vanno definiti, identificati, sulle lunghe periodizzazioni, entro una durata di uno o più secoli. Ecco allora che l’idea di “lunga durata”, anche per il Rinascimento, si estende per più secoli: X secolo – Settecento. Ecco dunque che se ne capisce meglio l’opposizione ad una breve durata o ad una durata aneddótica: ad un “tempo breve” della storia. Riassumendo: “Rinascimento” è un concetto che circola continuamente nel nostro modo di pensare e nei manuali. Unendosi a “Rinascita” e “Rinnovamento”, è un concetto ambiguo: nasce la nuova vita. Idea forte, indica rinnovamento o, lo vedremo, rivoluzione. E’ un concetto, direbbe Braudel, molto spesso usato ma poco capito: la documentazione di questa scarsa comprensione la percepiamo nella manualistica, nel nostro modo di studiare. E lo schema della manualistica, per Braudel, va rotto: metodo di rottura è il tentativo della manualistica di periodizzare sulla “lunga durata”. E così, avremo un primo punto basilare: la storia dell’Europa dal X secolo al Settecento come un progressivo Rinascimento; non più quindi storia di un Medioevo, di un Umanesimo, di un Rinascimento, di una Controriforma. Il secondo concetto basilare è l’aggancio con l’Illuminismo, che non si scinde dalla storia precedente del Rinascimento, ma se ne unisce direttamente.

Eravamo rimasti ad una prima generale delimitazione, cronologica e strutturale del Rinascimento, seguendo la pista tracciata dall’opera di Fernand Braudel; e sarà proprio a partire da Braudel che riorganizzeremo tutte le altre interpretazioni del Rinascimento, almeno quelle elaborate fra Ottocento e Novecento. Ho scelto l’opera di Braudel come una sorta di cartina di tornasole, reputandola, nel quadro delle interpretazioni relative al Rinascimento, uno dei momenti più alti della storiografia del Novecento. Il lavoro di Braudel diventa fondamentale punto di partenza, e non soltanto di arrivo, per qualsiasi versante d’osservazione: storia sociale, storia delle città, storia economica, storia delle culture. Abbiamo visto che Braudel traccia la cronologia del Rinascimento distinguendola in due grandi cicli: un primo ciclo arriva a circa il 1580-1590; il secondo, che si colloca nell’Europa del Nord, arriva grosso modo alla Rivoluzione Francese ed a Napoleone. Ab-

biamo anche visto le motivazioni date da Braudel in merito a questa diversità di cicli. Ma soprattutto è diversa la diramazione di quelli che lui chiama gli “epicentri” della storia non solo europea ma mondiale del Rinascimento: l’Italia e il Mediterraneo prima; poi l’Europa dei Paesi Bassi, l’Europa “inglese”, l’Europa baltica (nell’area baltica Braudel colloca sia la cultura inglese, sia quella danese, norvegese e di quella piccola fascia costiera della Russia del Nord, prettamente, appunto, baltica). È necessario tenere presente nell’ambito di questa bipolarità della storia del Rinascimento secondo Braudel, quella nuova tipologia, gerarchica, delle città: tipologia che lui stesso definisce “instabile” o “provvisoria”. È quella che Braudel chiama la “gerarchia” delle città in Europa dentro la storia del Rinascimento. Accanto all’area delle città dei mari, l’area delle “città d’incrocio”. Esempi di città dei mari sono Venezia, Genova, Napoli. Nell’ambito delle città d’incrocio, fluviale e commerciale, va sottolineata l’importanza di Verona; in un secondo momento, l’importanza di Padova (riprenderemo queste varianti quando parleremo sia del Rinascimento urbano sia di Montesquieu). Ma vi sono anche quelle che, con vocabolario impreciso perché Braudel oscilla su questo punto, di volta in volta vengono definite: città bancarie, commerciali; città dell’interno; città industriali-artigianali. Forse può risultare difficile capire con precisione l’esatto spostamento che avviene, nello schema di Braudel, fra la tipologia di “città d’incrocio” e quella di città industriale-artigianale, o di città bancaria, o di città dell’interno: capire cioè esattamente la differenza di funzione, di ruolo, tra questi modelli di città. È importante focalizzare soprattutto la categoria di “città d’incrocio”. Per Braudel, vanno definite città d’incrocio prevalentemente le città site accanto ad un importante fiume, un fiume cioè che abbia la caratteristica di essere al di là dello spazio stesso della città, e non semplicemente regionale; ne è un nitido esempio Verona, e l’Adige, che comprende l’area trentina e quindi convoglia anche l’area tedesca. Per inquadrare ulteriormente il concetto di “*città d’incrocio*” va fatto un secondo, sottile chiarimento: bisogna considerare il loro aspetto di ricettacolo di culture diverse che si incrociano, e sono culture folkloriche, culture popolari e culture colte. Ci troviamo quindi di fronte a due varianti del modello di città di incrocio: una variante economica, con il fiume che porta le merci e dà quindi alla città una valenza mercantile-commerciale; e una variante squisitamente culturale, di una città che in sé incrocia culture folkloriche ma anche culture colte nuove. Da questo

punto di vista, di crogiuolo di diverse culture, Braudel predilige, ancora, Verona: perché a suo parere, sia con la corte dei Cangrande, sia per il ruolo di città “alle porte” di Trento, Verona convoglia tutte le culture, non soltanto tedesche ma anche del Garda. Quindi, Braudel riesuma e rielabora tutto il grande spazio lagunare del Lago di Garda: e storiograficamente, soprattutto, afferma Braudel, nella storia dei Rinascimenti le funzioni dei laghi non vengono quasi mai tenute presenti. E allora il Lago di Garda andrà visto come uno spazio tra folklore e Rinascimento, attorno alla corte di Verona, alla corte di Cangrande della Scala. Personalmente, aggiungerei una terza tipologia per definire meglio le “città d’incrocio”: l’importanza della cultura religiosa. A mio parere, Braudel, nel suo schema di gerarchizzazione delle città e del loro nesso con il Rinascimento, non tiene sufficientemente conto della funzione religiosa che di volta in volta vengono ad assumere. Non ci riferiamo, si badi bene, soltanto agli ordini mendicanti, ai Francescani nella fattispecie (Verona è un grande centro di passaggio delle culture francescane); quello che per noi, per lo studio del Rinascimento, è importante puntualizzare, è che Verona diviene il punto di scambio con il mondo tedesco della Riforma, luterana e protestante in genere. Quindi, il ruolo che questa città assume nel Cinquecento non è semplicemente commerciale, o come lo definisce Braudel, di “crogiuolo” di culture folkloriche e culture rinascimentali. Verona ha anche un importantissimo ruolo di filtro, di scambio, con il nord Europa, relativamente alla Riforma protestante: Luteranesimo, Calvinismo, correnti zwingliane e, in parte, Socinanesimo. Tutta l’eresia, veneziana, vicentina, fiorentina, passa attraverso questo particolare fiume, l’Adige, verso il nord o dal nord proveniente. Abbiamo parlato di Socinanesimo: movimento nato grosso modo dopo il 1560 dalle ideologie di Lelio e Fausto Sozzini, si diffonde particolarmente a partire dal decennio 1580-1590, entrando a far parte, direbbe Braudel, di un “secondo Rinascimento” riformato ed ereticale. Tipica forma di eterodossia italiana, lo troviamo a Bologna, Siena, Pisa, Firenze, Padova: ma la sua diffusione assume ben presto portata europea. Due grandi direttrici: da una parte l’area olandese; dall’altra, l’area che passa appunto attraverso il Tirolo e la Germania, per poi deviare ad Oriente, verso l’Ungheria e la Polonia. Questa linea di diffusione, attraverso l’itinerario trentino, tirolese e tedesco, è importantissima: soprattutto se confrontata con quelle che sono le linee di espansione della Riforma calvinista. Questa, infatti, alla via del Lago di Garda,

dell'Adige di Verona, preferisce la grande via milanese e dei laghi del nord: ha quindi non soltanto una diversa geografia di scorrimento, ma anche un'altra tendenza ambientale, culturale, religiosa. Naturalmente il principe calvinista prediligerà Ginevra; il Sociniano, che ama la via della Germania, avrà come punto di arrivo la grande corte polacca di Varsavia, che va inserita nel novero delle corti europee legate al Rinascimento italiano. Il Socinanesimo dunque si inserisce nella storia delle città d'incrocio, ma fa anche parte di un modello di Rinascimento a carattere razionale e riformato. Lelio e Fausto Sozzini, che danno appunto origine a questa variante della Riforma del Cinquecento in Italia, fanno parte di quel gruppo di intellettuali "riformati" o "eretici" o "eterodossi" (preferibile la definizione "eretici ed eterodossi") dotati di una cultura ampia, mobile: quella che Braudel chiama "mobilità culturale". Braudel parla della mobilità economica e culturale delle città: noi possiamo parlare dei Sozzini come di "biografie" di una mobilità che è invece religiosa e culturale. Negli anni 1553-1555-1560 frequentano i circoli intellettuali senesi e le università di Padova e Bologna. Inquisiti, dopo varie difficoltà, debbono darsi alla fuga. E con essi emigra il loro pensiero: quali le idee che diffondono? Parliamo di loro come di "eterodossi con una religione razionale": un tipo di sensibilità religiosa che porta alle estreme conseguenze il pensiero di Lutero e di Calvino. Negazione dei dogmi; rifiuto dei sacramenti: una concezione irenica della vita; riforma dello Stato –lo stato repubblicano deve essere libero ed indipendente da qualsiasi forma di potere-; critica, quindi, di ogni chiesa, anche quella calvinista. La novità del pensiero di Lelio e Fausto Sozzini è la novità di coloro che possiamo definire gli "eretici del secondo Rinascimento": quanti cioè rifiutano ogni modello di chiesa e di inquisizione, non solo cattolica od ortodossa, ma anche luterana, calvinista, zwingliana. Il pensiero sociniano, elaborato negli anni 1555-1580 ha la sua proiezione, lo ripetiamo, verso le aree della grande cultura polacca e della cultura olandese, dove se ne espandono i seguaci. Il Tirolo, il Trentino, Verona ne sono ugualmente zone di diffusione. Il Socinanesimo è quindi chiara dimostrazione dell'esistenza di movimenti ereticali ed eterodossi nell'ambito delle "città d'incrocio". Non dimentichiamoli questi concetti, perché nel realizzare una "mappa" del Rinascimento in Europa, potrebbero far parte di una serie di confronti con le culture orientali e le culture del Pacifico negli stessi anni: i "rinascimenti mancati" delle aree cinese e giapponese. L'oscillazione esistente fra le "cit-

tà d'incrocio" e le città "industriali-artigianali" come le definisce Braudel, o le città "bancarie" è difficile da interpretare e definire. È molto più facile, infatti, dare una tipologia a, per esempio, Loreto, città "santuario e fiera" che individuare il ruolo di città come Siena, Pisa o Lucca: ovvero delle città, piccole o grandi, che ruotano attorno a Firenze. Braudel, Sapori e molti altri studiosi tendono a dare di questo grappolo di città una definizione che oscilla fra le città delle banche e degli investimenti, e la città industriale-artigianale. Gli esempi generalmente offerti sono quelli di Siena e Lucca. Siena è prevalentemente città di mercanti e banche mercantili; Lucca è piuttosto città industriale-artigianale, dove rivestono grande importanza la lavorazione del ferro (la Toscana ne è una grande area d'estrazione), del vetro e, soprattutto, delle ceramiche. Per definire questa seconda tipologia cittadina, si è visto, accanto a "industriale" abbiamo posto il termine "artigianale": questo perché, secondo Braudel e la storiografia economica, si tratta ancora di un'organizzazione a metà fra la bottega dell'artigiano e la bottega con più ampio raggio d'azione, che oggi definiremmo "industriale". Comunque, è sempre la bottega a conservare la preminenza nell'ambito dell'economia e della società. A questo punto, diventa più facile individuare le oscillazioni tipologiche intercorrenti fra le diverse realtà urbane: esse non sono altro che la ricerca, direbbe Braudel, delle "tipologie essenziali" che permettono di inquadrare, di volta in volta, l'esatto ruolo delle città in questione. Secondo Braudel, però, quando pensiamo ad una città come Venezia, possiamo definirla semplicemente "città del mare", o "città del mercante", o "città del traffico mercantile"; noi l'abbiamo definita anche "città degli immaginari". Ma è anche possibile darle un'intonazione industriale: l'Arsenale, per esempio, il grande centro delle navi, potrebbe a parere di Braudel, fornirci un'immagine di questo tipo. Perciò Braudel predilige per Venezia quest'altra definizione: si dia la preminenza all'identità essenziale della città, quella dei traffici, del commercio, della mercatura; le altre attività – l'Arsenale, la lavorazione del vetro, l'attività industriale, quella tipografico-libraria ma anche quella religiosa- vadano interpretate come realtà vicine o integranti. D'altra parte per Braudel, queste tipologie non possono essere comprese del tutto senza far riferimento alla letteratura dei viaggi, che, a suo parere, andrebbe ristiudata integralmente. Essa dà infatti di ogni singola città la tipologia corrente nella sensibilità e nella cultura europea. In epoche diverse Albrecht Dürer, Charles de Secondat de Montesquieu, Johann Wol-

fgang Goethe e altri, danno sì di Venezia l'immagine di "città meravigliosa", ma anche quella di una città, sita fra laguna e mare, di traffici e di mercanti.

Abbiamo dunque iniziato una rassegna preliminare di storia di quello che, con l'aiuto di Fernand Braudel, definiamo il "rinascimento delle città" o il "rinascimento urbano". Ci sono utili ambedue le definizioni, che si chiariscono l'una con l'altra. Abbiamo visto che, secondo le nuove interpretazioni, alle sue origini il Rinascimento è prevalentemente un fenomeno, una conquista delle città del Mediterraneo: in particolare delle città e delle grandi repubbliche italiane. In questo primo giro attorno al Mediterraneo, in questa prima "schematizzazione" di città, abbiamo cercato di fare un passo importante: l'inserimento della penisola iberica nel quadro mediterraneo. È un passaggio chiave. Generalmente, del Rinascimento si parla soltanto come di un fenomeno-culturale artistico, religioso, economico, urbano-interpretato, collocato (nella definizione di Braudel "stesso") lungo le principali vie di comunicazione mercantili tra le città italiane e l'area del Nord: tedesca, francese, olandese. Un buon esempio può essere proprio l'area dell'Adige, verso il Tirolo e la Germania. E la penisola iberica, afferma Braudel, è quasi assente nelle grandi periodizzazioni e nelle grandi geografie del Rinascimento. Un'assenza che possiamo notare anche in alcuni lavori proposti: manca quasi completamente ne *La civiltà del Rinascimento in Italia* di Jacob Burckhardt; è poco presente ne *La cultura del Rinascimento* di Eugenio Garin. I motivi dell'esclusione della penisola iberica dalle geografie del Rinascimento e delle città rinascimentali sono essenzialmente due. In primo luogo, della storia spagnola è stato privilegiato il così detto "siglo de oro", il "secolo d'oro": dal 1523/1525-1555, anni che vedono l'apogeo dell'Impero di Carlo V, al 1556 col primo periodo dell'impero di Filippo II. Si è quindi concentrata l'attenzione su un momento determinato della storia spagnola: il momento imperiale. E, in quest'ambito, è stato privilegiato il momento prevalentemente religioso. Dalla manualistica e dalla letteratura corrente emerge il Carlo V imperatore che vuole restaurare il Sacro Romano Impero. Si tende inoltre a interpretare la storia spagnola come una storia inquisitoriale – Filippo II e l'Inquisizione spagnola – oppure come la storia di quella che Benedetto Croce chiama, anche in *Teoria e storia della storiografia*, la "leggenda nera" della Spagna: che significa

