

Vincenzo Vozza

5

Eresia e Riforma a Padova nel Cinquecento

Questo articolo ha lo scopo di fornire una panoramica della diffusione della Riforma nella città di Padova e nel suo contado, all'indomani della conquista della città da parte della Repubblica di Venezia, lungo tutto il Cinquecento: si sono presi in considerazione i luoghi in cui le istanze della predicazione protestante hanno messo le loro radici, trovando un terreno fertile nell'Università, nei conventi e tra i membri del patriziato. Anche coloro che potevano essere ascritti alle classi inferiori della società patavina o semplicemente potevano essere relegati a margine della questione religiosa, diventeranno fondamentali per la diffusione delle proposizioni persino più radicali: non solo luteranesimo, ma anche anabattismo e antitrinitarismo. E tutto questo sotto l'occhio vigile dell'Inquisizione romana che, nel pieno dell'offensiva controriformistica, aveva inviato i suoi gregari per mettere a freno la patavina *libertas*.

Padova, città del «Dominio da terra»: il contesto storico del Cinquecento europeo

L'arco temporale che interessa l'avvio del processo di riforma religiosa nella città di Padova copre gli anni più intensi delle relazioni internazionali tra gli Stati europei, nel passaggio dal tardo medioevo alla prima età moderna, arco che possiamo ascrivere tra il 1405 e il 1607.

Una prima data, il 22 novembre 1405, segna l'ingresso della città, tramite un «atto di dedizione», tra i domini della Serenissima, presentata dai notabili più eminenti nelle mani del doge Michele Steno¹. Vinto Francesco Novello da Carrara nel 1404, la Serenissima procederà a «dannare la me-

¹ Bortolami, *L'età medievale*, p. 178.

moria» della signoria sconfitta, sbarazzandosi in tutta fretta di lui e dei suoi figli, rinchiusi in carcere a Venezia, tra il 16 e il 22 gennaio 1406².

La seconda data, il 21 aprile 1607, è la soluzione di una frattura diplomatica avvenuta un anno prima tra il governo veneziano e la Santa Sede: lo scontro tra due autorità, quella civile e quella religiosa, sul diritto di precedenza nel giudizio dei delitti compiuti da due preti della Repubblica, svela il braccio di ferro tra due realtà che, diversamente simili, non vogliono cedere su quelli che ritengono principi non negoziabili della propria struttura costitutiva: per un anno infatti, Venezia incorrerà nell'Interdetto, lanciato da papa Paolo V Borghese il 17 aprile 1606; il Senato invece, forte del sostegno di alcune figure di consacrati come Paolo Sarpi, poteva ordinare ai sacerdoti di non interrompere i divini uffici, pena l'espulsione dal territorio della Dominante. Sorte che toccherà agli obbedienti gesuiti³.

Nel 1461, pochi anni dopo la sua elezione a pontefice, con il nome di Pio II, l'umanista Enea Silvio Piccolomini così scriverà dei veneziani:

Vogliono apparire cristiani di fronte al mondo, mentre in realtà non pensano mai a Dio e, ad eccezione dello Stato, che considerano una divinità, essi non hanno nulla di sacro, né di santo. Per un Veneziano, è giusto ciò che è buono per lo Stato, è pio ciò che accresce l'impero⁴.

In questi duecento anni di storia, la città di Padova sarà ben lungi da rimanere spettatrice della *pièce* che si stava mettendo in scena sul palcoscenico internazionale: Venezia non modificherà nulla del precedente assetto amministrativo, ma sostituirà il proprio dominio a quello dei precedenti signori. Il controllo della città sul contado, le leggi urbane, i privilegi fiscali, dazi, pesi, misure... tutto viene confermato, come «congelato», con gli statuti del 17 luglio 1420:

Padova, in età moderna, non conosce significative evoluzioni economico-sociali, ma, tramontata l'età aurea carrarese, continua pigramente a vive-

² *Ivi*, p. 177.

³ Gullino, *L'età moderna*, pp. 205-206: con il pronunciamento dei voti solenni, il gesuita deve emettere un quarto voto, che affianca quelli di castità, povertà e obbedienza: ovvero una particolare obbedienza al papa come capo della Chiesa.

⁴ *Ivi*, p. 191.

re nel solco di consolidati equilibri, come un gigante addormentato⁵.

Così si permise alle magistrature, lasciate alle competenze dei cittadini padovani, di riunirsi ancora nel Palazzo della Ragione, e per quanto riguardava il nuovo assetto amministrativo del territorio, quello delle sette podestarie, fu il Maggior Consiglio a riservarsi la nomina dei rettori. Il decentramento di questi uffici permetteva che i «locali», nient'altro che il ceto dirigente padovano, non soffrissero la presenza veneziana come una sostituzione più oppressiva della precedente signoria carrarese. Solo l'episcopato diventava un beneficio del patriziato veneziano⁶. Una cosa doveva essere chiara a tutti: «Venezia governava, non amministrava⁷».

Tra il 1463 e il 1479 Padova subì le pressioni fiscali necessarie a condurre le guerre contro i Turchi, mentre nel 1478 la peste si portava via circa trentamila anime della provincia. Dall'aprile del 1482 al 7 ottobre 1484, festa della santa vergine e martire Giustina, co-patrona della città, Padova fu il quartier generale delle truppe venete, guidate dal comandante Roberto Sanseverino nella guerra contro gli Estensi, in seguito alla quale la Dominante ottenne Rovigo e il Polesine⁸.

Padova godette sempre della fama di essere una città militarizzata, potendo vantare fortificazioni strategiche come Monselice e Montagnana a sud e Cittadella a nord (sedi, oltretutto di tre delle sette podestarie).