porre l'accento sugli elementi negativi, imperiali, colonizzatori, inquisitoriali dell'Impero Spagnolo. Nella storiografia tedesca e italiana della fine dell'Ottocento, "el siglo de oro" viene dunque interpretato non tanto come conquista intellettuale, quanto come "leggenda nera" dello Spagnolo: colonizzatore, schiavista (il Sudamerica, la tratta degli schiavi, etc.), oppure inquisitore. E, a parere di Braudel, per molti anni si è letta la storia spagnola con la mentalità della cultura italiana del Seicento e del Settecento che tendeva a mettere in risalto gli effetti negativi della storia della Spagna, e quindi anche della sua lunga tradizione culturale e religiosa. Quindi, del Rinascimento spagnolo non si è mai trattato in modo organico ed esplicito. La seconda fondamentale motivazione di tale assenza è la mancanza, almeno in Italia fino agli anni 1930/1940 di studi sulla cultura, la sensibilità e la vita religiosa della Spagna. Non è mai stata studiata organicamente, per esempio l'influenza esercitata da Erasmo da Rotterdam. Soltanto dopo il 1940 viene proposto, anche se molto lentamente, un altro approccio alla storia del Quattrocento e del Cinquecento spagnolo: e fra le nuove chiavi di lettura è appunto la diffusione, l'importanza di Erasmo. Attraverso le nuove interpretazioni, inoltre, la Spagna diventa il banco di prova dell'influenza del libero pensatore olandese sull'intera penisola iberica e, da qui, sulle colonie sudamericane. È quindi estremamente importante il recupero di un Rinascimento iberico. E ancor più importante è il tentativo di Felipe Ruiz Martin e di Braudel di delineare una gerarchia – una "tipologia" nella loro definizione – delle città spagnole. Nella tipologia offerta da Braudel però, fra le varie assenze ve ne è una che va, a mio parere, integrata: l'importanza di Valladolid, che diventerà dopo il 1570/1580, la seconda città-corte della Spagna, naturalmente dopo Madrid. A questo punto nasce un problema fondamentale di periodizzazione: questo grande Rinascimento spagnolo, che cerchiamo di mettere accanto al lungo Rinascimento della penisola italiana, che tipo di cronologia possiede? Gli ultimi lavori storici tendono lentamente a darne una datazione leggermente più avanzata rispetto alle città italiane – Venezia, Firenze, le città senesi, le città finanziarie, le città delle banche –, la cui cronologia tende a occupare l'area dei secoli X, XI, XII. Invece, del grande Rinascimento iberico si vede generalmente l'autentica origine a partire dal secondo Trecento: per usare una cronologia più raffinata, dagli anni 1360/1380. Dal 1420 al 1520, siamo nel cuore della sua elaborazione, intellettuale e culturale. Con l'arrivo di Carlo V si apre quello

che viene definito l'“apogeo” del Rinascimento iberico: è appunto “el siglo de oro”. Filippo II segna una continuazione di questo grande Rinascimento spagnolo in chiave prevalentemente barocca: in chiave della religiosità di quelli che vengono detti gli “alumbrados”, gli “illuminati” spagnoli. Quella degli “alumbrados” è una forma di cultura prevalentemente religiosa, con un cristianesimo di tipo erasmiano, che ha la sua origine grosso modo negli anni 1530/1540, ma che nel primo Seicento si diffonde in modo capillare e profondo, nella grande cultura non solo spagnola ma iberica: perché Lisbona e il Portogallo vanno inseriti in questo prospetto di città del Rinascimento. Usando l'espressione “grosso modo”, intendo “con abbastanza precisione”: perché le cronologie dei grandi movimenti non si possono datare con giorno di origine e giorno di morte; le discussioni vertono sempre su un gruppo di date, di anni o anche di decenni. Quale sarà il tramonto del grande Rinascimento spagnolo? Attorno al 1650: viene scelta cioè come data quella corrispondente alla fine della Guerra dei Trent'Anni (1618-1648) con la Pace di Westfalia (1648). Organizzata la cronologia, passiamo a vedere quali sono i principali centri del Rinascimento spagnolo. Abbiamo già segnalato l'importanza di Salamanca, Madrid e di altre città. Ma il Rinascimento spagnolo si sviluppa veramente in profondità in due grandi centri elaboratori: Burgos, un centro burocratico, intellettuale, finanziario; e Medina del Campo, un centro prevalentemente commerciale. Sulla carta geografica le città sono vicine: nella parte settentrionale della Spagna, fanno parte del Regno di Castiglia. Nel corso del Quattrocento, la Spagna è divisa in tre grandi regni: Navarra, Castiglia e Aragona. Il Regno di Castiglia comprende la grande area centrale della penisola iberica, la futura Spagna imperiale e rinascimentale. Burgos è una piccola città-corte, a carattere burocratico -nello schema braudeliano che abbiamo visto è la città della burocrazia- e a carattere intellettuale: l'intellettuale di corte, il cavaliere di corte, nasce e si diffonde a Burgos. A Burgos viene generalmente avvicinata, appunto, Medina del Campo. È una piccola città, di fiere, di mercanti: il grande mercante – veneziano, genovese, lionese, parigino, napoletano – generalmente viaggia verso Medina del Campo per le sue fiere o per le sue contrattazioni. A questo punto, possiamo fare una prima osservazione: il Rinascimento, come dice Braudel, nasce sempre in città avvicinate da una tendenza abbastanza univoca di cultura e mercati. La Spagna obbedisce allo stesso modello. Il Rinascimento quindi, non nasce da città morte, non da

città-corte: non nasce cioè da città chiuse ai traffici. La regola valevole per l'Italia vige anche in Spagna. Burgos e Medina del Campo sono infatti complementari tra di loro. Burgos contiene, accanto alla burocrazia, le banche spagnole; Medina del Campo è centro di grandi contrattazioni, di seta, di panno, di ferro, di armi, di cereali. Quindi, Medina del Campo è veramente, accanto a Burgos, un “fuoco” mercantile e commerciale di questo modello di Rinascimento. La seconda conclusione che possiamo trarre è che i Rinascimenti nascono al Nord degli Stati: secondo un'osservazione molto bella e penetrante di Braudel, sono “le nuove civiltà del Nord”, le città del Nord che creano i rinascimenti. E la Spagna non fa eccezione. Burgos e Medina del Campo sono i grandi centri del dibattito intellettuale, che poi viene esportato a Sud, a Siviglia: ma è in queste due città che vengono elaborati i grandi trattati sulla cavalleria, sull'onore, sull'arte, sulla morte in Spagna. Anche il *Don Chisciotte* di Miguel de Cervantes Saavedra si muove nell'area centro-settentrionale della Spagna. La stessa cosa vale per l'Italia: Venezia è città nord-orientale; Milano è città del Nord; Firenze, a livello di mentalità mercantile, mentalità commerciale, mentalità del capitale, è definita da Braudel come “città più del Nord”. Secondo queste geografie, è dunque il Nord che predomina. Possiamo allora fare un'altra osservazione comparativa: nei riguardi della cultura rinascimentale, della sua origine e del suo svolgimento, il modello della Spagna è simile a quello italiano, sia secondo un modello comparativo di città – città intellettuali e città commerciali. A parere sia di Braudel sia di Saporì, è il meccanismo delle città, la loro mobilità, la loro vicinanza, a caratterizzare i rapporti fra Rinascimento e capitale Rinascimento e borghesie, Rinascimento e nuove culture. Quindi l'avvicinamento viene a essere quasi analiticamente confortato. Le grandi fiere di Medina del Campo si diffondono nel primo Quattrocento e più precisamente fra il 1420 e il 1430: anche la cronologia quattrocentesca è una spia per capire lo schema che andiamo a scavare e tentare di spiegare, in modo un po' diverso rispetto alle solite interpretazioni. Ma il grande trionfo di Medina del Campo avverrà con Carlo V e Filippo II, negli anni 1525/1530/1540/1580. La cronologia che andiamo proponendo non è soltanto braudeliiana, avendo un retroterra molto più ampio di studiosi che la sottolineano. E particolarmente interessanti, proprio perché forniscono un'immagine di questa cronologia, sono gli studi di un altro storico spagnolo, poco studiato in Italia: Claudio Sánchez-Albornoz. È prevalentemente

un medievista, studioso di quella che viene chiamata l'“età media” della Spagna: il Duecento, il Trecento e l'inizio del Quattrocento. Caratteristica da non dimenticare, conseguente a quello che abbiamo detto fin qui, è che il Rinascimento spagnolo è un Rinascimento castigliano: trova le sue origini nell'antico Regno di Castiglia. È la Castiglia e le sue città, tra cui Burgos e altre che abbiamo visto, che danno al Rinascimento iberico i principali connotati e le principali spinte. E questa realtà, di un Rinascimento castigliano, resta elemento costante della storia spagnola: la troviamo nel Cinquecento come agli inizi del Seicento. La Castiglia è lo spazio, l'area, il laboratorio geografico del Rinascimento iberico e spagnolo. Passiamo ora ad esempi più concreti. Prendiamo in esame uno dei temi che ebbero grande fortuna sia nella cultura spagnola, sia nella cultura rinascimentale italiana: il tema del cavaliere e della cavalleria. È un tema chiave, centralissimo, che si dibatte anche nella cultura rinascimentale italiana del Cinquecento: per esempio, ne *Il libro del Cortegiano*, di Baldassar Castiglione. Il cavaliere in Spagna prende il nome di “hidalgo”. L'“hidalgo” è l'intellettuale per eccellenza del Rinascimento spagnolo; ma lo è anche in parte del Rinascimento italiano. Parlare di cavaliere o di “hidalgo” significa talvolta parlare anche di cortigiano. Quindi, inseguire questi tre termini -“cavaliere”, “hidalgo”, “cortigiano”- significa capire, per la Spagna e per le città italiane, queste vicinanze di culture rinascimentali fra le due aree geografiche ed i rispettivi circoli intellettuali. Si possono prendere tantissimi esempi per un'analisi comparativa tra i due Rinascimenti. Scegliere un tema preciso – quello dell'“hidalgo”, del cavaliere o del cortigiano – ci dà la possibilità di fare dei paragoni tra la trattatistica di Burgos sul tema e, per esempio, la trattatistica di Urbino, o di Venezia, nella penisola italiana; e di vedere le due mentalità rinascimentali come possano fra di loro intersecarsi o combaciare. Parlare di questo tema significa anche mettere in discussione le mobilità culturali, le comunicazioni culturali, gli scambi culturali e quelle che possiamo definire le “acculturazioni”. Attorno al tema del cavaliere, dell'“hidalgo”, del cortigiano circolano, a Burgos e ad Urbino, gli stessi testi: Aristotele, Seneca, Plinio, Petrarca, Boccaccio, Bartolo, la trattatistica della poesia popolare, Folengo. Boccaccio è particolarmente importante: si diffonde nelle città del Rinascimento italiano come nelle città del Nord della Spagna. Burgos è un grande centro di lettura di Boccaccio, ma anche di Seneca, di Aristotele, di Plinio. Accanto a questi, la letteratura della poesia popolare: Bartolo (che

sarebbe importante rileggere) è uno dei testi più popolari dell'intellettuale iberico. Non va dimenticata l'importanza del Petrarca. Quindi, non abbiamo soltanto tipologie, cronologie, gerarchie: abbiamo mobilità culturali intensissime, letture analoghe di testi che vengono discussi. Questa lettura dei testi della cultura moderna, o di quella cultura antica – Seneca, Aristotele, Plinio – che fa parte del bagaglio intellettuale dell'uomo moderno, è una sensibilità dell'uomo rinascimentale. Sistemiamo meglio le date e i problemi. Si parla di cavaliere, di “hidalgo”, di cortigiano alle corti di Burgos, Medina del Campo, Madrid. Lo stesso dibattito si ha in Italia: alla corte di Urbino, dalla quale nasce “Il libro del Cortigiano”, fra il 1509 e il 1512; alla corte di Mantova, la corte di Tiziano e Giulio Romano, fra il 1530 e il 1540; di riflesso a Venezia e a Padova. Questa è una migliore esposizione, che permette di capire l'esistenza non di lontananze ma di vicinanze tra questi centri, per il momento solo tratteggiati. Per compiere queste analisi, facciamo riferimento a un articolo di Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco, *La dignidad de la caballeria en lo horizonte intelectual de lo siglo XV* (“L'onore della cavalleria nell'orizzonte intellettuale del secolo XV”). Si trova all'interno della miscellanea dal titolo *Estudios ed memoria del profesor D. Claudio Sánchez-Albornoz*, n° 9, vol. II, pp. 813-829, pubblicata dall'Università Complutense di Madrid nel 1986. Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco è esponente della scuola madrilenana degli anni 1930/1940/1950: la scuola da cui è nato Ruiz Martin, e della quale era esponente, in parte, Sánchez-Albornoz. Allieva di quest'ultimo, questa studiosa ha lavorato lungamente anche in Italia, a Spoleto (grande centro di studi medievali italiani ed europei). Articolo fondamentale sui temi della cavalleria e del Rinascimento in Spagna, ha due prospettive di lettura. Dal punto di vista storiografico, offre, in primo luogo, un'idea del metodo di studio e di lavoro dell'Università Complutense di Madrid: storia degli intellettuali e delle ideologie rinascimentali, in una prospettiva sociale. È un modo di studiare l'intellettuale e la società attraverso alcune figure chiave: il cavaliere, l'“hidalgo”, il cortigiano. In secondo luogo tiene conto delle nuove metodologie di studio del Rinascimento europeo: cerca infatti di analizzare la svolta che avviene nel Quattrocento relativamente a questi dibattiti, e di studiarne le tradizioni culturali dei secoli XI, XII, XIII in Spagna e in Italia. È cioè un esempio di letteratura storiografica spagnola sul “Lungo Rinascimento”, secondo un modello di analisi importantissimo, per tutte le

conseguenze che può avere sulle nostre tipologie. Montesquieu porrà Costantinopoli e la Spagna fra le due possibili utopie del Settecento.

Eravamo rimasti ad un passaggio: da un modello di città, spagnola e italiana, relativo alla storia del Rinascimento e alla sua periodizzazione, al tentativo di prendere in esame un tema per spiegare quelle che abbiamo definito le “mobilità” fra le diverse epoche del Rinascimento, la circolazione delle idee, delle culture – li abbiamo più volte definiti “modelli culturali”- fra la Spagna e l’Italia. Questo lo faccio anche per permettere un più proficuo approccio che faremo in seguito, con l’area francese: vedremo infatti come anche quest’area si collochi nella definizione di “Rinascimento”, accanto all’area italiana. Abbiamo potuto osservare come il Rinascimento spagnolo, generalmente, venga collocato in una cronologia leggermente diversa da quella italiana. Si parte dal secondo Trecento, per dare particolare importanza agli anni 1420-1440: anni cruciali, in cui si colloca la nuova svolta. Si è visto che esiste un rapporto d’interdipendenza: non soltanto culturale; non soltanto fra l’area italiana e l’area iberica: generalmente mi riferisco alla Castiglia, al vecchio Regno di Castiglia. Abbiamo anche cercato d’individuare l’importanza di Burgos, la città del Nord, accanto a Medina del Campo: due città interdipendenti, pur con una struttura economica e sociale diversa. Entrambe si trovano nel nord della Castiglia, poco lontano da Bilbao. Burgos ha una caratteristica burocratica, intellettuale: è il più grande centro della burocrazia e della nuova cultura rinascimentale spagnola; accanto a Medina del Campo, città delle fiere, dei mercanti europei – genovesi, veneziani, fiorentini, napoletani – e delle banche. Quindi Medina del Campo è il grande mondo delle trasformazioni e delle mobilità economiche. Queste due città sono altrettanto preziose ai fini dell’analisi che ci apprestiamo a fare. I trattati sul tema del cavaliere, l’“hidalgo” e il cortigiano nascono infatti, attorno al 1420-1450, a Burgos; e vengono poi diffusi attraverso le fiere di Medina del Campo, nell’area italiana, in particolare a Urbino, Mantova, Venezia, Firenze. Abbiamo messo in relazione le due città spagnole non soltanto per far capire uno scambio di funzioni fra due centri, ma, quel che più interessa, per individuare le vie di una circolazione intellettuale, attraverso le vie mercantili e commerciali: che mancano a Burgos, città burocratica per eccellenza; ma che vengono attuate attraverso i mercati e le fiere di Medina del Campo. Se si parte da questo presupposto,

si comprende meglio il concetto di “mobilità urbana”: un ruolo delle città è far funzionare il mercato economico e il mercato culturale. Questa vicinanza è un esempio di tale funzionamento. Un funzionamento che è strutturale, ossia di fondo, essenziale, connaturato alle caratteristiche stesse delle città in questione. Si è fatto uno schema delle varie città spagnole, individuandone le diverse funzioni: città burocratiche, città mercantili, città religiose, città inquisitoriali, oppure città di corte come Valladolid e Madrid. A questo punto, siamo in grado di fare un ulteriore passaggio. Burgos diventa la culla dei trattati sulla cavalleria spagnola: le diverse discussioni sulla figura, il ruolo, le funzioni del cavaliere spagnolo. Il cavaliere, nella sua funzione, è molto spesso vicino al nobile “hidalgo”. Confronteremo queste due figure sociali, tipiche del Rinascimento spagnolo e italiano, con un’altra figura, centralissima, della società rinascimentale: il cortigiano, o “cortegiano”, nella diversa accezione. Giungiamo allora a una prima definizione: il grande Rinascimento castigliano, o iberico, è legato alla rinascita della cavalleria, al suo ritrovato ruolo militare e sociale. Semplificando, diremo che il Rinascimento castigliano è, per sua natura, un Rinascimento cavalleresco. Singolarmente, questo modello iberico-castigliano viene diffuso e rielaborato alle corti di Urbino e di Mantova. Più in lontananza, si avverte la presenza della cultura francese, con una diversa prospettiva: al Rinascimento del cavaliere si guarda con ironia. Nella definizione di “Rinascimento cavalleresco” va evitata una confusione, attorno al termine “cavalleresco”: è questo infatti proprio anche della medievistica attuale, degli studiosi delle società delle culture del Duecento e del Trecento europeo. Nelle opere di Jacques Le Goff, per esempio, si parla di un “medioevo cavalleresco”. La tautologia è solo apparente: il “medioevo cavalleresco”, infatti, è legato a una diversa funzione del cavaliere: è il cavaliere della Tavola Rotonda, il cavaliere modello Orlando, che combatte contro gli infedeli; è prevalentemente l’uomo delle feudalità, e del piccolo castello francese. È cioè l’uomo che viene presentato nei romanzi di Tristano e Isotta. Un altro modello, quindi, di cavalleria e di cultura cavalleresca: legata all’amore, al castello, all’avventura, non è una cultura legata alle definizioni di corte e di città come viene espressa dal mondo dei cavalieri spagnoli o dei cortigiani delle corti italiane, Urbino in particolare. È necessaria, dunque, chiarezza nella distinzione dei termini: e per una migliore utilizzazione diremo, più correttamente e precisamente, che il Rinascimento castigliano è il Rinascimento

della “cavalleria”. Iniziamo l’analisi delle società e degli intellettuali spagnoli partendo dal già citato articolo di Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco, *La dignidad de la caballeria en lo horizonte intelectual de lo siglo XV*. Saggio fondamentale, e utile anche per tutti gli studi di italianistica e storia della società italiana fra Quattrocento e Ottocento. La miscellanea, che contiene gli studi in onore di questo studioso del Medioevo, Claudio Sánchez-Albornoz, è un buon esempio dei metodi della nuova storiografia madrilenos-pagnola. È dai suoi maggiori esponenti che nasce la nuova interpretazione del Rinascimento spagnolo. Felipe Ruiz Martin è uno degli studiosi del Cinquecento spagnolo, in particolar modo delle economie delle città: è lui che ha ispirato a Fernand Braudel lo schema, che abbiamo visto, delle città spagnole. Molto legato a Ruiz Martin è Miguel Angel Ladeo Quesada: si occupa anche lui di storia dell’economia delle città; ma anche, in maniera specifica, di quello che lui chiama il “Rinascimento economico” della Spagna nell’età di Carlo V. Questi due studiosi sono studiosi del nuovo Rinascimento spagnolo. Il punto di congiungimento è la scuola di Braudel, la sua interpretazione del Rinascimento, i suoi lavori di storia del Mediterraneo. Accanto a questi, vanno presi in considerazione altri quattro studiosi. *Ayala Martinez* si è occupato soprattutto dello sviluppo delle città spagnole nel Cinquecento. Figura affascinante – si occupa dei problemi della morte, della fortuna, degli intellettuali spagnoli, della letteratura degli “hidalgos” – è Eduardo Maurano Moreno. In un’altra dimensione – e vanno citati insieme in quanto molto simili – sono Claudio Sánchez-Albornoz, di cui abbiamo già parlato, e Ana Guzmán. Figura molto simpatica, questa studiosa segue la traiettoria di Sánchez-Albornoz, occupandosi prevalentemente del Duecento e Trecento spagnolo. Ovvero prevalentemente castigliano: lei stessa afferma ripetutamente di studiare il medioevo iberico cioè castigliano. La Guzmán, quindi, è più vicina agli studi precedenti il nuovo Rinascimento, precedenti cioè il 1330-1390. In questo ambiente, in questa cultura, viene impostato il dibattito di cui iniziamo l’indagine. I temi della cavalleria, dell’“hidalgo”, della cultura del cortegiano non vengono dunque affrontati solo nell’articolo di Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco: circolano un po’ in tutti i lavori del gruppo madrilenos, e alcuni vengono ripresi molte volte. Dell’articolo, per impostarne correttamente l’analisi, bisogna prendere il punto di partenza che vi viene proposto – Burgos – e fare una serie di paragoni con due altri importanti testi. Il primo è *Il Libro del Cor-*

tegiانو di Baldassar Castiglione, pubblicato a Venezia, presso Aldo Manuzio, nel 1528 (interessante datazione: un anno dopo il Sacco di Roma). Sarà nostro compito partire da Burgos e vedere i riflessi nell'area urbinata. Il secondo punto di riferimento è il *Gargantua e Pantagruelle* di François Rabelais, pubblicato per la prima volta nel 1532 (un'ottima traduzione nell'edizione Sansoni, collana "Le Betulle", Siena, 1988). Ho scelto appositamente un itinerario preciso: Burgos e Medina del Campo negli anni 1420-1440; Urbino nel 1523; l'area francese nel 1532. Lo stesso tema circola in questa area, accomunata da tre caratteristiche. In primo luogo – caso interessante – ci troviamo in aree rinascimentali analoghe; i temi si diffondono attraverso le correnti mercantili e le corti: e – terza caratteristica – ci troviamo al centro del concetto di mobilità urbana, con un analogo tema che circola e al tempo stesso viene approfondito: usando gli stessi testi – Aristotele, Seneca, Plinio, Petrarca, Boccaccio – a Burgos come a Urbino a Parigi. Arre imparentate lontane, sostanzialmente vicine. Queste considerazioni sono utili per superare anche un altro luogo comune relativo al Rinascimento. Non si può più distinguere, come ha fatto la vecchia storiografia, tra un "primo Rinascimento", fiorentino e un "secondo Rinascimento", romano. Le linee corrono su uno stesso modulo rinascimentale: a Urbino e a Venezia che stampa *Il Libro del Cortegiano*; a Parigi (e quando si parla di Parigi si considera tanto l'area settentrionale francese, quanto la Provenza, con tutti i suoi riflessi e le sue comunicazioni). È in questo compatto mondo che ci muoviamo: un lungo, omogeneo Rinascimento. Fatte le dovute premesse, possiamo iniziare l'analisi dei testi. Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco inizia il proprio saggio ponendo alcune domande. Perché parlare della cavalleria come del motivo dominante della nuova cultura europea? Quale è l'importanza della cavalleria, non solo sul piano della grande cultura di corte, ma anche nella vita quotidiana? Questo articolo, infatti, cerca di analizzare anche un quotidiano della storia della nuova cavalleria spagnola. La terza domanda è un po' la conseguenza della prima: quale è l'ideologia di questa nuova cavalleria spagnola? Questi i quesiti di partenza. La datazione 1420-1440, è abbastanza sicura: ma la Pérez si preoccupa di saldarsi anche con la tradizione trecentesca: con la cui cultura il saggio presenta numerosi agganci. La studiosa spagnola inizia la sua trattazione con alcune considerazioni preliminari. Vedere quali classi sociali occupi la cavalleria spagnola è di estrema importanza. La cavalleria spagnola non fa parte sol-

tanto dell'alto livello delle società – l'aristocrazia, o la nobiltà nuova del mercante arricchitosi – come avviene a Firenze, a Venezia, Urbino, e in altre città italiane. La cavalleria, in Spagna, secondo la Pérez, ha due identità sociali. Esiste una cavalleria che proviene dal mondo contadino: è il contadino che si è arricchito, o che, entrato nel meccanismo della carriera militare, si è arricchito con le guerre. Accanto al contadino, anche l'uomo povero delle città può diventare, ad un certo momento, cavaliere. Ma la cavalleria spagnola si identifica anche in una parte della nobiltà militare: è questa la seconda identità sociale. Accanto a questi due livelli principali – il livello rurale/urbano, e il livello dell'aristocratico che fa il mestiere delle armi –, va inserita una terza, sottile variante: l'uomo che si dedica alle armi ed al servizio del re, anche a corte. Possiamo quindi trarre una prima conclusione: la cavalleria è uno strumento di promozione di nuovi gruppi sociali. Per Baldassar Castiglione, il cavaliere-cortigiano è la nuova figura della corte o della società all'inizio del Cinquecento. Lo stesso argomento viene proposto a Burgos, e nelle nuove capitali economiche dell'emisfero meridionale, delle Americhe (le capitali palladiane) dalle dinamiche che i cavalieri spagnoli hanno creato.

Le società e le culture, anche contemporanee, continuano il loro dialogo con il *Rinascimento*, rielaborandolo in *Risorgimento* (E. Garin) in *rivoluzioni*, in *rinascite* ideologiche (Erasmus, Machiavelli), e l'intellettuale, nuovo *artifex*, ne è l'espressione più matura. Per usare un'espressione di Epicuro si tratta di una ricerca della libertà "differente da quella delle leggi antiche". Le "forze di resistenza" (inquisitori, censure, tirannie) ne ostacolano il cammino; ma l'universo dell'*artifex* moderno continua nel suo viaggio verso i nuovi saperi.

Bibliografia orientativa

Fernand BRAUDEL, *Il secondo Rinascimento: Due secoli e tre Italie*, Einaudi, Torino 1986 [rielaborazione di un saggio apparso nella *Storia d'Italia* Einaudi nel 1974 (vol. 2, pp. 2092-2248)]

Jacob BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1958

Benedetto CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1998

Georges DUBY, *L'anno Mille. Storia e psicologia collettiva*, Einaudi, Torino 1977

Estudios en memoria del profesor D. Claudio Sánchez-Albornoz, vol. 2, "En la España medieval", 9 (1986), pp. 813-829.

Eugenio GARIN, *La cultura del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1988

Karl MARX, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964, traduzione di D. Cantimori, introduzione di M. Dobb

Jules MICHELET, *La Renaissance. Histoire de France au seizième siècle*. Calmann-Levy, Paris 1930 [testo originalmente pubblicato dall'autore nel 1855]

Achille OLIVIERI (a cura di), *Le trasformazioni dell'umanesimo tra Quattrocento e Settecento. Evoluzione di un paradigma*, Unicopli, Milano 2008.

François de RABELAIS, *Gargantua e Pantagruale*, Sansoni, collana "Le Betulle", Siena, 1988

Armando SAPORI, *Medioevo e Rinascimento: proposta di una nuova periodizzazione*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia medioevale*", Marzorati, Milano 1964, pp. 597-621

Federico Zuliani

Celso Martinengo quaresimalista mancato. Riforma e patriziato urbano a Pavia nel 1551

I.

In anni recenti un rinnovato interesse ha coinvolto la figura di Celso (al secolo Massimiliano) Martinengo, il canonico lateranense originario di Brescia, fuggito dall'Italia nel 1551 e poi divenuto ministro della chiesa italiana di Ginevra¹. Se si deve a Claudia di Filippo Bareggi un ricco e importante studio sulla polemica tra questi e fra' Angelo Castiglioni da Genova², la ricostruzione dell'intera vicenda di Martinengo è stata oggetto di un lungo articolo di Roberto Andrea Lorenzi³ e di una puntuale voce del *Diziona-*

¹ J. B. G. GALIFFE, *Le refuge italien de Genève aux XVI^e et XVII^e siècles*, Ginevra 1881, p. 144; O. GROSHEINTZ, *L'Eglise italienne a Genève au temps de Calvin*, Losanna 1904, pp. 47-49 e 67. Prima di giungere sul Lamano è da segnalarsi un soggiorno di Martinengo negli *Untertanenländer* italofoeni soggetti alle Tre Leghe Grigie. Al riguardo si veda *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, a cura di T. SCHIESS, 3 voll., Basilea 1904-1906, I, specialmente le lettere n. 160, 162 e 172.

² C. DI FILIPPO BAREGGI, 'Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento', in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. ANTONIELLI, C. CAPRA e M. INFELISE, Milano 2000, pp. 224-249. In precedenza la vicenda era stata in parte studiata in A. PASCAL, 'Una breve polemica tra il riformatore Celso Martinengo e fra' Angelo Castiglioni da Genova', *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise*, 35 (1915), pp. 77-89.

³ R. A. LORENZI, 'Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo, riformatore (1515-1557)', *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 197 (2005), pp. 23-68. Il testo è stato pubblicato con titolo leggermente modificato anche in *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura dello STESSO, Brescia 2006, pp. 105-168.

rio biografico degli Italiani curata da Laura Ronchi De Michelis⁴. Questi ultimi due saggi hanno finalmente ricostruito nella loro interezza le vicende biografiche di Martinengo; vicende delle quali eravamo spesso già ben informati, ma che ancora mancavano di una riesamina organica⁵. Del resto, sia il Lorenzi sia la Ronchi De Michelis hanno ignorato un documento che aggiunge un ulteriore tassello, per quanto minuto, alla biografia del riformato bresciano. Si tratta di un fatto marginale, come vedremo addirittura di un “fatto mancato”, purtuttavia si ritiene utile portarlo all’attenzione degli studiosi. Anzitutto, esso offre una testimonianza delle reazioni e delle conseguenze della celebre predicazione milanese di Martinengo per la quaresima del 1551 (di cui eravamo edotti per lo più grazie a Girolamo Muzio)⁶. Esso suggerisce inoltre alcune riflessioni sulla possibile presenza a Pavia di gruppi simpatetici con le istanze di riforma della Chiesa, se non addirittura favorevoli alla Riforma protestante, negli anni ‘50 del Cinquecento, e cioè in un momento su cui non abbiamo notizia da altre fonti⁷.

⁴ L. RONCHI DE MICHELIS, 'Celso (Massimiliano) Martinengo', in *Dizionario biografico degli Italiani*, 80 voll., Roma 1960-, LXXI, pp. 142-145.

⁵ Si dice finalmente perché il progetto di una monografia dedicata a Martinengo intrapreso da Enrico Alberto Rivoire non venne mai portato a termine a causa della morte dello studioso. Del lavoro si sono pubblicati solo alcuni importanti stralci concernenti per lo più la Riforma a Brescia. Si veda E. A. RIVOIRE, 'Eresia e riforma a Brescia', *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 105 (1959), pp. 33-57 e 106 (1959), pp. 59-90.

⁶ G. MUZIO, *Lettere Catholiche. Distinte in quattro libri*, Venezia, Appreso Gio. Andrea Valvassori, detto Guadagnino, 1571, pp. 103-108. Per Muzio si dirà ampiamente. Fu del resto proprio l'eco della predicazione di Martinengo (“en tanto que diz que la Quaresma pasada vn frayle brexano dixo en el pulpito muchas cosas contra la Yglesia, confession y persona del Sumo Pontifice...”) a spingere Carlo V a sollecitare Ferrante Gonzaga a aiutare “con ogni mezzo” l'azione inquisitoriale sia per contrastare l'emergere del protestantesimo nel Milanese che per favorire la “captura” del frate. Al riguardo F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, pp. 232 e 444-445, dove è edita la missiva inviata da Augusta nel giugno 1551. Per il Gonzaga, oltre allo studio di Chabod, è oggi imprescindibile il primo tomo del ricchissimo lavoro di M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll., Firenze 2003.

⁷ Per la Riforma a Pavia, CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa, passim*; L. FIUMI, 'L'Inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di

II.

Specialmente a causa della cronica assenza di un vescovo residente⁸, a Pavia durante la prima metà del Cinquecento fu il laico Tribunale di Provvisione che arrogò a sé diverse prerogative in materia ecclesiastica⁹. Non si risparmiò ad esempio per invocare la riforma di alcuni conventi cittadini; protesse diversi religiosi di nascita patrizia dalle autorità tanto secolari quanto religiose; si occupò di provare a risolvere non poche diatribe tra or-

Stato', *Archivio Storico Lombardo*, 37, fasc. 25 (1910), pp. 5-124, 37, fasc. 26 (1910), pp. 285-414; e 37, fasc. 27 (1910), pp. 145-200; E. ROTA, 'Per la storia dell'Inquisizione a Pavia nel secolo XVI', *Bollettino della Società Pavese di Storia Patria*, 7 (1907), pp. 17-30 (che è però incentrato su un periodo posteriore a quello affrontato in queste pagine); M. LA ROSA, 'La "Peste luterana". Intolleranza religiosa e focolai ereticali nella Lombardia del Cinque e Seicento', in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, 2 voll., Como 1985, I, pp. 87-107; la recente voce di M. C. GIANNINI, 'Pavia', in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI, con la collaborazione di V. LAVENIA e J. TEDESCHI, 4 voll., Pisa 2010, III, pp. 1177-1178, oltre che l'ancora imprescindibile F. BORLANDI, *La Riforma luterana nell'Università di Pavia. Note e appunti*, Roma 1928. Sono profondamente riconoscente a Claudia Bussolino per avermi procurato copia di questo studio fondamentale. Si vedano comunque anche i documenti in Archivio Storico Civico, Pavia [da ora in avanti ASCPv], Archivio Comunale, Parte Antica [da ora in avanti ACPA], 520, 521 e 522. L'archivio è conservato presso la Biblioteca Civica Bonetta di Pavia. Sono molto grato a tutto il personale della Biblioteca per l'aiuto prestato in queste ricerche.