Tra il 1487 e il 1508 Venezia proseguì il suo expansionismo territoriale, in barba alla «politica dell'equilibrio» promossa da Lorenzo il Magnifico: nel 1508, sfidando l'imperatore Massimiliano d'Asburgo, conquistò Gorizia, Trieste e Fiume. È così che a Cambrai, il 10 dicembre 1508, si costituisce una lega tra le maggiori potenze europee, promossa dal battagliero papa Giulio II della Rovere. La disfatta di Agnadello del 14 maggio 1509 ha una profonda eco in tutto il Dominio veneto: a Padova, malgrado l'esortazione alla resistenza da parte dei rettori, a poco più di cent'anni dall'inizio della dominazione, viene instaurata una «Magnifica Repubblica» le cui redini sono prese dal vicentino filo-imperiale Leonardo Trissino. Sono quarantadue giorni di occupazione, che terminano il 17 luglio 1509 con l'entrata in

⁵ *Ivi*, p. 185.

⁶ *Ivi*, pp. 185-187.

⁷ *Ivi*, p. 184.

⁸ *Ivi*, p. 191.

città, da porta Codalunga, di diecimila truppe veneziane, regolari e non.

Negli anni successivi, sul territorio padovano viene tracciata una linea di demarcazione che vedrà la città e i suoi possedimenti diventare il campo di battaglia delle grandi azioni belliche dell'una e dell'altra parte: nel 1510, perse Cittadella e Monselice (gli avamposti sud e nord della provincia), le truppe veneziane si rinchiudono dentro le mura di Padova, mentre i francesi si accampano a Tencarola.

Durante la pestilenza che scoppia in città per le cattive condizioni igieniche, nel luglio 1513 le truppe spagnole ed imperiali pongono l'assedio a Padova dalla parte del Bassanello, mentre il comandante delle truppe veneziane, Bartolomeo d'Alviano, rafforza la cinta muraria. Lo stallo impone alle truppe di ripiegare verso Marghera e puntare all'assedio di Venezia.

Padova è di nuovo isolata, e vive nel terrore che, ad un nuovo assedio delle truppe della lega, non riuscirà a reggere il confronto: il primo agosto 1516, tuttavia, il trattato di Noyon segnerà la pace tra le potenze in guerra, pace che con l'Impero sarà siglata da Venezia solo un anno dopo, nel 1517, quando le sarà riconfermata anche Verona⁹.

Il 1517 è una data fondamentale per tanti settori di studio della storia moderna, alcuni dei quali li vedremo intrecciarsi proprio in questo lavoro: nelle Americhe Francisco Fernández de Córdoba inaugura le spedizioni per la colonizzazione del suolo messicano; nel Mediterraneo, i Turchi ottomani conquistano l'Egitto e la Terra Santa, strappandoli dalle mani dei Mamelucchi; in ambito scientifico, Nicolò Copernico comincia la stesura della sua opera più importante, il *De revolutionibus orbium coelestium*; il 31 ottobre, nel cuore della «Societas Christiana», dell'Europa cattolica, mentre da poco si sono chiusi i lavori del V Concilio Lateranense, un frate agostiniano, chiamato Martin Lutero, affigge alle porte della cattedrale di Wittenberg le sue novantacinque tesi contro le indulgenze, dando inizio alla sua azione di riforma.

Tra il 1526 e il 1528 Venezia aderirà alla lega di Cognac, combattendo insieme ad alcune di quelle potenze che vent'anni prima l'avevano in ogni modo osteggiata: soprattutto con il papato, governato da Clemente VII de' Medici, e con la Francia del giovane Francesco I di Valois. La furia dell'imperatore Carlo V si scatenerà su Roma, provvedendo a pagare le

⁹ *Ivi*, pp. 192-194.

truppe dei lanzichenecchi (dal tedesco *Landsknecht*, ovvero «servo del paese») che, persa la loro guida in battaglia, misero la città a ferro e fuoco¹⁰.

Nel frattempo Padova deve ancora una volta subire la forte tassazione per sostenere le spese di guerra della Serenissima, ma potrà vantare, alla fine degli anni Quaranta del Cinquecento, la robusta rifortificazione delle sue mura. L'Università di Padova verrà anche chiamata, nel 1530, ad esprimersi giuridicamente sul caso del matrimonio del re Enrico VIII Tudor e Caterina d'Aragona: con gran timore di Ludovico Falier, ambasciatore veneziano presso il sovrano inglese, i canonisti si espressero contro la tesi del sovrano¹¹.

Siamo nel 1549 quando Bernardo Navagero, al termine del suo mandato podestarile a Padova, in una sua relazione informa come il contado sia povero (e impoveritosi proprio nella prima metà del secolo) mentre i gentiluomini patavini, differentemente dai patrizi veneziani, «reputano anche vergogna la mercantia» e il loro unico fine è guadagnare. Conseguentemente a questo stato di inedia dei contadini, Alvise Cornaro¹², una curiosa figura di patrizio mancato e abilissimo imprenditore stabilitosi a Padova (l'*odéio* progettato dal Falconetto porta il suo nome), procederà con un'intensa ed esemplare attività di bonifica dei suoi appezzamenti negli anni Sessanta, che strapperà la terra all'acqua, inaugurando così la «civiltà della villa»¹³.

Il Cinquecento comincia a tramontare con la vittoria sui Turchi nella battaglia di Lepanto il 7 ottobre 1571: Padova, oltre ad aver visto la partecipazione di una galea armata a proprie spese, potrà esaltare ancora una volta la santa martire Giustina per la sua intercessione durante il conflitto, dichiarando quel giorno «festivo» per tutta la provincia. Nel 1576 la peste fa ancora da padrona, portandosi via diecimila anime, ma il recupero è rapido, poiché nel 1586 la città conta lo stesso numero di abitanti degli anni antecedenti la pestilenza.

Arriviamo alle soglie del Seicento con i contrasti tra i gesuiti e il *Collegium* da loro fondato in città, e lo *Studium* di plurisecolare tradizione, che in quel tempo vedeva la permanenza tra le sue mura di Galileo Galilei: è in questo contesto di conflitto tra i due centri del sapere che nasce la presti-

¹⁰ *Ivi*, p. 195.

¹¹ *Ivi*, pp. 196-198.

¹² *Ivi*, p. 202: alias Luigi Righi.

¹³ *Ibidem*.

giosa «Accademia dei Ricovrati», il 25 novembre 1599, per volontà di Federico Corner, futuro vescovo di Padova, primo di una lunga serie di vescovi appartenenti alla medesima famiglia, che occuperanno la cattedra di san Prosdocimo fino al 1663¹⁴.

La questione dell'Interdetto verrà trattata a Padova secondo le direttive veneziane: il 22 aprile il podestà, Antonio Lando, convoca i parroci e i religiosi per ordinare la continuità del culto. Tra la fine di aprile e maggio procede con l'arresto dei frati disobbedienti e l'espulsione dei gesuiti; nel giugno si procede con il ripristino del «guasto», l'assetto urbanistico della città in stato di guerra; a luglio procedono le indagini sui trasgressori delle disposizioni governative e nell'agosto vengono convocati e tenuti agli arresti gli abati di Praglia e S. Giustina, nonché dell'eremo del Venda e dei canonici di S. Giovanni da Verdara; prima della conclusione della faccenda, anche i monasteri femminili furono messi sotto osservazione¹⁵. Questa situazione difficile, ai limiti dello scisma religioso, che descrisse la caparbia veneta nel difendere la ragion di stato, favorì una forte presa di coscienza da parte dei sudditi della Serenissima: dietro alle maschere, per le quali diventerà famosa, della sottomissione riverente al papato, nascondeva irriverenti sentimenti anticuriali e anticlericali, che potevano sfociare talvolta nel libertinismo.

La Serenissima e il principio della «liberalità»

È l'11 febbraio 1558 quando il Palmio, rettore del collegio padovano dei Gesuiti, scriveva a padre Giacomo Diego Lainez, vicario generale della Compagnia, che Padova era diventata «ricetto di eretici» e che vi abbondavano non soltanto fra gli studenti tedeschi, ma anche tra quelli italiani e di altre nazionalità; lamentava anche il fatto che questi «ribelli della Chiesa romana» potessero vivere pressoché indisturbati in città. Qualche anno dopo, nel 1563, anche il Borromeo lamentava la presenza sempre più numerosa di ugonotti a Padova¹⁶.

Ma l'occhio della Santa Sede da tempo aveva cominciato a puntare sui

¹⁴ *Ivi*, p. 206.

¹⁵ *Ivi*, p. 205.

¹⁶ Simioni, *Storia di Padova*, p. 818.

domini della Serenissima, ben prima delle lamentele del Palmio o del Borromeo. Soprattutto fu lungo il braccio di ferro tra i due poteri, quello pontificio e quello veneziano, per porre un rimedio al dilagarsi dell'eresia in Città e nei territori della terraferma.

11 Sono testimoniate almeno dal 1524 al 1541 le richieste di Roma al nunzio, ai vescovi o direttamente al potere politico, perché intervengano contro alcuni predicatori, chierici o laici, promotori dell'eresia entro i confini della Serenissima¹⁷: tra quelli che si formarono a Padova, soprattutto alla scuola di docenti universitari come il Pomponazzi, nessuno ebbe una fede profonda nella dottrina della Riforma, nessuno operò perché si realizzasse nella sfera civile il portato rivoluzionario del concetto stesso di «comunità» così come andava formandosi in Germania e negli altri territori coinvolti dal principio¹⁸.

Si trattava per lo più di «uomini nutriti di umanesimo erasmiano, preoccupati anzitutto dei problemi morali [...] nei quali *avevano* minima importanza le istituzioni, l'organizzazione, le sovrastrutture ecclesiastiche»¹⁹.

A due anni e mezzo dall'istituzione della Congregazione dell'Inquisizione romana, il vescovo Giovanni Della Casa, dal 1544 nunzio a Venezia, presiedeva la creazione del nuovo organo nello stato veneto²⁰: nella primavera 1547, con il decreto del Doge Francesco Donà del 22 aprile, fu creata una nuova magistratura, i Tre Savi all'eresia, e messo in funzione il nuovo tribunale. Nel 1551 si raggiunge un accordo con il pontefice affinché le sedi sulla terraferma fossero gestite unicamente dai Rettori delle città, e che osservassero con diligenza l'operato dei giudici ecclesiastici.

Paolo Sarpi, nel suo *Discorso dell'origine, forma, leggi ed uso dell'Uffizio dell'Inquisizione nella città, e dominio di Venezia*, del 1639, delineò gli aspetti strutturali del funzionamento del tribunale, e tra questi, la vigilanza dei savi sulla possibilità che i giudici ecclesiastici usurpassero l'autorità temporale, spettante di diritto al Serenissimo governo. Questo fu sempre il punto più delicato delle relazioni tra Roma e Venezia²¹.

Prima di questi fatti, la resistenza di Venezia agli inviti del Papa e anco-

¹⁷ Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, pp. 7-8.

¹⁸ Simioni, *Storia di Padova*, p. 814.

¹⁹ *Ivi*, p. 814-815.

²⁰ Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, p. 9.

²¹ *Ivi*, pp. 10-11.

ra di più al cardinale Carafa, regista della nascita della Congregazione, fu evidente nelle parole del Consiglio dei Dieci, riportate dal Sanudo nei suoi *Diarii*, «el Stado e dominio nostro è libero, e perhò non potemo devedarli»: non è da escludere che la chiesa veneziana, rivendicando l'origine apostolica che la voleva catechizzata dall'evangelista Marco, rivendicasse una certa autonomia da Roma, autonomia che si rifletteva sulle scelte politiche in materia religiosa del «Principe Cristiano» e del suo governo²².

La diffusione della Riforma nello Studio

Quali vantaggi per la città di Padova? Innanzitutto per le autorità veneziane, l'Università di Padova doveva rimanere, nonostante le tensioni religiose, «una fonte universale del sapere, appunto quell'*universa universis Patavina libertas*, che è oggi il motto dell'Ateneo»²³. L'atteggiamento liberale delle autorità della Serenissima può essere giustificato in base a considerazioni diverse: sul piano politico – vedasi l'intesa con la Francia e le potenze protestanti contro l'asse papalino-asburgica di stampo controriformistico – sulla forma del suo governo, essendo tra gli Stati assoluti europei l'unica Repubblica in grado di competere con loro, e sulla tolleranza, caratteristica imprescindibile per una città che intratteneva relazioni con minoranze etniche e religiose, e vedeva tra i membri del suo ceto dirigente, personaggi fieramente libertini, che non credevano a nulla «dai copi in su»²⁴.