⁸ Per un quadro d'insieme della situazione religiosa preconciliare a Pavia resta fondamentale V. L. BERNORIO, *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del cardinal Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Pavia 1971, pp. 13-153. Più recentemente il tema è stato anche affrontato in X. TOSCANI, 'La Chiesa di Pavia in età moderna', in *Diocesi di Pavia*, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI e L. VACCARO, Varese 1995, pp. 274-283. Per i vescovi non residenti si rimanda in particolare a BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 33-40. Per la situazione pavese nel secondo Cinquecento si veda anche *Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia*, a cura di X. TOSCANI, Bologna 2003.

⁹ Nella difesa di tali prerogative giocò forse anche un orgoglio delle autorità laiche locali per una "religione civica" di matrice quattrocentesca, le cui implicazioni pare non essere state ancora studiate a sufficienza per il caso pavese.

dini, confraternite e laici¹⁰. Tra le sue varie competenze spiccava l'individuazione e l'invito dei religiosi da chiamarsi in città per predicare durante i "tempi forti" dell'anno liturgico quali l'avvento e, soprattutto, la quaresima. La chiamata, effettuata informando il vicario episcopale solo in maniera occasionale, era una facoltà difesa strenuamente dal Tribunale, cui spettava anche l'onere economico dell'emolumento e del sostentamento dei predicatori straordinari¹¹.

Il 4 aprile 1551 (cinque giorni dopo la Pasqua, caduta in quell'anno il 29 marzo) i deputati della Provvisione inviarono una lettera al capitolo generale dei canonici regolari lateranensi¹². Li si informava che, per la quaresima del 1552, la scelta dei magistrati pavesi era caduta su Celso Martinengo. Il documento, già edito, ma poco noto e mai ricondotto esplicitamente al bresciano (di cui si menziona il solo nome proprio, come del resto era abitudine con il clero regolare) merita d'essere riportato nella sua interezza:

Per la devocione che questa M[agnifi]ca Citta di Pavia tiene alla hon[oran]da religione vostra da che quella acquistò il mon[aste]rio di s[an]to Epiphanio fu otteuto dal publico nostro governo che ogni quattro anni s'havesse ad chiedere un predicatore alle R[everendissi]me P[adri] V[ostri] per la chiesa cathedrale d'essa nostra Citta, et cosi quelle hano sempre mandato persone che sono sta[te] grate alle detta Citta nostra. Hora secondo l'ordine toccarebbe alla religione Sua di provvedere d'uno predicatore per la sequente quadregesima dell'anno 1552 per il che n'è parso di debito nostro darne avviso alle R[everendissi]me P[adri] V[ostri] con pregarle si degnino haver cura della bona sodisfacione di questa nostra Citta, tanto più hora che cresce il numero de persone ingegnosi et intelligenti. Et per che queste due quadregesime passate hanno predicato qua doi frati luno dalle zocole, laltro di heremitani d'osservantia, homini veram[en]te eccellenti, n'è parso darline aviso, accio che parimente loro possino far elettione di

¹⁰ Documentazione in ASCPv, ACPA, 526 e 527.

¹¹ Per quanto concerne i predicatori straordinari a Pavia e il ruolo del Tribunale di Provvisione nella loro chiamata, si veda BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 104-110 e 126-128. Sono molto grato a Chiara Porqueddu per avermi aiutato a districarmi nella documentazione prodotta dal Tribunale.

¹² L'indirizzo della lettera si deduce dal verbale della riunione del Tribunale di Provvisione, 4 aprile 1551, ASCPv, ACPA, 16, cc. 528r-529v. Vi è riportata la decisione, messa ai voti, di chiamare "don celsus de brissia".

persona tale da mandar qua, che non habbi de cederli ne repportare manco profitto alla salute delle anime, ne manco satisfacione della pre[det]ta Citta nostra et laude della religione sua, come nella integrita et humanita loro confidamo. Et per darli anche il desiderio, et concetto del animo nostro voressimo pregar le R[everendissi]me P[adri] V[ostri] ad compiacervi in mandarci il R[everend]do Pre[dicatore] Don Celso de Bressia, quale ha predicato la prossima quadragesima passata in Milano, in la chiesa de brera, dal quale speramo la pre[det]ta Citta nostra restara satisfatiss[im]a, con honore et reputacione d'essa religione vostra. Et cosi con fede che le p[redett]e R[everendissi]me P[adri] V[ostri] debbiano compiacermi in questo. In bona gratia loro in generale, et in particolare di bon core se li racc[omandia]mo et offeremo. In Pavia alli IIII d'aprile 1551.

Li Deputati all'offitio della Provisione della Citta di Pavia¹³.

È la menzione del ciclo di prediche presso la chiesa milanese di Santa Maria a Brera a non lasciare dubbio alcuno circa l'identificazione di “Don Celso da Bressia”. Su invito di Ferrante Gonzaga, a partire dal febbraio del 1551 Martinengo – già predicatore di grido¹⁴ – aveva tenuto i quaresimali presso tale chiesa milanese. Un'ulteriore conferma viene poi dal margine superiore del documento pavese. Qui, la stessa mano che aveva vergato la lettera, aggiunse che “[n]on fuerunt trasmissae he littere quia est suspectus de heresi”¹⁵. Possiamo postulare per tanto che pochissimo dopo la redazio-

¹³ Pavia, 4 aprile 1551, in ASCPv, ACPA, 544, c. 218. In precedenza era stato pubblicato in BERNORIO, *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI*, p. 104, n. 258. Lo si riedita qui con alcune varianti. Trattando il documento in questione lo studioso non identifica mai il religioso chiamato in città nel 1551 (definendolo, al caso, semplicemente “il padre” o, per tre volte, “tale frate Celso da Brescia”; cfr. pp. 104, 107 e 108). Nella nota numero 299 a pagine 108, senza alcuna spiegazione, Bernorio rimanda però ad alcuni studi “[s]ul canonico regolare Celso (Ulisse) Massimiliano Martinengo, primo pastore della chiesa protestante italiana a Ginevra (1557)”. Si ritiene probabile che il rabbocco venne aggiunto in fase di bozze dato che il nome di Martinengo è assente dall'indice dei nomi di persona del volume (cfr. p. 390). Si tratta di una assenza che deve aver contribuito non poco al passaggio inosservato della lettera.

¹⁴ Per Martinengo come predicatore si veda soprattutto DI FILIPPO BAREGGI, 'Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento'.

¹⁵ Pavia, 4 aprile 1551, in ASCPv, ACPA, 544, c. 218.

ne della richiesta ufficiale (che altrimenti sarebbe stata evasa) era pervenuta a Pavia la notizia degli ultimi eventi milanesi che avevano coinvolto il religioso. Si tratta di un episodio noto ma su cui vale la pena tornare¹⁶.

Martinengo giunse a Milano nel febbraio del 1551 come testimonia una celebre lettera a Ippolito Chizzola spedita il 15 del mese “[d]a Milano, la prima domenica di quaresima”¹⁷. Nella medesima missiva il canonico lateranense, reduce dalla prima predica, tracciò all’amico e concittadino bre sciano (anche lui celebre canonico regolare di convinzioni riformate)¹⁸ un vero e proprio programma per le settimane a venire:

[c]harissimo fratello [...] Credo havervi scritto el mio intento et parere. Non dirò altro se non che, da Dio inchatenato, contra ogni mio volere et determi-

¹⁶ Per inciso, si tenga comunque presente che anche il riferimento a un sospetto di eresia nel *postscriptum*, piuttosto che la menzione di una eresia conclamata suggerisce che questo venne vergato presto, presumibilmente nel periodo tra l'apertura del procedimento inquisitorio e la scoperta della fuga del religioso in area elvetica. Il 18 del mese, a Milano, si dava per certa la notizia che Martinengo fosse a Ginevra. In realtà egli si trovava ancora nei Grigioni ma quello che è significativo è che, un passaggio oltre frontiera era già sufficiente per ritenere il fuggiasco un sicuro eretico. Il popolino milanese, a lungo grande sostenitore di Martinengo, a metà aprile lo vedeva già sulle sponde del Lemano che “predicava al popolo, sedendo sopra l'altare” (Girolamo Muzio a Annibale Grisonio, Milano, 18 aprile 1551, in MUZIO, *Lettere Catholiche*, p. 107). Pare lecito immaginare per tanto che, a scoprirne la destinazione, anche a Pavia si sarebbero impiegate parole ben più dure.

¹⁷ La celebre lettera a Ippolito Chizzola, datata Milano 15 febbraio 1551, è pubblicata in M. FIRPO e D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica*, Roma 2011, pp. 1079-1080.

¹⁸ Dopo un processo inquisitorio Chizzola ritrattò i propri convincimenti distinguendosi negli anni successivi per le rigide posizioni cattoliche ortodosse che suscitavano fra l'altro un'aspra reazione polemica da parte di Pier Paolo Vergerio il quale lo aveva conosciuto molto bene quando viveva ancora in Italia. Per Chizzola si vedano V. MARCHETTI, 'Ippolito Chizzola', in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXV, pp. 68-72 e il recente G. CARVALE, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprottestante*, Bologna 2013. In particolare per il rapporto con Martinengo si veda *ivi*, pp. 35-41, 87-90 e 106. Per quanto concerne invece il legame di Chizzola con Vergerio prima della fuga di questi è da tenersi presente anche A. DEL COL, 'Due sonetti inediti di Pier Paolo Vergerio il giovane', *Ce fastu?*, 54 (1978), pp. 70-85.

natione son venuto a Milano et ho cominciato hoggi a predicare. Sia fatta la volontà del Signore. Io predicherò con quella diligentia che potrò: Nostro Signore me guidi¹⁹.

I sermoni di Martinengo ebbero un vasto successo: “la maggior parte della città vi concorreva” si vedrà costretto ad ammettere Girolamo Muzio²⁰, un letterato istriano, segretario di Ferrante Gonzaga e noto controvertista antiprottestante, già impegnato in una lunga polemica epistolare con Pier Paolo Vergerio dopo la fuga di questi nei Grigionioni²¹. Martinengo tenne fede al proprio intento e a Milano abbandonò ogni qualsivoglia pratica nicodemistica che poteva averlo ancora caratterizzato sino a quel momento. Di questo cambiamento si accorse Muzio quando ebbe l’occasione di assistere di persona a uno dei sermoni tenuti a Brera. L’istriano aveva passato a Venezia gran parte della quaresima ma, appena rientrato a Milano, raccolse l’invito di Michele da Muggia e andò a ascoltare Martinengo²². Vi tornò almeno un’altra volta; in entrambi i casi rimase sconvolto per le posizioni espresse dal canonico regolare. Tra le più significative preposizioni sospette che vi riscontrò vi erano quelle che trattavano “[d]elle fede, & delle opere. Della interpretatione della scrittura. Delle costituzioni Canoniche. Della confessione. Della sodisfattione. Delle indulgenze. Del purgatorio. Della distintione de’ cibi. Delle benedittioni, & esorcismi. Della autorità del Papa”²³. Muzio si rivolse allora al padre inquisitore “maravigliando[si], che così lungamente lasciato lo avesse predicare”²⁴, e invitandolo a “fare il suo officio”²⁵. Questi replicò che avrebbe già voluto ammonirlo “ma per li gran favori, che gli erano fatti, non potendo egli fare il suo officio, se ne era riti-

¹⁹ FIRPO e MARCATTO, *Il processo inquisitoriale*, pp. 1079-1080.

²⁰ Girolamo Muzio a Ferrante Gonzaga, Milano, 16 aprile 1551, in MUZIO, *Lettere Catholiche*, p. 104.

²¹ Per questa figura di primaria importanza si rimanda, anche per una esauriente bibliografica, alla voce di M. FAINI, 'Girolamo Muzio', in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXVII, pp. 614-618.

²² Girolamo Muzio a Annibale Grisonio, Milano, 18 aprile 1551, in MUZIO, *Lettere Catholiche.*, p. 104.

²³ Girolamo Muzio a Ferrante Gonzaga, Milano, 16 aprile 1551, *ibidem*.

²⁴ Girolamo Muzio a Annibale Grisonio, Milano, 18 aprile 1551, *ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 106.

rato”²⁶. Fu allora che Muzio usò le proprie entrate con la corte, in particolare con don Ferrante, e spianò la strada al procedimento nei confronti del religioso di Brescia. Pochi giorni dopo Martinengo fu arrestato e sottoposto a interrogatorio. Momentaneamente liberato con l’obbligo di ripresentarsi al Sant’Uffizio, egli svanì notte e tempo. Quando le autorità si recarono nella cella del convento che lo ospitava vi trovarono diversi libri e “alcune sue valigie serrate”²⁷.

III.

Alla luce di questi eventi l’aspetto che più sorprende del documento da cui si è partiti è che si decise di invitare Martinengo a Pavia proprio a ragione della sua predicazione milanese. Nel 1551 il bresciano era già un quaresimalista molto noto – come dimostra del resto l’invito fattogli dal Gonzaga – ma il Tribunale di Provvisione non fece menzione di questa sua precedente attività, dando conferma per tanto che non fu la sua fama pregressa a motivarne l’invito a Pavia. Ne conseguono due domande principali, tra loro intimamente connesse sebbene non sia chiaro in quale rapporto si situino l’una con l’altra (sempre che un rapporto tra loro sussista). Chi lo aveva voluto a predicare a Pavia? E quindi: ci si era accorti del contenuto eretico della predicazione milanese di Martinengo? All’apparenza meno importante, ma in realtà di grande rilevanza, è poi la questione di chi avesse informato i deputati circa le prediche milanesi, qualora non fossero stati essi stessi a parteciparvi in prima persona, il che risulterebbe del resto possibile data la vicinanza di Pavia a Milano e lo straordinario successo di un quaresimale che aveva attratto grandi folle. Infine la domanda che per molti versi sottostà a tutte le altre riguarda le idee religiose proprie degli uomini che decisero di invitare Martinengo. Erano protestanti (o filoprotestanti) o dei cattolici ortodossi che non vennero informati circa – o che non colsero”²⁸

²⁶ *Ivi*, p. 105.

²⁷ Girolamo Muzio a Ferrante Gonzaga, Milano, 16 aprile 1551, *ivi*, p. 103.

²⁸ Si è molto discusso sulla possibilità che predicazioni filoprotestanti venissero prese per perfettamente ortodosse. Si vedano al riguardo, fra gli altri, A. ROTONDÒ, 'Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica', *Rivista Storica Italiana*, 79 (1967), pp. 1018-1021 e C. GINZBURG e A. PROSPERI,

– il significato di quanto sostenuto dal canonico lateranense? Non è possibile trovare risposte certe a tali quesiti. Per ragioni diverse, ma *in primis* per l'assenza di fonti ulteriori su cui basarsi, il giudizio al momento non potrà che rimanere sospeso in fiduciosa attesa di nuove scoperte. Del resto è comunque possibile rintracciare alcune prove indiziarie e formulare per lo meno delle ipotesi di lavoro. Diversi fattori suggeriscono di partire dal problema più complesso: chi volle che Martinengo predicasse a Pavia. L'analisi permetterà inoltre di soffermarsi, pur brevemente, sul ruolo delle autorità laiche nella vita religiosa italiana del Cinquecento, in particolare per quanto riguarda la diffusione e/o la repressione di idee protestanti nella Penisola. Casi simili sono del resto già ben noti, anche se in relazione soprattutto ai tribunali inquisitoriali²⁹.

IV.

Il Tribunale di Provvisione era una delle più importanti magistrature pavesi della prima età moderna sebbene siano pochi gli studi che ne abbiano esaminato le vicende nel dettaglio³⁰. Si trattava di una istituzione incari-

Giocchi di Pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo», Torino 1975, pp. 27-29, o, proprio per la vicenda di Martinengo, le considerazioni presenti già in CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 354, n. 3. Senza voler entrare nel dibattito più generale preme far notare come nel caso pavese in questione non si trattava di popolani ma di patrizi aggiornati, spesso con studi universitari alle spalle.

²⁹ Si veda, per un caso diverso rispetto a quelli molto meglio noti di Venezia e di Lucca, S. PEYRONEL RAMBALDI, 'Inquisizione e potere laico: il caso di Cremona', in *Lombardia borromaica. Lombardia spagnola*, a cura di P. PISSAVINO e G. SIGNOROTTO, 2 voll., Roma 1995, II, pp. 579-618.