E anche dal 1520, da quando l'Università cominciò ad essere sempre più interessata dall'eresia protestante – e non solo a causa della presenza di studenti di origine tedesca – Venezia lasciò al tribunale universitario, gestito dalla corporazione, la giurisdizione dei casi di contravvenzione della legge civile, nella quale comparivano bestemmia ed eresia, sottraendo quest'ultima dalla connotazione, ben più grave, di *atto criminoso*.

Venezia riuscì a barcamenarsi nel proteggere Studio, docenti e studenti dalle accuse di eterodossia, accuse che avrebbero di certo limitato al suo interno la libertà di insegnamento e apprendimento nonché il suo prestigio, fino al 1564, quando con la bolla papale *In Sacrosanta*, Pio IV Medici di

²² Simioni, *Storia di Padova*, p. 819.

²³ Del Negro, *L'età moderna*, p. 48.

²⁴ *Ivi*, p. 49.

Marignano prescriveva agli studenti prossimi a sostenere l'esame di laurea la sottoscrizione di una professione di fede presso i sacri collegi. Malgrado le opposizioni della Repubblica, la bolla fu fatta rispettare per l'anno seguente: nel 1587, dopo aver condotto una linea di parziale accoglimento e limitato intervento nei casi di sospetta eresia tra gli studenti dell'Ateneo, garantì agli studenti tedeschi un documento che li mettesse al riparo da indagini *religionis causa*²⁵.

Per quanto riguardava invece l'imposizione del giuramento, previsto dalla bolla papale, fu garantito agli studenti dalle autorità veneziane un percorso parallelo, per il quale potessero ottenere il diploma di laurea anche da conti palatini, di nomina imperiale, che anzi potevano patrocinare e sostenere economicamente gli studenti meno abbienti. Il Seicento, con le delibere centralizzanti della Repubblica, risolverà alla radice il problema delle competenze all'interno dello Studio.

Il Cinquecento fu comunque il secolo d'oro dell'Università di Padova, dalle cui cattedre insegnarono docenti di grande preparazione; soprattutto nell'ambito giurisprudenziale troviamo nomi che tornano tra i protagonisti della Riforma religiosa in città: nomi che non furono trainanti nella diffusione a Padova delle dottrine d'Oltralpe, ma che intrattennero relazioni con alcuni dei più noti: il civilista Marco Mantova Benavides²⁶, corrispondente epistolare del libraio-tipografo Pietro Perna²⁷ – stampatore di molte opere dei riformatori – e autore di un'opera poco nota dal titolo *L'heremita*, del 1521, dialogo fittizio strutturato in giornate, nella quale tratta anche del tema della predestinazione; i civilisti Matteo Gribaldi Mofa e Mariano Sozzini il Giovane²⁸, più noto per essere stato il padre dell'eterodosso Lelio.

Il Mofa, a Padova come docente nel marzo del 1548, fu influenzato dai luterani e dai calvinisti presenti in città; fu uno dei quattro testimoni della morte di Francesco Spiera nello stesso anno, in seguito alla quale curò l'edizione dell'opera *Historia Francisci Spierae*; anch'egli in relazione con il Perna²⁹, ottenne da lui una copia del libro sulla Trinità dello spagnolo Miguel Servet, e in seguito alla sua condanna a morte, avvenuta nel 1553

²⁵ *Ivi*, p. 52.

²⁶ Tomasi – Zendri, *Mantova Beavides*, Marco, pp. 214-220.

²⁷ Perini, *La vita ai tempi di Pietro Perna*, pp. 204, 272-278.

²⁸ Zordan, *Giurisprudenza*, pp. 148-149.

²⁹ Perini, *Ancora sul libraio tipografo*, p. 398.

per volontà di Calvino, il Mofa ebbe l'onere di comunicarlo ai confratelli anabattisti di Vicenza; fu arrestato dal Consiglio dei Dieci e condannato nel 1557³⁰.

Della famiglia Sozzini invece, si ricordano Mariano e il figlio Lelio, di origine senese, ma residenti a Padova, dapprima in piazza Castello e poi in «Strada Maggiore», l'attuale via Dante. Mariano, che poté vedere il figlio Alessandro per un breve tempo lettore di diritto canonico prima che fosse coinvolto nella pratica politica dalle autorità veneziane, fu deluso dal comportamento del figlio Lelio, che, non pago di aver abbandonato gli studi giuridici per seguire quelli teologici, divenne assiduo frequentatore della cerchia di seguaci dell'abate eterodosso napoletano Girolamo Buzzale³¹.

Tra i filosofi invece non si può non ricordare il Pomponazzi, il quale contribuì largamente, con le sue lezioni sull'aristotelismo, al dibattito sull'immortalità dell'anima che aveva acceso, tra gli altri, Gasparo Contarini e Pietro Bembo, dapprima suoi scolari e in secondo momento suoi detrattori.

La produzione libraria era tanto indispensabile alla diffusione della cultura scritta nell'Università, quanto alla diffusione della dottrina riformata, in qualunque luogo essa potesse arrivare³². Un caso tra tutti.

La famiglia Buccella (o de Buccellis), appartenente alla piccola-media borghesia padovana, riforniva lo Studio dei libri che venivano stampati nella sua tipografia; nello stesso periodo molti membri di quella famiglia, che tradivano simpatie eterodosse, rivolsero la loro attività mercantile verso i centri da cui irradiava la propaganda dei riformatori, ovvero da Ginevra e Lione. A titolo d'esempio, si può solo immaginare quale contributo possa aver avuto nella diffusione di libelli e opuscoli contenenti opere di riformatori o parte di esse.

Uno dei membri di questa famiglia, Niccolò, dottore in medicina e chirurgia, fu un esponente dell'anabattismo veneto, emigrò e si stabilì in Moravia, tornò in Italia, e specialmente a Venezia per fare proseliti, ma fu arrestato nel 1562 dall'Inquisizione; pur non sapendo la sua data di nascita, dagli atti appare come un uomo sulla quarantina. Due anni dopo lunghi ed e-

³⁰ Simioni, *Storia di Padova*, p. 835.

³¹ Stella, *Una famiglia di giuristi*, p. 139.

³² Per un'analisi delle relazioni tra libro stampato e censura, cfr. Grendler, *L'inquisizione romana e l'editoria*.

stenuanti processi, abiurò la dottrina anabattista fino a quel momento professata e diffusa.

Stimato nella sua professione a Padova, tra le cui mura era stato obbligato a risiedere in seguito alla sentenza del sacro tribunale, nel 1571 fu minacciato dal vescovo di scomunica qualora avesse continuato a sezionare cadaveri in presenza di studenti – di nazionalità germanica – malgrado la legge lo vietasse. Prima dell'arresto fuggì in Transilvania e poi in Polonia: di questo periodo è la testimonianza del nunzio in Polonia il cardinale Alberto Bolognetti al cardinale Savelli dell'Inquisizione romana, che rimanda a cause del tutto accademiche l'avversione del Buccella per lo Studio e la cattolicità³³.

Terminò la sua vita in Polonia, nel 1599, dopo aver intrapreso un'attività imprenditoriale e bancaria come impieghi collaterali alla sua professione di medico di corte. Il nunzio pontificio in Polonia ricorda l'estrema tolleranza del Buccella per tutti coloro che volevano parlare con lui di religione, purché non fossero cattolici; altrettanto si era distaccato dagli anabattisti, che, secondo il filosofo lucchese Simoni, egli definiva «deliros»³⁴. Degna di nota è la presenza di un nipote del Buccella, Filippo³⁵, che lo raggiunse non prima del 1583 e che strinse rapporti con Fausto Sozzini, esponente dell'unitarismo polacco, il quale lodava la cultura e la preparazione del giovane, che spiccava tra gli antitrinitari polacchi e italiani, pur senza aver mai rotto apertamente con il cattolicesimo.

Chi usufruiva dello Studio e nutriva il proprio spirito dell'insegnamento dei docenti e dei libri che essi adottavano per le lezioni erano studenti di diversa origine e provenienza, costituiti in *nationes* e residenti in città in diversi quartieri. Sarebbe fin troppo semplice attribuire la causa della diffusione della Riforma a Padova ai soli studenti tedeschi perché, molto spesso, la linea più radicale della riforma protestante – l'anabattismo, l'antitrinitarismo e le altre correnti – proveniva da altri gruppi più o meno organizzati. Come studenti troviamo il Vergerio e il Vermigli; il primo in particolare, dopo la laurea in diritto a Padova nel 1517, agevolato nella carriera ecclesiastica dalla potente famiglia che tesseva rapporti in Curia, divenne nel 1536 vescovo di Capodistria e dalla sua sede cominciò a predica-

³³ *Ivi*, p. 334.

³⁴ Caccamo, *Bucella (de Bucellis)*, Nicolò, pp. 751-754.

³⁵ Caccamo, *Bucella, Filippo*, p. 750.

re la Riforma; denunciato nel 1544, fu assolto anche grazie all'amicizia e alla protezione del cardinale Ercole Gonzaga. Nel 1548 viene aperto un secondo procedimento nei suoi confronti, e questa volta è deciso a difendersi fino in fondo, senza mai lasciare titolo e insegne episcopali: era all'interno della Chiesa che voleva svolgere la sua personale riforma. Abitò a Padova, in contrada Vanzo; fu denunciato al nunzio Della Casa dal suffraganeo del vescovo di Padova, monsignor Giacomo Rota, che ottenne la revoca della dignità episcopale del Vergerio nel luglio 1549; ma già due mesi, il vescovo ribelle si trovava in Svizzera³⁶.

Ancora, tra gli studenti, Francesco Stancarò di Mantova, maestro di lingue, e il medico Guglielmo Grataroli, bergamasco, amico personale di Calvino. E poi Vincenzo Maggi, che fu anche professore di filosofia nell'Ateneo; lo svizzero Basilio Abermach e Pomponio Algieri da Nola³⁷.

Pomponio Algieri, o de Algerio, nasce nel 1531 da una famiglia agiata anche se non nobile, nella città di Nola; dai documenti emerge che attorno al 1545 viveva con la zia e i cugini, orfano dei suoi genitori³⁸. Nel 1555 si trovava a Padova, convocato dalle autorità a discolarsi in un processo per eresia a suo carico: il Regno di Napoli aveva visto negli anni della sua formazione culturale il grande esodo dei riformati nel periodo successivo alla morte del Valdés – quindi al 1541 –, dalle cui idee sgorgarono correnti affini al calvinismo o all'antidogmatismo, dando origine ad un forte radicalismo dottrinario. È possibile che Pomponio si sia recato a Padova predisposto agli studi, ma già «da sempre» convinto, come lui stesso affermava, delle istanze della Riforma³⁹.

Nel 1553, in seguito alla deposizione spontanea dell'anabattista di origini meridionali Lorenzo Tizzano agli inquisitori, veniamo a conoscenza di altri nomi di eretici provenienti dal sud e passati in Veneto, tutti influenzati dall'evangelismo portato alle sue massime conseguenze: i fratelli Busale (Girolamo, Bruno e Matteo), Germano Menadois, Francesco Renato, Giovan Tommaso Bianco, Giovanni Laureto per citare solo i più noti⁴⁰.

L'arresto dell'Algieri il 29 maggio 1555 fa seguito all'arresto del Gri-

³⁶ Simioni, *Storia di Padova*, pp. 829-833.

³⁷ *Ivi*, pp. 836-837.

³⁸ De Frede, *Pomponio Algieri*, p. 11.