³⁰ Una notevole eccezione sono i contributi di Chiara Porqueddu. Si veda ad esempio C. PORQUEDDU, 'Istituzioni e società tra l'inizio del dominio spagnolo e la fine del dominio austriaco', in *Storia di Pavia*, 5 vols, Milano 1984-2000, IV/1, pp. 25-110, dove il Cinquecento è affrontato nel dettaglio alle pagine 26-77. Manca del resto ancora uno studio organico sul Tribunale, i suoi membri e le sue funzioni. Per il Collegio dei giureconsulti, di cui si dirà fra poco, si veda invece EAD., 'Nobili e mercanti, *cives* e *forenses* nelle ammissioni al Collegio dei Giudici', *Annali di storia pavese*, 27 (1999), pp. 253-276.

cata delle più svariate mansioni, concernenti per lo più l'amministrazione corrente della città. Il Tribunale veniva formato da due abati, facenti funzione di regola per due mesi, e di dieci deputati, in carica per sei (sebbene un numero imprecisato venisse alle volte mantenuto in ufficio per agevolare una continuità di azione altrimenti molto precaria). Gli abati erano tratti dal Collegio dei giureconsulti e, così come i deputati, essi venivano estratti a sorte e rinnovati a rotazione, tra i membri del Consiglio Generale di Pavia. Era questo l'organo rappresentativo della città (o, meglio, delle famiglie nobili; fissate in 168 nel 1549) cui spettava il governo.

Il metodo di selezione dei magistrati aveva diverse implicazioni di cui è necessario tenere conto. Da una parte, rendeva imprevedibili sia i membri del Tribunale stesso sia la composizione al suo interno di maggioranze e minoranze al momento di votare i vari provvedimenti. Dall'altra fa sì che le decisioni del Tribunale non possano essere trattate in sede di analisi storica come un prodotto coerente e organico; al contrario è necessario avere ben presente quando esattamente furono prese e soprattutto da chi. Ne deriva però anche un corollario documentario: a causa del costante ricambio dei magistrati, e in assenza di un personale burocratico di tipo moderno incaricato di stendere i verbali e gli altri testi, i documenti del Tribunale vennero redatti senza il ripetersi di forme e formulari dati. Esaminando gli inviti per i predicatori, ad esempio, non se ne è trovato nessuno tra quelli che precedettero e seguirono quello in questione in cui sia possibile rintracciare uno schema prefisso nel comporre la lettera, né tanto meno il ricorrere di determinate espressioni³¹. Pertanto ogni testo – e quello del 4 aprile 1551 non fa eccezione – è da leggersi come l'estrinsecazione di un gruppo di uomini particolari piuttosto che come il prodotto standardizzato di una cancelleria. Sulle conseguenze di tale aspetto si avrà modo di tornare.

Presso l'Archivio Storico Civico di Pavia si conserva il verbale della riunione del 4 aprile in cui si scelse di invitare Celso Martinengo per la quaresima del 1552³². Vi presero parte solo un abate e sette deputati tra quelli che ressero la carica dal dicembre 1550 al maggio 1551. Si trattava, nell'ordine in cui i nomi compaiono nel documento, dell'abate Pietro Curti e dei deputati Giacomo Francesco Gambarana, Bartolomeo Beccaria, Fran-

³¹ ASCPv, ACPA, 544.

³² ASCPv, ACPA, 16, cc. 528r-529v.

cesco Beretta, Ascanio Salerno, Francesco Bernardino Spelta, Augusto de Comite (o Conti) e Saturno Simoneta.

Nessuno tra questi membri del patriziato pavese ha lasciato tracce di sé particolarmente rimarchevoli anche se è stato possibile abbozzare alcune ricostruzioni. Si può anticipare sin da ora che nessuno di loro fu un protestante conclamato, subì un processo con tale imputazione, fuggì oltralpe o, tantomeno, venne condannato per eresia. Al contrario tutti vissero vite più o meno “normali” per dei membri del patriziato pavese, tra l’esplicazione di diversi compiti legati al proprio ruolo di magistrati e l’insegnamento presso l’Ateneo cittadino. Di Bartolomeo Beccaria, Agostino de Comite, Pietro Curti e Saturno Simoneta sappiamo poco se non per la loro appartenenza a famiglie molto in vista a Pavia³³. Siamo meglio informati circa Ascanio Salerno e Giacomo Francesco Gambarana. Originari di clan prestigiosi e molto ben radicati in città, il primo passerà alla storia per aver coordinato i lavori di ristrutturazione di un campanile³⁴, mentre il secondo fu docente allo *studium* almeno dal 1555³⁵ quindi giudice collegiato e senatore dal 1574 al 1590³⁶. *Homines novi* del patriziato pavese erano invece Francesco Bernar-

³³ In generale per la ricostruzione delle vicende di questi personaggi rimane fondamentale ASCPv, Schedario nobiliare Marozzi [da ora in avanti SnM]. Tra questi personaggi quello sicuramente più in vista fu l'abate Curti. Nato in una delle famiglie che godevano del maggiore prestigio a livello cittadino, in seguito divenne membro del Collegio dei dottori in arti e medicina. Si rimanda a D. MANTOVANI, 'Il Collegio dei dottori in Arti e Medicina di Pavia in età spagnola. Notizie dal manoscritto ritrovato', in *Almum Studium Papiense Storia dell'Università di Pavia. Dalle origini all'età spagnola. L'età spagnola*, a cura dello STESSO, [Milano] 2013, p. 904. Si vedano poi: ASCPv, SnM, Alberi genealogici famiglie decurionali di Pavia, 240/B, 46, Corti; e ASCPv, SnM, Schede, 431, Corti/Corte. Forse il più oscuro è invece Saturno Simonetta. Cfr. ASCPv, SnM, Alberi genealogici famiglie decurionali di Pavia, 242/B, 153, Simonetta.

³⁴ ASCPv, SnM, Alberi genealogici famiglie decurionali di Pavia, 242/A, 143, Salerno.

³⁵ A. LUPANO, 'Ius canonicum. «Fra i portici solenni e l'alte menti». Contributo allo studio dei canonisti pavesi dell'età spagnola', in *Almum Studium Papiense*, p. 1016 e J. BENAVENT, 'Professori dello Studium di Pavia all'Università di Dole', *ivi*, pp. 1054 e 1058.

³⁶ *Carriere, magistrature e stato: le ricerche di Franco Arese Lucini per l'Archivio Storico Lombardo (1950- 1981)*, a cura di C. CREMONINI, Milano 2008,

dino Spelta³⁷ e Francesco Beretta, originariamente un soldato³⁸. Come già accennato nessuno tra costoro pare configurarsi come un cripto o un filo-protestante, né tanto meno sembra emergere *prima facie* come qualcuno che potesse volere in città un predicatore quale Martinengo, né tanto meno averne conosciuto il quaresimale. Le cose sembrano però sfumarsi qualora si provi a guardare a questi personaggi allargando un poco la prospettiva.

V.

Purtroppo siamo molto poco informati su quello che risulterebbe l'aspetto più significativo da indagare: il legame di questi personaggi con lo *studium* cittadino. L'università fu infatti uno dei luoghi privilegiati della diffusione di idee protestanti a Pavia³⁹. Tra i diversi casi che si potrebbero menzionare vale la pena sottolineare almeno l'insegnamento pavese di Celio Secondo Curione, in seguito allontanato proprio per aver creato attorno a sé un cenacolo di giovani seguaci e simpatizzanti, formato per lo più da universitari⁴⁰. Docente a Pavia tra il 1536 e la fine del 1538, non è da escludersi come possa aver conosciuto almeno alcuni tra i deputati alla Provvisione in carica nel 1551, in particolar modo tra i meno anziani. Al momento, lo stato delle *matriculae* pavesi i pochi diplomi di laurea sopravvissuti costituiscono ostacoli insormontabili per corroborare questa ipotesi di lavo-

p. 209.

³⁷ Per lui e per la famiglia si veda C. PORQUEDDU, *Il patriziato pavese in età spagnola. Ruoli familiari, stile di vita, economia*, Milano 2012, pp. 738-739.

³⁸ *Ivi*, pp. 688-689.

³⁹ BORLANDI, *La Riforma luterana nell'Università di Pavia*.

⁴⁰ CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 320 e BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 116 e 118. Si veda poi la supplica di Giovanni Stefano Bossi del 1541, in cui si riferisce che “capti fuissent nonnulli scolares”, pubblicata in CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, pp. 404-405. Per Curione, in attesa che Lucio Biasiori pubblichi il proprio libro, l'unico studio monografico disponibile rimane M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basilea 1955. Rimangono da tenersi presenti poi D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1939, *passim*, e F. C. CHURCH, *I riformatori italiani*, a cura di D. CANTIMORI, Firenze 1935, *passim*.

ro⁴¹. E' d'altro canto significativo ritrovare tra i magistrati che chiamarono Martinengo una figura intimamente legata allo *studium* come Giacomo Francesco Gambarana che vi fu docente almeno dal 1555. Fra l'altro fu a lui che, nel 1548, si dovette l'invito rivolto ai Padri Somaschi perché si stabilissero a Pavia⁴² mentre dieci anni dopo, nel 1558, egli redasse insieme al vicario vescovile nuovi, severissimi, regolamenti per i monasteri femminili pavesi⁴³. Se non un filoprotestante⁴⁴, Gambarana era certamente persona caratterizzata da istanze riformatrici e se non avesse avuto notizia dei contenuti ereticali delle prediche, potrebbe aver visto molto di buon occhio l'invito rivolto a un predicatore come Martinengo che aveva saputo smuovere l'animo delle folle a Milano.

Pur tenendo presente che nessuno è guardiano del proprio fratello (fuor di metafora: che può risultare molto rischioso attribuire patenti di eresia esclusivamente sulla base delle frequentazioni personali e delle azioni, o delle idee, di parenti, amici e conoscenti), quando si allarga lo sguardo alle vicissitudini della famiglia Spelta si è costretti ad augurarsi che si possa presto conoscere meglio la figura di Francesco Bernardino. Da poco giunti in città, gli Spelta poteva già vantare un loro membro, la clarissa Paola, trasferita nel 1536 dal convento di Sant'Agata per "pessimo vivere" e fuggita

⁴¹ Si vedano Archivio di Stato di Pavia, Archivio Antico Università Ticinese, Rotuli Studii Ticinensis 1374-1540, Acta Studii Ticinensis 1500-1550 e Doctoratus, buste 1-2. I *rotuli* dello *studium* danno notizia dei docenti e dei bidelli, non degli studenti. Sono molto riconoscente a Elisabetta Canobbio e a Simona Negrizzo per aver discusso questi problemi con me via e-mail.

⁴² BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 135 e 141-142. Si veda inoltre P. M. TENTORIO, 'Per la storia dei Padri Somaschi a Pavia', *Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi*, 33 (1958), pp. 274-277.

⁴³ BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, p. 65 e PORQUEDDU, *Il patriziato pavese*, p. 179.

⁴⁴ La cosa non è però neppure da escludersi a priori. Si tenga presente, ad esempio, che Fulvio e Claudia Rangoni, "tra i massimi esponenti del dissenso religioso modenese", finanziarono, il primo, il collegio dei gesuiti della città emiliana, la seconda la costruzione della chiesa barnabita di San Paolo a Roma. Si veda G. FRAGNITO, 'Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma', in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. ROSA, Roma e Bari 1997, p. 139.

dalla sua nuova residenza al fine di rientrare proprio a Pavia⁴⁵, inoltre annovereranno presto un altro componente, Giovanni Battista, passato alla storia per aver pugnalato a morte un inquisitore nel 1582⁴⁶.

Si è detto come un aspetto su cui la vicenda invita a interrogarsi concerne la possibilità che Martinengo fosse stato ascoltato direttamente a Milano da qualche membro del Tribunale o che fossero giunte notizie di prima mano dal capoluogo lombardo al riguardo. Risulta così significativo che Bartolomeo Beccaria avesse una figlia, Giovanna Gerolama, monaca nel monastero meneghino del Gesù⁴⁷. Oltre a motivare una presenza a Milano del deputato, o a suggerire come potesse essere stato informato del quaresimale, il dato dimostra soprattutto il legame di costui con la città e con i gli ambienti religiosi ambrosiani. Vi era fra l'altro un altro deputato che conosceva bene il capoluogo: Ascanio Salerno, già capitano della darsena di Porta Ticinese⁴⁸.

⁴⁵ BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, p. 64 e più diffusamente CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 235.

⁴⁶ In generale per la famiglia si rimanda a PORQUEDDU, *Il patriziato pavese*, pp. 738-739. Di recente si è tornati brevemente sull'episodio di Giovanni Battista Spelta in GIANNINI, 'Pavia', p. 1178 e in M. MANCINI e G. ROMEO, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma e Bari, 2013, p. 111.

⁴⁷ PORQUEDDU, *Il patriziato pavese*, p. 114. I Beccaria erano inoltre legati ai Martinengo di Brescia: il conte Alfonso Beccaria aveva infatti sposato Lucrezia Martinengo. Celso e Lucrezia appartenevano però a due rami distinti del celebre casato; il primo ai Martinengo Cesareschi, la seconda ai Martinengo Conti Palatini (si veda P. GUERRINI, *Una celebre famiglia lombarda, i Conti Martiengo. Studi e ricerche genealogiche*, Brescia 1930, pp. 415 e 344. In quest'opera Celso, confuso con Ulisse, è inoltre ascritto erroneamente al ramo da Barco, si veda *ivi*, pp. 241-242; mentre per la sua ascendenza corretta, cfr. RONCHI DE MICHELIS, 'Celso (Massimiliano) Martinengo', p. 142). Una parentela, pur alla lontana, potrebbe aver offerto una ragione in più ai membri della famiglia Beccaria per andare ad ascoltare Celso. Per Lucrezia si veda anche P. D. MOIRAGHI, *Torquato Tasso a Pavia. Rapsodia storica*, Pavia 1895, pp. 69-73. E' da far presente che la figura di Lucrezia, in particolare la sua collocazione nel complesso albero genealogico dei Martinengo, è risultata a lungo poco chiara. Cfr. ad esempio O. LANDO, *Paradossi*, a cura di A. CORSARO, Roma 2000, p. 234, n. 34.

⁴⁸ La notizia, cavata dal ASCPv, SnM, è stata comunicata per la prima volta in C.

Ascanio Salerno è probabilmente il personaggio più interessante tra i membri del Tribunale e anche quello che più d'ogni altro lascia adito a dubbi. Egli proveniva da una famiglia altolocata e potente, con antichi legami con gli Sforza e tradizionalmente beneficiaria di alcuni canonicati cittadini. In aggiunta a uno zio Bernardino (poi curiale a Roma) è da menzionarsi un fratello, Ottaviano, canonico del duomo (la chiesa dove predicavano i quaresimalisti invitati) ma con un figlio naturale, Orazio, che poi gli successe nel beneficio al momento della morte nel 1549⁴⁹. Ascanio Salerno però commerciava soprattutto con le Fiandre⁵⁰, uno dei canali privilegiati per la penetrazione dell'eresia in Lombardia⁵¹. Giova poi menzionare ancora una volta il suo ruolo come capitano della darsena; non se ne hanno attestazioni a metà Cinquecento ma pochi decenni dopo proprio il commercio fluviale tra Pavia e Milano fu al centro degli interessi dell'Inquisizione che avrebbe voluto obbligare tutti i barcaiuoli pavesi a dotarsi di una licenza del Sant'Uffizio per poter svolgere la loro professione. Era questa infatti una tratta su cui si riteneva che circolassero molti libri proibiti e diverse persone sospette⁵². Pare difficile che la situazione potesse essere spiccatamente diversa pochi decenni prima, tanto più che non si era ancora verificata quella stretta repressiva che caratterizzerà l'Italia dagli anni '50 del Cinquecento

RABITTI, 'Introduzione', in L. BORRA, *L'amorose rime*, a cura di C. RABITTI, Roma 1994, p. xli, n. 24.

⁴⁹ Si veda M. PELLEGRINI, 'Il capitolo della cattedrale di Pavia in età sforzesca (1450-1535)', in *I canonici al servizio dello Stato in Europa, secoli XIII-XVI*, a cura di H. MILLET, Modena 1993, p. 82. Giova forse ricordare come la forza del messaggio redentore della teologia protestante – specialmente l'idea della *sola gratia* – ebbe molta presa su quegli ecclesiastici che vivevano in una condizione di irregolarità conclamata. Alcune importanti considerazioni al riguardo si trovano in C. DIONISOTTI, *Chierici e laici*, con una lettera di D. Cantimori, Novara 1995.

⁵⁰ W. BRULEZ, 'L'Exportation des Pays-Bas vers l'Italie par voie de terre: au milieu du XV^e siècle', *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 14, 3 (1959), p. 490.

⁵¹ Si veda ad esempio G. MAIFREDA, *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Torino 2014, in particolare (ma non esclusivamente), le pagine. 212-216. Più in generale, per il ruolo dei commerci nella diffusione di idee eterodosse si rimanda, anche per ulteriore bibliografia, a quanto detto *ivi*, pp. 262-288.