³⁹ *Ivi*, pp. 29-31.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 47-48.

baldi Mofa, già citato professore tenuto sott'occhio dall'Inquisizione, avvenuto nell'aprile dello stesso anno. È possibile che i due avvenimenti siano legati, soprattutto vista la partecipazione dell'Algieri alle lezioni del giurista. Sono importanti per questo periodo le corrispondenze epistolari di Basilio Amerbach col padre, nonché del Frigimelica, de Pasini e del Tomitano. È l'anno in cui a Padova si scatena la peste ed è lo stesso anno in cui, per volontà del suffraganeo del vescovo della diocesi di Padova, Gerardo Busdragò⁴¹, si intensificano gli arresti all'interno dell'Ateneo e in città⁴². Giudicato dai magistrati Padovani, estradato e processato davanti al Sant'Uffizio, venne giustiziato a Roma in una miscela di olio bollente, in un lento supplizio al quale, raccontano le cronache, si offrì spontaneamente, nel 1556; prima di lui, trovò la morte in Campo dei Fiori il frate agostiniano Ambrogio Cavalli, di cui si parlerà a breve.

Quali furono i capi d'accusa? L'Algieri confermò quanto aveva sostenuto a Padova davanti ai magistrati civili: in primo luogo, la negazione di ogni altra fonte che non fosse la Sacra Scrittura; da qui, la negazione della Chiesa di Roma come autentica chiesa cattolica, del papa come vicario di Cristo, dei sacramenti ad eccezione di battesimo ed eucaristia; in merito a questa, negazione della transustanziazione; negazione della capacità salvifica delle opere, della gerarchia sacerdotale, della confessione auricolare e del Purgatorio. Queste proposizioni avvicinano irrimediabilmente l'Algieri al luteranesimo, e fa pensare alla sua estraneità ai circoli di altri studenti ed intellettuali meridionali, influenzati maggiormente dal radicalismo riformato⁴³.

Le conventicole radicali: l'anabattismo a Padova

Il 17 ottobre 1551, un prete marchigiano, don Pietro Manelfi, confessa all'inquisitore bolognese fra Leandro degli Alberti, gli errori dottrinali nei quali è incorso nei dieci anni precedenti, da quando, conosciuti alcuni cappuccini passati alla Riforma, tra cui il ben noto Ochino, si era convertito al luteranesimo, e dopo aver predicato la Parola come ministro, si lasciò con-

⁴¹ Bertoni Argentini, *Busdraghi (Busdrago) Gherardo*, pp. 507-508.

⁴² De Frede, *Pomponio Algieri*, pp. 69-70.

⁴³ *Ivi*, pp. 181-185.

vincere da un certo Tiziano⁴⁴, ad entrare tra gli anabattisti. Nel 1550 racconta di aver partecipato al concilio anabattista tenutosi a Venezia per far fronte alle differenze dottrinarie della setta; tuttavia, volgendosi nuovamente al cattolicesimo, decise non solo di abiurare alle dottrine di cui si era fatto propagatore, ma anche di denunciare quanti più nomi conosceva nelle varie città italiane⁴⁵.

Ritenuta assai importante la sua testimonianza, fu mandato a Roma, davanti ai cardinali dell'Inquisizione romana, per ripetere quanto aveva riferito a Bologna. Il costituito è importante, in quest'analisi, perché ci permette di conoscere i nomi di alcuni cittadini che abbracciarono la Riforma, sia quella luterana sia quella radicale anabattista, ma soprattutto la loro professione, a riprova del fatto che le nuove dottrine raggiunsero uomini e donne di ceti diversi e li coinvolsero intellettualmente nel dibattito religioso di più ampio respiro europeo.

La sezione *In Padova* del costituito, pertanto, contiene i nomi di forestieri residenti o domiciliati in città, i quali l'avevano eletta come sede dei loro interessi: accanto alla mercatura o allo studio universitario, la predicazione della nuova dottrina. Ma nelle sezioni dedicate alle altre città visitate dal Manelfi, troviamo, grazie alla specificazione della provenienza, dei padovani, a loro volta emigrati dalla loro città d'origine per diffondere nelle nuove comunità riformate gli insegnamenti, o per cercare riparo dalla persecuzioni, dall'umile ciabattino al frate.

A Padova ricorda così «Messer Bruno Busale, napoletano, scolaro, et tre altri nella sua habitatione, anabattisti» e suo fratello Geronimo (o Girolamo), il quale «ha grandi benefici; si partì da Padova et passò al padre a Napoli per rinontiare gli benefici acciò fosse accettato nella compagnia degli anabattisti, perché essi non vogliono alchuno fra loro che abbia beneficio o preeminentia alchuna, se non la renontia; et dice detto don Pietro che l'è hora in Calabria, secondo gli ha detto messer Bruno anabattista»; non lo ricorda, ma insieme a loro c'era un cugino, Giulio Basalù.

Seguono «Messer Francesco d'i Dottori con Federico suo fratello et un altro fratello; teneva in casa questo messere Francesco uno sfratato Lutherano per maestro di grammatica per gli suoi fanciulli Lutherani». E ancora,

⁴⁴ Sul Tiziano, da non confondersi con il valdesiano Lorenzo Tizzano, cfr. Ginzburg, *I costituiti*, pp. 18-24.

⁴⁵ Ginzburg, *I costituiti*, p. 10.

i luterani «Simone da Gazzo con un suo fratello, [...] Messer Antonio piemontese, medico, sfratato et maritato in Padova, [e] Pietro spetiale, Luthe-rano».

Una novità sono le donne: «Hieronimo Speranza et tre sue sorelle, quali vanno inducendo le donne nella sua setta anabattistica». Così elenca alcuni anabattisti: «Maestro Francesco spataro o spciale, Salvator veneziano, Me-stro Biasio callegaro, Maestro Bernardino sarto colla moglie [...], il cava-denti».

Termina con «Iseppo hortolano colli fratelli et col barba, il fabro del Portello», altrove ricordato come Cristoforo. Di «Mastro Lovise maestro di schola al Portello», meglio noto come Alvise de'Colti, si ricorda che venne scacciato dalla setta anabattista perché aveva insegnato ai bambini a se-gnarsi con il segno della croce.

Due napoletani di peso concludono le memorie su Padova del Manelfi, Giovanni Laureto e Benedetto Florio, nome con il quale era conosciuto Lorenzo Tizzano⁴⁶.

Due padovani compaiono nella sezione *In Firenze* del costituito: si tratta di «Maestro Giovanni Battista padovano, berettaro» lutarno, il quale, come ricorda il Manelfi, possedeva tra gli altri libri proibiti una copia della *Nico-dominicana*, ovvero l'*Excuse de Jean Calvin à Messieurs les Nicodémistes sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' riguerur*, del 1544; e di un «Fra Giovanni da Padova, carmelitano», anch'egli luterano⁴⁷.

La storiografia sulla Riforma, soprattutto quella che si occupa della ri-forma radicale anabattista o antitrinitaria, ha l'arduo compito di ricostruire quel quinquennio che va dal 1545 al 1550 e che comprende i concili, me-glio noti come *collegia*, che videro impegnati, a vario titolo, i maggiori e-sponenti delle sette riformate in Italia. Concili che avrebbe dovuto determi-nare una linea comune da seguire, non dogmatica, ma dottrinaria, nella pro-fessione di fede riformata.

Risale al 1546 la testimonianza di Lelio Sozzini, figlio del già citato Mariano, il quale era tra coloro che «negavano la divinità di Christo», che

...nella terraferma veneta, a Vicenza e in altre città, non pochi si diedero a indagare sulla verità e a questo scopo intrapresero riunioni e conversazioni

⁴⁶ Ginzburg, *I costituiti*, pp. 45-47.

⁴⁷ *Ivi*, p. 39.

religiose. Dibattevano i punti principali della fede cristiana [...], specialmente riproponevano in dubbio gli articoli generali di fede sulla Trinità e sulla giustificazione di Cristo⁴⁸.

Nel Veneto, le comunità anabattiste si distinguevano a seconda dell'adesione o meno all'antica dottrina, che prevedeva l'integralismo evangelico e la comunione dei beni, escludendo il compromesso con lo Stato. Quella di Cittadella, ad esempio, trovava la sua origine già nel 1526, quando un gruppo di contadini trentino-tirolesi, seguaci di Thomas Mùntzer, avevano trovato rifugio in città; presenza corroborata dalla successiva predicazione propagandistica dei Fratelli Hutteriti⁴⁹, processati a Trieste ma evasi di prigione nel 1540⁵⁰.

La comunità di Padova fu invece la promotrice, attraverso *colluquia* informali e la convocazione del più formale *collegium* veneziano, del connubio tra antitrinitarismo e anabattismo, allorché fu eletto «vescovo», ovvero guida della comunità, nient'altri che Girolamo Busale, l'abate napoletano già ricordato nel costituito⁵¹. La setta padovana, allocato nella zona di S. Caterina (al termine dell'attuale via Cesare Battisti) era costituita per lo più da studenti, locali o provenienti dal sud, e da uomini del basso cetò. La visita di Benedetto da Asolo e Nicola da Treviso⁵² sanzionò la fondazione della comunità anabattista, persuadendo i membri della setta ad essere ribattezzati e ad aderire le nuove dottrine⁵³.

L'antitrinitarismo diffusosi prima e dopo il concilio veneziano del 1550, non attingeva alla predicazione di Miguel Servet, neoplatonico, ma piuttosto al dibattito culturale universitario patavino intorno all'immortalità dell'anima e al sonno delle anime dei giusti. L'epigramma polemico del calvinista Giovanni Hoornbeek riassume la cesura tra chi accolse favorevolmente le nuove direttive e chi invece le respinse: «Anabaptista indoctus Socinianus, Socinianus autem doctus Anabaptista», dove sociniano corrisponde ad antitrinitario⁵⁴.

⁴⁸ Stella, *Dall'anabattismo veneto*, p. 102.

⁴⁹ Stella, *Ecclesiologia degli Anabattisti Hutteriti veneti*, p. 5.

⁵⁰ Stella, *Correnti ereticali nel Cinquecento*, p. 531.

⁵¹ La ricostruzione dei fatti viene presentata da Addante, *Eretici e libertini*, pp. 95-116.

⁵² Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia*, pp. 47-48.

⁵³ Stella, *Correnti ereticali nel Cinquecento*, p. 531-532.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 532-533.

E ancora Guillaume Postel, figura francese della Riforma che è difficile collocare se non altro per le sue inclinazioni al misticismo spiritualista, poté denunciare ai giudici dell’Inquisizione a Venezia, forse per allontanare da se ogni sospetto di eterodossia e per vedere depennate dall’Indice le sue opere, da poco pubblicare a Padova nel 1555, che *multos qui opinionis Perretinae praetextu ex Aristotele rideant* asserivano la mortalità dell’anima, alla stregua di neoplatonici ficiniani, chiamati da Gasparo Contarini col nome di *ariani*.⁵⁵

Quand’anche Erasmo, pur non applicando con perizia l’ermeneutica filologica del Valla, fu l’iniziatore involontario della demolizione del dogma Trinitario, considerando come apocrifo il *comma giovanneo* 1Gv 5, 7-8⁵⁶, nella sua edizione critica greca del Nuovo Testamento con note e traduzione latina del 1516.

Nella notte tra il 18 e il 19 dicembre 1551, nei giorni successivi, per ordine segreto del Consiglio dei Dieci, si procedette all’arresto dei membri delle sette anabattiste in tutto il Dominio veneto, e quindi anche a Padova: molti di loro riuscirono a fuggire, chi in Polonia, chi in Moravia, chi in

⁵⁵ Stella, *Esperienze ed influssi di Guillaume Postel*, p. 131-133.

⁵⁶ E non Gv 1, 7 (quindi dal quarto Vangelo) come sostiene Stella, *Correnti ereticali nel Cinquecento*, pp. 534-535. Vale la pena dare qualche informazione in più sul //comma giovanneo//, in quanto nella trattazione di Stella emergono alcune imprecisioni che pregiudicano la corretta comprensione dei fatti. L’intenzione di Erasmo da Rotterdam era quella di curare l’edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento, poiché era noto a tutti che l’edizione della Vulgata era stata prodotta da San Girolamo. Erasmo non espunse il *comma*, semplicemente non lo considerò come attendibile perché non compariva nei testimoni greci più importanti; compariva invece in testimoni minori. Egli possedeva cinque esemplari greci, tra i quali uno del XV secolo e uno del XII, e una copia del più noto codice B: a riprova del fatto che egli non seguì con perizia le indicazioni del Valla sta proprio il fatto che il codice che egli compulsò con maggiore frequenza fu proprio quello del XV secolo. La versione latina in mano agli antitrinitari sul finire del XVI secolo, del Sozzini ma anche di tutti gli altri fedeli cattolici, si fondava su testimoni come il codice S o //di San Gallo//, risalente all’VIII secolo, il quale presentava invece il *comma giovanneo*. Se da un lato San Girolamo nella Vulgata aggiunge al testo comune «Quoniam tres sunt, qui testimonium dant...» del v. 7 queste parole: «...in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra», la glossa trinitaria (di origine quindi latina e trasferitasi nella tradizione greca) viene invece inserita completamente e definitivamente nell’edizione latina Sisto-Clementina del 1591 e nelle seguenti; cfr. Reynolds – Wilson, *Copisti e filologi*, pp. 166-167.