⁵² LA ROSA, 'La "Peste luterana"', pp. 90 e 99-100.

in avanti. Infine, così come per Ascanio Salerna la professione a lungo svolta da un altro deputato, Francesco Beretta (in questo caso quella del soldato) induce qualche sospetto: come la pratica della mercatura, così il mestiere delle armi era luogo privilegiato per venire in contatto con dei protestanti e con le loro idee⁵³.

VI.

Pur senza poter indicare una o più figure cui ricondurre con sicurezza la precisa volontà di avere Celso Martinengo a Pavia, si ritiene che una critica interna dei documenti in nostro possesso permetta di sostenere che l'invito del religioso bresciano non fu dettato dal puro caso, né da una semplice ragione di prestigio, né, tantomeno, dalla rivalità con Milano. La documentazione in questione offre fra l'altro l'occasione per interrogarsi se la significativa presenza protestante attestata a Pavia negli anni '30 del secolo presentasse degli strascichi ancora un decennio più tardi. La chiamata di Martinengo non fu del resto la prima di un predicatore eterodosso. Già per la quaresima del 1541 la scelta del Tribunale di Provvisione era caduta infatti su un religioso, il conventuale Francesco da Coconato, che sarebbe stato di lì a poco trovato colpevole di eresia⁵⁴.

Si è già detto come tutte le lettere di chiamata per i predicatori abbiano

⁵³ Per la bibliografia specifica ci si permette di rinviare a F. ZULIANI, 'Due procedimenti a carico di grigionesi presso l'Inquisizione di Crema (maggio 1623)', *Quaterni grigionitaliani*, 82/2 (2013), p. 26, n. 20. Si veda inoltre C. DE FREDE, 'La stampa e la diffusione della Riforma in Italia', in *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli 1985, p. 58, n. 6.

⁵⁴ BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 56, 107-109 e 118. Il verbale della seduta con cui nel maggio si votò con ogni probabilità l'invito di Coconato venne in seguito mutilato volontariamente. Si veda ASCPv, ACPA, 13, c. 255. Tra i presenti spiccano comunque un "Paulus de Beccaria" e un "Antonius de Curte". Per l'eterodossia tra i francescani conventuali si rimanda a J. BARDINI, '«Quella maledetta nidia-ta» Frati Minori Conventuali perseguiti per eresia agli inizi del Cinquecento', *Il Santo*, 47 (2007), pp. 451-480. Più apologetico, ma ancora imprescindibile, G. CANTINI, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Roma 1948.

caratteristiche proprie. Di quella del 4 aprile 1551, inviata al capitolo generale di una famiglia religiosa come quella dei canonici regolari lateranensi, colpisce soprattutto una espressione impiegata per accompagnare la richiesta: “tanto più hora che cresce il numero de persone ingegnosi et intelligenti”. La formula manca in tutte le altre missive. Non è, in altre parole, un *topos* ricorrente per descrivere la situazione religiosa della città lombarda. Colpisce, si diceva, per quel riferirsi non tanto alla “cresc[ita]” in città di persone dedite a forme di devozione vecchie o nuovo quanto piuttosto capaci di intendere un certo messaggio (l’area semantica degli attributi “ingegnosi” e “intelligenti” è cristallina al riguardo) il cui contenuto non è tuttavia esplicitato. Stupisce però anzitutto per l’ordine religioso cui è spedita. I canonici erano stati falciati dalle defezioni filoriformate ed erano spesso guardati con grande sospetto. Il celebre Pietro Martire Vermigli aveva lasciato l’Italia nel 1542, suscitando un clamore secondo solo a quello del suo compagno di fuga, Bernardino Ochino, ma la lista fu molto più lunga⁵⁵. Lo stesso Ippolito Chizzola cui scriveva Martinengo da Milano era sottoposto in quei mesi a un processo inquisitoriale che lo troverà colpevole⁵⁶.

I deputati attribuirono la “cresc[ita]” del “numero de persone ingegnosi et intelligenti” al fatto che “queste due quadregesime passate hanno predicato qua doi frati luno dalle zocole, laltro di heremitani d’osservantia, homini

⁵⁵ Per lo stato dei canonici lateranensi in questi anni risultano utili G. O. BRAVI, 'Girolamo Zanchi, da Lucca a Strasburgo', *Archivio Storico Bergamasco*, 1 (1981), pp. 35-64, e soprattutto S. ADORNI BRACCESI, «Una città infetta» *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento. Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento*, Firenze 1994, *passim*. Per Vermigli, tra i tanti studi, si rimanda all'oramai classico volume di P. MCNAIR, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy*, Oxford 1967, oltre che al più recente *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, a cura di T. KIRBY, E. CAMPI, e F. A. JAMES III, Leida 2009. Per Ochino si rinvia alla recente voce di M. GOTOR, 'Bernardino Ochino', in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXIX, pp. 90-97. Per la fuga si veda comunque anche E. SOLMI, 'La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova', *Bullettino senese di storia patria*, 15 (1908), pp. 23-98. Nuovi dati sugli anni in Italia sono stati invece forniti in M. CAMAIONI, 'Note su due episodi del periodo italiano di Bernardino Ochino', *Bullettino Senese di Storia Patria*, 116 (2009), pp. 120-148.

⁵⁶ Si veda CARVALE, *Predicazione e Inquisizione*, *passim*.

veram[en]te eccellenti”⁵⁷. Anche in questo caso la predicazione venne affidata a due ordini religiosi dal passato, e dal presente, non certo irreprensibili quali i francescani ma, soprattutto, gli agostiniani. Il frate “delle zocole” era tale Alessandro da Asti⁵⁸. Si tratta di una figura su cui vorremmo essere meglio informati. Si tenga presente però che fu a lui che la città di Bologna si rivolse nel 1540 quando seppe che non poteva avere Ochino a predicare⁵⁹. Ancora più significativo è del resto il fatto che a Pavia l’anno prima a tenere il quaresimale fosse stato un agostiniano. La lettera rivolta al capitolo generale dei canonici lateranensi nel 1551 è l’unica testimonianza in nostro possesso ad informarci di un ciclo di prediche di cui altrimenti non avremmo notizie al punto da poter ritenere che non si svolse mai. Manca infatti la lettera di invito e non se ne ritrova traccia neppure nelle minute del Tribunale di Provvisione. Dato però che un agostiniano predicò, la soluzione che pare lecito suggerire è che fosse stato invitato da un convento cittadino⁶⁰.

Gli eremitani di Sant’Agostino avevano due case in città; il convento di Sant’Agostino e quello di Santa Mustiola. Di quest’ultimo fu priore, tra il 1533 e il 1539 Agostino Mainardo, il celebre riformato piemontese, poi fuggito *religionis causa* a Chiavenna⁶¹. Anche nell’altra casa cittadina tran-

⁵⁷ La prassi vigente voleva una rotazione tra diversi ordini religiosi e la chiamata a turno a tale ufficio di un domenicano, un francescano, un eremita di Sant’Agostino e di un canonico lateranense. BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, p. 104.

⁵⁸ *Ivi*, p. 107.

⁵⁹ B. NICOLINI, *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna 1974, p. 16. Chi scrive è molto grato agli amici Andrea Ceccarelli e Laura Nicoli per avergli procurato copia di questo studio cui altrimenti non avrebbe avuto accesso. In generale per i francescani e la Riforma si veda CANTINI, *I francescani d’Italia*.

⁶⁰ Il nesso tra conventi maschili e predicazione nell’Italia del Cinquecento, in particolare nell’Italia padana, non è stato ancora studiato appieno come venne già notato, quasi 40 anni fa, da Susanna Peyronel Rambaldi. Si veda al riguardo: S. PEYRONEL [RAMBALDI], ‘I conventi maschili e il problema della predicazione nella Modena di Giovanni Morone’, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977, pp. 239-256.

⁶¹ Al riguardo: A. ARMAND HUGON, *Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia*, Torre Pellice s.d. [ma 1943]; S. ADORNI BRACCESI e S. FECCI, ‘Agostino Mainardo’, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXVII, pp. 585-

sitarono del resto diversi frati inquieti, spesso poi passati alla Riforma quali ad esempio Ortensio Lando e Giulio della Rovere, oltre che lo stesso Mainardo⁶². E' su quest'ultimo che è necessario soffermarsi un momento, in particolare per quanto riguarda il suo radicamento in città, per i suoi rapporti con Curione, per l'attività di predicatore riformato, e non ultimo per l'influenza che ebbe, specialmente sugli ambienti laicali⁶³.

Mainardo aveva risieduto a Pavia sin dai secondi anni '10; il 22 maggio 1531 egli ottenne di esserne fatto cittadino insieme con le sorelle Andreina e Margherita⁶⁴. La cittadinanza gli dava il diritto di acquistare terreni e case

590. Per gli anni precedenti alla fuga del 1541, si tengano presenti poi P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 voll., Roma 1910-1922, II, pp. 154-174 e CHABOD, *Lo stato e la vita religiosa*, pp. 323-328. Per la sua attività nei conventi pavesi si vedano anche i documenti DCCLIV, DCCLXXIV, DCCCXLVII, pubblicati in R. MAIOCCHI e N. CASACCA, *Codex Diplomaticus Ord. E. S. Augustini Paviae*, 3 voll., Pavia 1905-1907, III.

⁶² Negli ultimi decenni la mole degli interventi dedicati a Ortensio Lando si è molto accresciuta. Si veda così, a mo' di introduzione, la voce di S. ADORNI BRACCESI e S. RAGAGLI, 'Ortensio Lando', in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXIII, pp. 451-459 assieme con la bibliografia curata e aggiornata da Antonio Corsaro, <<http://www.nuovorinascimento.org/cinquecento/lando.pdf>>. Del resto meritano una particolare menzione gli innovativi studi che Silvana Seidel Menchi ha dedicato all'eterodosso. Si vedano ad esempio S. SEIDEL MENCHI, 'Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento', *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 24 (1974), pp. 537-634 e EAD., 'Chi fu Ortensio Lando?', *Rivista Storica Italiana*, 106 (1994), pp. 501-562. Per Giulio della Rovere, si rimanda invece agli interventi di U. ROZZO, 'Le "Prediche" veneziane di Giulio da Milano (1541)', *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 152 (1983), pp. 3-30; ID., 'Giulio della Rovere', in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXXVII, pp. 353-356 e ID., 'L'Esortazione al martirio di Giulio da Milano', in *Riforma e società nei Grigioni Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. PASTORE, Milano 1991, pp. 63-88. In generale, per gli agostiniani italiani di fronte alla Riforma: ARMAND HUGON, *Agostino Mainardo.*, pp. 38-45.

⁶³ Ancora più forte dovette essere quella sui religiosi, specialmente sui confratelli, tanto più quando sottoposti alla sua autorità. Si veda ad esempio il ruolo che Mainardo ebbe nel far maturare le convinzioni religiose di Giulio della Rovere. ROZZO, 'Giulio della Rovere', p. 354.

⁶⁴ MAIOCCHI e CASACCA, *Codex Diplomaticus*, pp. 163-164.

nel borgo e nel contado; sempre il 22 maggio così, egli comprò degli appezzamenti presso Costa Caroliana, a Siccomario (immediatamente a sud del capoluogo, in una zona famosa per le rese agricole), intestandoli alle congiunte⁶⁵. Il conseguimento della cittadinanza dà conferma della sua vera e propria integrazione nel tessuto sociale pavese e si configura come un indicatore significativo dei contatti profondi che egli dovette avere con il patriziato e le magistrature del luogo. L'apprezzamento nei confronti suoi e della sua famiglia da parte dell'*élite* di governo di Pavia è provato del resto proprio dal testo del documento di conferimento della cittadinanza. Qui, il Consiglio Generale e i deputati di Provvisione si rallegrarono di vedere “ista civitas” arricchita di tali “bon[i] et opulent[i] civ[es]”⁶⁶. L'attività di proselitismo filoriformato di Mainardo a Pavia – sicura almeno dal 1532 – non si limitò alle mura del convento. Nel 1554, Celio Secondo Curione, nel suo celebre dialogo *De amplitudine beati regni Dei*, ambientò la scena negli anni da lui trascorsi a Pavia e vi scelse come solo interlocutore Mainardo⁶⁷. Qui si legge che “Papiæ [...] ille vero sacris concionibus, & sermonibus,

⁶⁵ *Ivi*, p. 163. n. 2.

⁶⁶ *Ivi*, p. 164.

⁶⁷ C. S. CURIONE, *De amplitudine beati regni Dei. Dialogi sive libri duo*, [Basila, Johannes Oporinus] 1554. Questo testo è stato oggetto di uno studio pregevole di L. BIASIORI, 'L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»', *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 371-388. Forse le uniche pecche di questo articolo sono la decisione dell'autore di non soffermarsi sulle ragioni per cui Curione scelse Mainardo come interlocutore così come l'assenza di qualsivoglia riferimento bibliografico a questi e alla sua attività. A testimonianza dell'apprezzamento di Mainardo da parte di Curione spiccano, tra gli altri documenti, l'introduzione che se ne dà nel *De amplitudine beati regni Dei*, “Augustinum Mainardum Theologum non minus sanctum, quam doctum” (p. 15), e una celebre lettera a Muscolo dove l'ex frate è chiamato “[v]ir sapientissimus & tota Italia celebratus”. Celio Secondo Curione a Wolfgang Musculus (Müslin o Mauslein), Basilea, 1 agosto 1550. La missiva è conservata presso la Universitätsbibliothek Basel, G2 I 128a, 83/4, ed è stata pubblicata in 'Epistolæ ineditæ C. S. Curionis', *Museum Helveticum. Ad juvandas Literas in publicos Usus apertum*, 28 (1753), pp. 561-563. Si veda poi, per le attestazioni di stima presenti anche nel *Pasquino*, SEIDEL MENCHI, 'Sulla fortuna di Erasmo in Italia', p. 607, n. 269.

tum publice, tum privatim omnes mortales erudiret⁶⁸. Colpisce il doppio livello dell'azione del frate, non solo “publice” quindi, ma anche “privatim”, suggerendo una azione rivolta non tanto e non solo verso i confratelli ma anche verso laici, come del resto era Curione stesso. Che Mainardo in queste sue predicazioni e dialoghi avesse tra i propri interlocutori anche membri del patriziato della Lombardia meridionale è testimoniato ad esempio dalla conversione del nobile Galeazzo da Trezzo e dal cognato di questi – entrambi residenti nella vicina Sant'Angelo Lodigiano – i quali abbandonarono la fede cattolica dopo essere entrati in contatto con il piemontese⁶⁹. Sembra lecito immaginare che Galeazzo (condannato come relapso proprio nel 1551) e il cognato non furono gli unici a venire convinti da simile attività svolta “privatim”⁷⁰. Si tenga presente, fra l'altro, che dopo la sua fuga vennero rinvenute nella cella di Mainardo ben tre casse di libri, per la più parte “eretici”⁷¹. Pare almeno plausibile supporre che, se non altro con le persone a lui più vicine, il religioso facesse circolare questi testi⁷². Ci si au-

⁶⁸ Tanto la fama acquisita da Mainardo come predicatore, anche a Pavia, quanto il riconoscimento delle sue competenze teologiche sono attestate da Cesare Trivulzio, vescovo di Como, che affermò di essersi imbattuto a Tirano nel 1542 “in un altro furioso leone di dottrina perversa armato, che si dimanda frate Augustino heremitano, che altre volte predicò a Milano e a Pavia”. Cesare Trivulzio a Alfonso d'Avalos, 6 febbraio 1542, citato in CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 324, n. 1.

⁶⁹ Al riguardo A. PASTORE, 'Galeazzo da Trezzo', *Dizionario biografico degli Italiani*, LI, pp. 396-398 cui si rimanda anche per quanto concerne la bibliografia della grande fortuna di Galeazzo da Trezzo quale “martire riformato” nel secondo Cinquecento. Ancora utile risulta poi [G. AGNELLI], 'Galeazzo da Trezzo, eretico lodigiano a l'Inquisizione', *Archivio Storico Lodigiano*, 31 (1912), pp. 49-60.

⁷⁰ Merita d'essere fatto notare che dalla piccola Sant'Angelo Lodigiano, dove risiedeva Galeazzo, era originario anche un altro frate agostiniano, tale Giovanni Battista, che ebbe problemi con il Sant'Uffizio nei medesimi anni. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 354, n. 3.

⁷¹ *Ivi*, pp. 323-324, n. 5.

⁷² In aggiunta ai libri sequestrati a Mainardo si tenga presente che in città furono a lungo attivi due fratelli, di professione librai-editori, Francesco e Andrea Calvi, che si resero famosi per la loro opera di diffusione di scritti protestanti. Testi di Lutero vi circolarono, grazie a Francesco Calvi, almeno sin dal 1519. Si vedano al riguardo BORLANDI, *La Riforma luterana nell'Università di Pavia*, pp. 18-19 e

BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 115-116 da leggersi però con lo studio, oggi imprescindibile, di S. SEIDEL MENCHI, 'Le traduzioni italiane di Lutero', *Rinascimento*, 17 (1977), pp. 31-108. In generale, per la stampa a Pavia in questi anni, si rinvia al ricco volume di A. G. CAVAGNA, *Libri e tipografi a Pavia nel Cinquecento. Note per la storia dell'Università e della cultura*, Milano 1981. L'affermazione di Borlandi (*La Riforma luterana nell'Università di Pavia*, p. 19) che “il libraio Moscheno, prima del 1550, stampava testi di Vergerio e di altri” è stata trattata con giusto scetticismo già da Bernorio (*La Chiesa di Pavia*, p. 118) e non pare sia stato in seguito raccolto da chi si è occupato della attività dell'istriano (si confrontino a questo riguardo A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Gineva 1977 e soprattutto R. A. PIERCE, *Pier Paolo Vergerio: the Propagandist*, Roma 2003). Del resto i rapporti di questi con Pier Francesco Doni – non ancora studiati nel dettaglio – suggeriscono il bisogno di indagini ulteriori. Doni pubblicò infatti uno dei pochissimi testi non letterari o giuridici dati alle stampe da Vergerio prima della fuga nel 1549, la *Oratione di Monsignor Vergerio, Vescovo di Capodistria al Principe di Vinigia (Orationi diverse et nuove di eccellentissimi autori*, Firenze, per il Doni, 1547, cc. 7r-12v). Nel 1547 Doni era da poco arrivato a Firenze dopo l'esperienza piacentina, con cui non aveva però ancora rotto i ponti. A Piacenza egli aveva avuto stretti legami con uno stampatore cremone, in precedenza attivo anche a Pavia, Giovanni Maria Simonetta (per queste vicende si rimanda a G. BRAGHI, *L'Accademia degli Ortolani (1543-1545). Eresia, stampa e cultura a Piacenza nel medio Cinquecento*, Piacenza 2011). Nel 1539, ancora a Pavia, Simonetta dovette avere rapporti significativi con i canonici lateranensi in quanto pubblicò il celebre manuale di Teseo Ambrogio degli Albonesi: *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, et decem alias linguas. Characterum differentium Alphabeta, circiter quadraginta, et eorundem invicem conformatio, Mystica et Cabalistica quamplurima scitu digna. Et descriptio ac simulachrum Phagoti Afranii. Theseo Ambrosio ex Comitibus Albonesii I.V. Doct. Papieō. Canonico Regulari Lateranensi, ac Sancti Petri in Coelo Aureo Papiæ Praeposito, Authore MDXXXIX. Linguarum vero, & Alphabetorum nomina sequens pagella demonstrabit*, Pavia, excudebat J. M. Simoneta, sumptibus & typis auctoris libri, 1539. E' insomma una figura, quella del Simonetta, su cui andrebbero forse condotti ulteriori studi. Ci si ripromette di ritornarvi più nel dettaglio in altra sede ma merita d'essere fatto già notare al riguardo che fu probabilmente proprio costui quel “libraio Piacentino [che] non so come si chiamava, ma l'ho veduto in Napoli in compagnia di don Giorgio Manriche figliolo del governor di Piacenza nel anno 1550” e che venne riconosciuto come uno di quelli che “parlavano come maestri tacendo li altrj” in uno dei celebri costituiti di Giulio Basalù (o Besalù) presso l'Inquisizione di Venezia (25 maggio 1555, Archivio di Stato di Venezia,

gura che lo studio dei legami di Mainardo in città, spesso negletto, possa essere presto analizzato nel dettaglio⁷³: al riguardo risulterebbe particolarmente utile riuscire a stabilire se e a chi andarono sposate le sorelle che si stabilirono con lui a Pavia.

Per concludere; se davvero il predicatore agostiniano invitato per il quaresimale del 1551 proveniva da uno dei due conventi cittadini la possibilità che anche costui fosse prossimo alle posizioni di Mainardo, e di Martinengo, risulterebbe lunga dall'essere peregrina, tanto più tenendo presente poi la matrice paolina, oltre che ovviamente agostiniana, della famiglia cui apparteneva il religioso in questione⁷⁴.

Sant'Uffizio, busta 13, fasc. *Giulio Besalù*, cc. n.n.). Sulla vicenda di Basalù si rimanda a L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma e Bari, *passim*, ma in particolare pp. 25-39, che però, pur menzionandolo (p. 45), non indaga la figura del "libraro". Per il celebre testo di Vergerio si vedano invece A. STELLA, 'L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della Chiesa (1545)', *Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 128 (1969-1970), pp. 1-39 e U. ROZZO, 'La lettera al doge Francesco Donà del 1545 e il problema politico della Riforma in Italia', *Acta Histriae*, 8 (1999), pp. 29-48.

⁷³ Si tenga presente, ad esempio, che nella voce di Giannini per il *Dizionario storico dell'Inquisizione* Mainardo non è neppure menzionato, al contrario di Curione, che pure in città risiedette molto più brevemente e senza diventarne cittadino.

⁷⁴ Che il patriziato pavese potesse aver accolto idee protestanti attraverso l'azione degli agostiniani, o che almeno avesse vincoli non trascurabili con personaggi dalla religiosità eterodossa a questi legati, sembrerebbe confermato poi dal caso di Ortensio Lando. E' dibattuto (cfr. SEIDEL MENCHI, 'Chi fu Ortensio Lando?', p. 507 e, *contra*, A. FERRARESI, 'Il curriculum delle Arti', in *Almum Studium Papiense*, p. 1083, n. 89) se egli comparirà nel 1565, sotto lo pseudonimo di "Fioravante Rabbia, detto Tranquillo" in una silloge poetica stampata a Pavia, le *Rime degli Accademici Affidati* (Pavia, Appresso Girolamo Bartoli, 1565, pp. 186-207; ma si veda anche L. CONTILE, *Ragionamento sopra la proprietà delle imprese con le particolari de gli academici Affidati et con le interpretationi et croniche*, Pavia, Appresso Girolamo Bartoli, 1574, cc. 58v-59r) insieme, tra gli altri, a due Beccaria: Aurelio e il conte Alfonso. Certo invece, e ben più significativo, è il fatto che già nel 1548, nelle *Lettere di molte e valorose Donne*, Lando presentò tre testi della già menzionata contessa pavese Lucrezia Martinengo Beccaria (il volume fu ristampato già l'anno dopo: [O. LANDO], *Lettere di molte valorose donne, nelle quali chiaramente appare. non esser ne di eloquentia ne di dottrina alli hvomini inferiori. Di nuovo*

Il significativo caso di Galeazzo da Trezzo suggerisce infine che i frutti della predicazione cittadina di Mainardo e Curione non fossero stati falciati dalla repressione dei primi anni '40 ma che ancora sopravvivessero un decennio dopo. Una ulteriore conferma a questo riguardo pare venire poi dal confronto tra due documenti giunti sino a noi. Nel 1541 venne processato uno studente universitario, Giovanni Stefano Bossi, che era stato uno dei giovani vicini al circolo di Curione. Nel *sommarium supra relatarum conclusionum [...] ex processo* redatto dal notaio Michele Cambiagio si annotò che Bossi:

negasse purgatorium [...] predestinationem esse causam bonorum operum; predestinationem esse a Deo factam secundum beneplacitum voluntatis sue [...] tenuisse gratiam esse datam solum electis [...] tenuisse liberum arbitrium non esse sine gratia Dei [...] tenuisse fidem solam esse habilem ad nos salvandum sine operibus [...] tenuisse per aliquot tempus sanctos non esse invocandos, sed tantuma Christum ad necessitates nostras⁷⁵.

Girolamo Muzio, quando riportò le proposizioni sostenute da Martinengo che lo avevano scandalizzato le disse trattarsi “[d]elle fede, & delle opere. Della interpretatione della scrittura. Delle costituzioni Canoniche. Della confessione. Della sodisfattione. Delle indulgenze. Del purgatorio. Della distinzione de’ cibi. Delle benedittioni, & esorcismi. Della autorità del Papa⁷⁶. I punti di contatto tra i due documenti non sono pochi, specialmente

stampate & con sommo studio reviste & in molti luoghi corrette, Venezia, Appresso Gabriel Giolito, 1549, cc. 44v-45r; 71v-72r e 95v-96v). Si tratta di un'opera – dedicata nella ristampa del 1549 a Edmund Harvell, mercante riformato e rappresentante inglese a Venezia – dove comparivano diverse nobildonne legati agli ambienti filoprotestanti, su tutte Isabella Manrique Briseña e Olimpia Morata. Merita inoltre d'essere fatto presente che Laura Beatrice Cappello (nipote di Lucrezia e allevata da questa a Pavia) entrò nel convento agostiniano pavese di Santa Teodote della Pusterla. Per Laura Beatrice Cappello si veda V. COX, *Women's Writing in Italy, 1400–1650*, Baltimora 2008, p. 139, mentre per la zia Lucrezia si rimanda alla nota n. 47. Per Edmund Harvell, è da tenersi presente R. BARRINGTON, "Two houses both alike in dignity: Reginald Pole and Edmund Harvell", *The Historical Journal*, 39 (1996), pp. 895-913.

⁷⁵ CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa*, pp. 405-406.

⁷⁶ Girolamo Muzio a Ferrante Gonzaga, Milano, 16 aprile 1551, in MUZIO, *Lette-*

per quanto riguarda gli aspetti dottrinali piuttosto che la critica a pratiche di devozione. Fra l'altro, sempre grazie a Muzio, sappiamo che a Milano Martinengo insistesse proprio sulla negazione del purgatorio⁷⁷; il primo punto, si noti, delle proposizioni attribuite a Bossi e indizio, con ogni probabilità, che gli stesse particolarmente a cuore.

VII.

In conclusione di questo breve studio, dopo aver portato alla luce un episodio sino ad oggi ignorato della biografia di Celso Martinengo, e aver mostrato come l'invito che gli fu fatto di predicare a Pavia nel 1552 fosse motivato proprio dal suo celebre quaresimale tenuto a Brera l'anno precedente, si è costretti ad ammettere che non è stato possibile rispondere in modo esauriente a diverse delle domande che si sono poste. Del resto, si ritiene che si sia dimostrato come alcuni dei deputati della Provvisione avevano stretti rapporti con Milano e che alcuni di questi potessero essere già entrati in contatto (specialmente in città, ma anche fuori da questa) con idee eterodosse. L'eco dei contenuti della predicazione di Martinengo potrebbe insomma aver trovato a Pavia un pubblico recettivo in quanto già preparato dall'azione di Curione e di Mainardo, oltre che dalla circolazione di letteratura riformata, e non ultimo dalla predicazione di figure come Coconato o da quella dell'ignoto frate agostiniano che salì sul pulpito del duomo nel 1551. Recettivo, si diceva, forse perché erano presenti dei membri del patriziato che se ne erano convinti già negli anni '30 ma forse anche poiché, a distanza di una decina d'anni, i frutti di quella originale predicazione erano finalmente giunti a maturazione. Se non culminando sempre in conversioni vere e proprie, specialmente l'attività di Curione, e ancora di più quella quasi decennale di Mainardo, potrebbero aver preparato il terreno a Pavia affinché messaggi come quelli predicati da Celso Martinengo nella quaresima del 1551 fossero ritenuti condivisibili.

Risulta del resto particolarmente difficile respingere almeno la possibilità che la lettera di invito per Martinengo spedita al superiore dei canonici

re Catholice., p. 104.

⁷⁷ Girolamo Muzio a Ferrante Gonzaga, Milano, 16 aprile 1551, *ivi*, p. 107.

lateranensi, con quel richiamo a una dottrina che “cresce” a Pavia, senza menzione di pratiche devozionali, o di lotta all’eresia, non possa riferirsi proprio alla “fede nell’Evangelio” di matrice riformata, sebbene formulata in quel modo “maschereto e in gergo” che era speso abituale negli ambienti filoprotestanti del tempo. A questo proposito un ultimo dato è da menzionarsi. La stragrande maggioranza delle lettere di chiamata a noi giunte venne redatta o a maggio o a dicembre dell’anno. L’onere dell’invito ricadeva per tanto, spesso e volentieri, sul secondo gruppo di deputati in carica, quelli cioè facenti funzione più o meno da metà maggio a dicembre. I casi in cui l’invito avvenne ad aprile sono pochi, e ancora più rari quelli avvenuti immediatamente a ridosso della Pasqua⁷⁸. Pare lecito dedurne che tra i deputati e gli abati di Provvisione in carica nell’aprile del 1551 vi doveva essere chi intendesse avere a Pavia proprio Martinengo, e non un altro canonico lateranense, e decise di chiamarlo con una azione che, se non di vera e propria forzatura rispetto alla prassi corrente, era del resto poco abituale. Nell’aprile del 1551 doveva esserci forse la consapevolezza in uno o più dei deputati⁷⁹ che all’interno del Tribunale di Provvisione fosse possibile raggiungere un consenso, o pilotarlo, sul nome del bresciano. Forse, proprio la riunione del 4 aprile, con solo otto magistrati presenti, invece dei dodici aventi diritto, poté configurarsi come il momento più propizio. Al tempo stesso poteva esserci il fondato timore in qualcuno di loro che la scelta dei deputati che sarebbero entrati in carica da lì a poco più di un mese potesse ricadere su un canonico lateranense che, pur appartenendo al medesimo ordine religioso, avesse idee profondamente diverse da quelle di Martinengo.

Ringraziamenti:

In conclusione si desidera esprimere ogni riconoscenza all’Institut für Kulturforschung Graubünden di Coira per aver finanziato una ricerca sui rapporti tra le Tre Leghe Grigie e la Lombardia nord-orientale nella prima età moderna preparando la

⁷⁸ Cfr. i dati in BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 106-107.

⁷⁹ Si noti a questo riguardo come la lettera di invito, redatta al plurale, tradisce in conclusione la voce di un singolo “Et così con fede che le p[redett]e R[everendissim]e P[adri] V[ostri] debbiano compiacermi in questo”.

quale si è rintracciato il materiale da cui questo lavoro ha avuto origine.

Quando il presente articolo era oramai in bozze chi scrive ha potuto leggere il ricco saggio di imminente pubblicazione di Gianmario Italiano (che si ringrazia) : ‘«Discernere il vero dal falso»: percorsi eterodossi della predicazione «periferica» in area bresciana, attraverso il processo inquisitoriale del minore conventuale Daniele Baratta alla metà del XVI secolo’, *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 215 (2014), pp. 21-72. Oltre a investigare il caso di diversi personaggi qui trattati, l’autore menziona (p. 36) l’invito che venne fatto a Martinengo per predicare a Pavia nel 1552.

Daniele Santarelli

La formazione di un intellettuale nella Napoli della nuova cultura: il giovane Pietro Giannone tra autobiografia e storia

Pietro Giannone si trasferì a Napoli giovanissimo (era nato il 7 maggio del 1676 a Ischitella, nei pressi di Foggia) nel 1694. Era figlio di uno speciale, ma discendente di una famiglia di avvocati. Fu un prozio materno, Carlo Sabatelli, a introdurlo negli ambienti togati della capitale del Regno. Nel settembre 1698 il giovane Giannone si laureò in diritto all'Università di Napoli. Negli anni universitari, intanto, si era accostato a molti personaggi eminenti della cultura partenopea del tempo, dedicandosi, oltre che agli studi giuridici, a quelli storici e filosofici. Dal 1696 fu allievo della scuola privata di Domenico Aulisio, illustre docente di diritto dell'Ateneo napoletano e grandissimo erudito, che Vico ebbe a definire "uomo universale delle lingue e delle scienze", rimasto tuttavia indifferente al vento di cambiamento che soffiava nella cultura napoletana del tempo, saldamente ancorato com'era al tradizionale approccio scolastico e fortemente polemico nei confronti del razionalismo di matrice spinoziana e cartesiana.

In quegli stessi anni al Giannone si schiuse la ricchezza delle biblioteche locali, in particolare quella istituita dal cardinale Stefano Brancaccio, morto nel 1682, e quella del ben noto cardinale cinquecentesco Girolamo Seripando, conservata presso il convento di San Giovanni a Carbonara.

L'amicizia col poeta leccese Filippo De Angelis lo indirizzò verso le letture dotte e lo avvicinò al pensiero di Gassendi e a studi filosofici e letterari che lo allontanarono dall'impostazione scolastica di cui si era nutrito negli anni precedenti, in conformità all'istruzione dell'epoca. Dalla lettura del Gassendi passò ad approfondire molte delle fonti latine e greche di questo filosofo: Lucrezio, Sesto Empirico, Diogene Laerzio; "sicché - chiosa il Giannone nella sua *Autobiografia* - divenni, come gli altri miei coetanei, filosofo gassendista". Il De Angelis introdusse inoltre il Giannone "nella co-

noscenza de' buoni poeti e de' più culti scrittori toscani": da Petrarca e Boccaccio sino a Machiavelli e Guicciardini. Con questa esperienza il Giannone si ebbe a rifare, come lui stesso affermava, degli anni precedenti "inutilmente persi consumati nella scolastica"¹.

L'incontro con il giureconsulto calabrese Gaetano Argento avvenne poco dopo la laurea: Giannone si trasferì a far pratica nel suo studio dopo la deludente esperienza presso Giovanni Musto. Ricordò infatti quest'ultimo con parole assai significative: "un puro forense, sprovvisto di ogni altra cognizione, illitteratissimo e che appena sentiva il goffo latino de' volumacci forensi, inetto nel parlar le cause nelle Ruote e molto più nello scrivere e nel comporre allegazioni legali"².

Fu un incontro fondamentale per il giovane dottore in legge: "Il cambiamento fu per me d'inestimabil acquisto" scrisse il Giannone a proposito del suo passaggio allo studio dell'Argento: "trovai in lui profonda erudizione e notizia non meno di scrittori latini, che greci, e profonda conoscenza non solo del dritto feudale e municipale, ma di giurisprudenza romana, che avea tratto da limpidissimi fonti; la sua biblioteca ornata de' migliori e de' più scelti giuriconsulti e canonisti"³. Come tali Giannone intendeva, tra gli autori del Cinquecento, Andrea Alciati e il suo allievo François Douaren, Guillaume Budé e altri illustri giuristi francesi sostenitori di nuovi indirizzi umanistici del diritto e malvisti dalle gerarchie ecclesiastiche della Controriforma. Tra gli autori del Seicento egli annoverava, invece, il giansenista - legato al *milieu* di Port-Royal - Zeger Bernard, molto amato dai giurisdizionalisti italiani del Settecento e anch'egli perseguitato dalla Chiesa, che ne mise all'indice le opere. Insomma si trattava di autori tutti "di rottura" rispetto alla tradizione e spesso avversari delle prerogative della Chiesa e sostenitori di quelle dello Stato.

In tale biblioteca "niente mancava degli altri scrittori forensi; ma erano ben distinti, tra forensi stessi, gli goffi e sciapiti da quelli che la giurisprudenza romana avevano adattata all'uso del foro, e che avevano saputo, ne'

¹ P. GIANNONE, *Vita di Pietro Giannone in Illuministi italiani*, I, *Opere di Pietro Giannone*, a cura di S. BERTELLI - G. RICUPERATI, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971, p. 33.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 41.

loro dotti volumi, la dottrina forense condirla e trattarla da gravi e seri giu-reconsulti”.

Ovviamente la biblioteca non era limitata alle opere giuridiche “ma vi erano libri eruditissimi di ogni genere, di poeti, storici, oratori e fino di filosofi”; tra questi non mancava l’amato Gassendi.

L’Argento era un grande mecenate, promotore dell’Accademia de’ Saggi. Già negli anni universitari Giannone aveva frequentato l’Accademia di Medinacoeli, di cui l’Accademia de’ Saggi era l’ideale prosecuzione. Non a caso Giannone stesso sottolineò: “quel che rendevami estremo contento fu che vi trovai giovani della mia età ed alcuni più avanzati, i quali sotto la disciplina del medesimo [Gaetano Argento] si erano avviati nella strada dell’avvocazione, assai dotti, di buon senso ed amanti non men degli studi forensi che delle belle lettere e di varia erudizione; i quali, quasi tutti ho poi veduti ascendere a’ primi onori della toga”⁴. Tali amicizie spingevano a un confronto intellettuale e a un’emulazione particolarmente fecondi per l’avanzamento comune negli studi.

Fu in questo ambiente così intellettualmente stimolante che il Giannone maturò l’idea di stendere l’*Istoria civile del Regno di Napoli*; così come nella medesima cerchia Giovan Battista Vico maturò l’idea della stesura della *Scienza Nuova*.

Quell’ambiente rispecchiava il nuovo clima culturale che si respirava nelle capitali europee del Seicento. Nella seconda metà del secolo nei principali centri culturali d’Italia - e particolarmente nei circoli giuridici - si erano ampiamente diffuse le nuove idee filosofiche che facevano riferimento al pensiero di Cartesio, Gassendi, Malebranche e degli altri razionalisti. Il successo del pensiero razionalista fu particolarmente forte a Napoli: la riflessione sulla “*libertas philosophandi*” spinse alla rottura rispetto alla tradizione aristotelico-tomista, a vantaggio di una libera ricerca della verità che liquidava ogni pregiudiziale metafisica, nel nome della Ragione e nel progresso scientifico, rifiutando ogni autorità costituita e basandosi sull’esperienza e sulla verificabilità. Ciò portò anche a una riscoperta dell’atomismo di Democrito e di Epicuro: si è detto, d’altronde, come lo stesso Giannone arrivò a Lucrezio tramite Gassendi.

Tra i principali esponenti delle nuove idee filosofiche a Napoli vi furono

⁴*Ibid.*, p. 42

Tommaso Cornelio e Costantino Grimaldi: la loro ricerca si orientava verso un sapere probabilistico, verosimile, e si fondava sul rifiuto delle leggi eterne e dei principi immutabili retaggio della filosofia tomista.

La distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* giustificava i limiti della conoscenza umana e al contempo un'esaltazione della forza critica della ragione anche nel campo della riflessione storica e politica, favorendo una visione relativistica della realtà; dalla teoria cartesiana delle passioni derivava una concezione politica fondata sulla necessità di una guida razionale del corpo sociale, in grado di controllare l'irrazionalità e la passionalità del "popolo" e guidarlo alla civile convivenza.

Comunque, come è stato giustamente sottolineato, i filosofi napoletani non furono dei semplici seguaci o imitatori di Cartesio e degli altri razionalisti: le opere di questi erano meditate e reinterperate tenendo conto innanzi tutto della loro portata innovatrice e di rottura rispetto alla tradizione, che veniva radicalmente contestata. Pur nell'eclettismo delle singole prospettive teoriche, un elemento comune era sempre presente: l'esaltazione dell'"esperienza".

Questo portava anche a non chiudersi in un singolo campo del sapere, ma a inserire la propria riflessione - per così dire - all'incrocio dei saperi. La scienza giuridica, d'altronde, non era studiata come a sé stante ma si nutriveva, adesso, di suggestioni tratte dalla filosofia, dalla storia, dalla letteratura e anche dagli sviluppi della scienza medica. Giannone ricordò la sua amicizia con gli accademici Niccolò Capasso, docente di diritto canonico, e Niccolò Cirillo, professore di medicina, rammentando come quest'ultimo, in particolare, l'avesse portato a riflettere sulle opere di Cartesio: "Questi studi - commentò il Giannone - mi fecero daddovero comprendere il nostro basso essere umano e quale miserabilissima parte noi siamo, riguardando questo mondo aspettabile e tutto l'ampio universo, mi scoprirono un'altra verità, cotanto da Cartesio stesso inculcata: che in filosofia niuno deve astringersi a militare sotto un particolar duce, ma l'unica sua scorta e guida deve essere la sola ragione e l'esperienza"⁵. Le sue considerazioni ci confermano anche l'assenza di una stretta obbedienza cartesiana o gassendiana nella cultura napoletana e la rivendicazione dell'autonomia della ricerca e della riflessione critica: "E d'allora in poi stimai leggerezza o vanità il se-

⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

guitare il partito o di Gassendo o di Cartesio o di qualunque altro filosofo; ma, dopo un maturo esame ed esatto scrutinio, appigliarsi a quella dottrina, che troverà più conforme alla ragione e all'esperienza"⁶.

Queste nuove idee non mancarono di suscitare l'attenzione e la preoccupazione dell'Inquisizione: è celebre l'indagine a carico degli "atomisti" napoletani, avviatasi nel 1688 con la delazione di Francesco Paolo Mannuzzi e culminata con alcune condanne di giuristi e letterati che aderivano alle idee di Cartesio e Gassendi e le diffondevano.

Le nuove idee presero piede anche nell'ambito universitario: l'Università di Napoli era, d'altra parte, il luogo privilegiato di formazione di un "ceto civile", altrimenti detto "ceto togato", che si andò sviluppando prepotentemente a partire dalla metà del Cinquecento. L'Ateneo napoletano fu fondamentale per l'affermazione di questo ceto, attraverso la valorizzazione del diploma in legge, che permetteva l'ascesa a ruoli sociali sempre più di primo piano. Non a caso i principali legisti dell'Università partenopea si trovarono spesso in forte contrasto con le autorità spagnole, il cui sforzo fu a più riprese teso a moderare l'avanzata sociale e l'influenza dei dottori in legge.

Di fatto, però, l'accesso al titolo di dottore in legge e la carriera giuridica andarono a costituire un importante veicolo di mobilità sociale che innalzava i "borghesi" alle più alte sfere del potere. Uno studio della Del Bagno mostra, già tra i laureati in diritto civile ed ecclesiastico dello Studio di Napoli tra 1584 e 1648, una nettissima prevalenza dei borghesi (87,6%); una minoranza non trascurabile era costituita dagli ecclesiastici (11,8%); ma - dato assai significativo - la percentuale dei nobili era praticamente nulla (0,3%).

Si veniva consolidando così un ceto togato con piena coscienza di sé che aspirava a essere ceto dirigente e che in effetti lo divenne nella seconda metà del Seicento: un ceto molto attento alla formazione e selezione dei funzionari e alla valorizzazione del loro peso sociale, per cui il Vicereame è stato definito una "repubblica di togati". Fondamentale in questo ambito fu il ruolo svolto dal Collegio dei Dottori, che riconosceva il dottorato ai giovani giuristi formati presso l'Università: "Nella città di Napoli - ricordava il Giannone - i gradi del dottorato non si conferiscono dall'Università degli

⁶ *Ibid.*, p. 50.

studi, sicome è in altra città, ma dal Gran Cancelliero del Regno e suo Collegio de' Dottori”⁷.

Accanto all'Università sorsero delle scuole private di diritto, che fiorirono nella seconda metà del Seicento; il loro ruolo fu altrettanto importante e forse superiore come veicolo delle nuove idee. Quelle dei maggiori giuristi, docenti dell'Università, erano le più ambite da frequentare da parte dei giovani studenti in legge. Si è visto come il Giannone fu allievo della scuola privata dell'Aulisio; le pagine della sua autobiografia sono colme di riconoscenza nei confronti di quest'ultimo. Anche in siffatte scuole gli insegnamenti non si limitavano al solo ambito della giurisprudenza, ma si allargavano alla filosofia, alla storia, alla scienza medica e alle scienze sperimentali.

In tale contesto trovò fertile linfa per il suo sviluppo il giurisdizionalismo. Un certo “regalismo anticurialista” era presente a Napoli sin dalla seconda metà del Cinquecento, teso a limitare i privilegi e gli abusi derivanti dallo *status* ecclesiastico, soprattutto in seguito alla pubblicazione della bolla *In coena Domini* (1568) da parte di papa Pio V e della *Cum alias nonnulli* (1591) da parte di Gregorio XIV, che ribadivano i grandi privilegi e l'autonomia giurisdizionale del clero. Nel 1650 il Regno di Napoli ospitava un terzo degli ecclesiastici della penisola: la professione ecclesiastica era considerata particolarmente attraente e nelle file del clero si trovavano molti opportunisti e profittatori. L'esigenza di una “guida razionale del corpo sociale”, diffusa dalla filosofia razionalista, spingeva a regolare in modo razionale anche i rapporti tra Stato e Chiesa. La Santa Sede, da parte sua, si opponeva a qualsiasi intervento da parte dell'autorità statale teso a limitare le rendite ecclesiastiche e a disciplinare la questione.

I principali giureconsulti partenopei furono spesso coinvolti nei contrasti tra potere civile e religioso, nel ruolo di difensori degli interessi dello Stato contro i privilegi ecclesiastici. Gaetano Argento - che nel 1707 era entrato nel Sacro Regio Consiglio e quindi, nel 1708, come avvocato del fisco nella Giunta di Stato - si trovò in prima linea nel difendere e giustificare il provvedimento dell'imperatore Carlo VI d'Asburgo, appena impossessatosi del Regno di Napoli, di sequestro dei benefici e delle rendite ecclesiastiche del Regno, che causò un grave contrasto con papa Clemente XI. Da allora in

⁷ *Ibid.*, p. 40.

poi l'Argento venne consultato in occasione di tutti i principali conflitti giurisdizionali tra Stato e Chiesa; ebbe così modo di avvalersi anche della preziosa collaborazione del giovane Giannone, il quale successivamente ricordò quanto quelle vicende così importanti fossero state fondamentali per la sua formazione: “Queste contese somministrarono più occasioni di studiare sopra tali materie; e per opporsi con maggior vigore, non si rimase [...] a' solo essempli ed alle loro massime, cavate da un immaginario e non ben sodo e stabile diritto canonico, ma si passò più avanti, a gli origini, a' canoni, alle dottrine de' Padri, ed all'antica ed incorrotta disciplina della Chiesa; sicché si cominciavano a dimostrare con maggior evidenza le usurpazioni ed attentati e, per conseguenza, e più fortemente resistergli. Le investigazioni delle quali cose, poiché l'Argento per alleviar tanta fatica solea valersi della mia opera e di altri suoi allievi, fecero che io maggiormente stendessi le mie conoscenze e toccassi più a fondo le origini, onde tante contese giurisdizionali provenissero, ed a che deboli ed arenosi fondamenti si appoggiassero le macchine che la Corte romana, più che per altrui debolezza e ignoranza, che per propria virtù, avea innalzate, e che la sola dottrina delle origini e la sola istoria delle occasioni de' loro progressi bastava a rovesciarla”.

Ripercorrere la giovinezza del Giannone, in particolare il periodo da lui trascorso presso Argento, ci fornisce dunque un esempio paradigmatico di come si svolgeva l'“addestramento” di un dirigente del ceto togato del tempo: dapprima il confronto con la tradizione, poi la conquista delle nuove idee che la scardinavano; l'esperienza prima in una scuola privata poi la pratica presso un avvocato celebre, alla ricerca sempre di nuovi stimoli allo studio e alla ricerca, in coerenza con una visione della scienza giuridica che si apriva al confronto con la filosofia, la letteratura e i progressi delle scienze, in conformità col nuovo clima intellettuale caratterizzato dalla ricezione e rielaborazione - nel peculiare contesto napoletano - delle idee di Cartesio e Gassendi e dalla conseguente valorizzazione della “esperienza” come principale criterio di verità, rifiutando ogni dogma e principio tramite essa non verificabile. Idee che sostennero il grande giurista di Ischitella allorché il ritorno al potere di orientamenti clericali e curialisti nel Regno e la durissima persecuzione ecclesiastica seguita alla pubblicazione dell'*Istoria civile del Regno di Napoli* (1723) - cui Giannone rispose con la stesura del *Triregno*, un'opera nella quale egli identificò lo Stato Pontificio con il male, in

quanto frutto solamente dell'avidità dei pontefici, e sostenne l'idea del suo smantellamento - lo costrinsero al lungo esilio a Vienna e infine alla prigionia piemontese in cui amaramente trascorse gli ultimi dodici anni della sua vita, conclusasi il 7 marzo del 1748 nella fortezza-carcere di Torino. Qui l'autore trovò sollievo nella prosecuzione degli studi e della riflessione teorica, nonché nella stesura di quella sua straordinaria *Autobiografia* rievocata a più riprese in queste pagine.

Nota bibliografica:

Sulla figura del Giannone esiste ovviamente una vasta bibliografia, che si potrà ritrovare per sommi capi nella voce di A. MERLOTTI del *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 54, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 511-518. Sulla diffusione del cartesianesimo e delle nuove idee a Napoli nel Seicento si segnala il saggio di M. AGRIMI, *Descartes nella Napoli di fine Seicento* in *Descartes: il metodo e i saggi*, a cura di G. BELGIOIOSO et alii, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 545-586. Sulla formazione del ceto togato e sul ruolo del Collegio dei Dottori cfr. I. DEL BAGNO, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli, Jovene, 1993; EAD., *Il collegio napoletano dei dottori: privilegi, decreti, decisioni*, Napoli, Jovene, 2000; cfr. inoltre P. L. ROVITO, *Repubblica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento*, Napoli, Jovene, 1981. Infine, sullo sviluppo del regalismo anticurialista e sulle origini del giurisdizionalismo a Napoli, cfr. A. LAURO, *Il giurisdizionalismo pregiannoneo nel Regno di Napoli. Problemi e bibliografia (1563-1723)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.