Transilvania⁵⁷, dove vennero fondate diverse comunità di esuli *religionis causa* italiani.

Patrizi e mercanti

Sono poche le informazioni che, circa la città di Padova, si possono recuperare sulla la presenza di membri del patriziato cittadino coinvolti sistematicamente nella Riforma protestante. Si può diversamente ipotizzare che l'adesione alle nuove dottrine fosse un vezzo che potevano vantare uomini e donne legati a doppio filo con i colti dibattiti teologici che si sviluppavano nei palazzi di dame ed ecclesiastici direttamente a contatto con la curia romana.

Così pure i mercanti che giungevano a Padova con le loro idee, assorbite e condivise nei loro soggiorni nelle città italiane in subbuglio per via dell'eresia, avevano un tempo relativamente breve per inserirsi in un tessuto a trama più fitta di relazioni e conventicole organizzate.

Tuttavia, tanto i primi quanto i secondi giocavano un ruolo fondamentale nella diffusione del protestantesimo in città: il palazzo del signore diventava il rifugio dove trovare ricetto e protezione qualora i sospetti avessero cominciato a cadere sulla propria persona. Ad titolo d'esempio, non erano difficili a trovarsi maestri di scuola inclini all'eterodossia che divenivano precettori dei figli di un nobile che garantiva loro sicurezza e occultamento.

Che i mercanti fossero il tramite privilegiato per la diffusione di materiale a stampa contenente il pensiero dei riformatori d'Oltralpe o italiani, anche questo è cosa nota. Poter esemplificare a Padova questo fenomeno è possibile nelle figure della contessa Caterina Sauli e nel mercante Oddo Quarto da Monopoli.

Caterina Sauli, moglie di Giovanni Gioacchino da Passano e madre di Isabella, che andrà in sposa a Marco della Frattina, di Portogruaro, concentrò attorno alla sua persona un gruppo di eterodossi padovani e mantovani, durante il suo soggiorno in città.

Ella infatti proveniva con il marito da Mantova, pur essendo come il marito di origine genovese, e a differenza di lui, apparteneva ad un'antica

⁵⁷ Stella, *Dall'anabattismo al socinanesimo*, pp. 94-95.

nobiltà, che aveva guadagnato peso sociale con la mercatura; Giovanni Gioacchino, di nobiltà ‘più recente’, possedeva non solo il privilegio della cittadinanza mantovana, ma godeva di un feudo – chiamato «La Corte», a Villimpenta – e intratteneva ottimi rapporti con il casato dei Gonzaga; tra i suoi beni possedeva a Padova un imponente palazzo tardo-quattrocentesco «domus magna de muro et lignamine solerata et cupiis cohoperata, cum curte puteo et horto ac tabulo, posita [...] in contrata Vitrariorum seu Sancti Francisci praochiae Sancti Laurentii», all’attuale n° 39 di via San Francesco, ottenuto dai proprietari – il nobile padovano Paolo Roccabonella – nel 1542, per alcuni campi e 132 ducati annui⁵⁸. In questo palazzo Giovanni Gioacchino ricavò degli ambienti per la consorte Caterina, che dal testamento del 1550 egli riserva come beni per la sua vedovanza.

Caterina non avrebbe potuto avere un consorte migliore, e quando nella primavera del 1551 seppellirà il marito nella chiesa di San Francesco Grande, ella deciderà di non sposarsi più per il resto dei suoi giorni: il marito, oltre ad averle lasciato in custodia tutti i beni della famiglia e la tutela dei figlie – e ciò sarebbe mutato se essa avesse contratto un nuovo matrimonio –, non aveva mai nascosto di simpatizzare, come lei, per alcuni argomenti della dottrina riformata: Bernardino Tomitano, docente allo Studio patavino, ricorderà come anni addietro era stato lo stesso Giovanni Gioacchino a domandargli una traduzione dell’opera latina di Erasmo *Esposizione letterale del testo di Mattheo evangelista*, della quale omaggiò la consorte⁵⁹.

Siamo a conoscenza dei nomi di quanti gravitarono attorno al palazzo padovano dal processo che le venne intentato, un’accusa di eresia pronunciato nel 1567 dal tribunale di Mantova; l’anno seguente anche la figlia Isabella verrà inquisita per la stessa ragione. Ella stessa afferma di essere stata iniziata alla «dottrina trista», di cui parla il cardinale Rebiba in una lettera al cardinale Campeggi, vent’anni prima da un certo «prete Carlo padovano», cappellano di famiglia e precettore dei figli; il mercante lucchese Vincenzo Mei, poi esule a Ginevra; la famiglia Buccella, e specialmente Girolamo Buccella di Bernardino; un certo «mastro Berto fornaio», proveniente dai Grigioni, meglio conosciuto come Berto di Giacomo Roinello (o Roinelli), della Val Bregaglia.

⁵⁸ Ambrosini, *L’eresia di Isabella*, pp. 40-46.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 48-49.

E come testimone degli atti notarili del da Passano figura, negli anni Quaranta, anche il nobile ligure Giovanni Agostino Villani da Pontremoli, altrove detto «grande heretico», accusa che lo raggiungerà post mortem⁶⁰.

Gli altri nomi di quella consorterìa vennero alla luce dalla deposizione di un giovane venticinquenne che nel giugno 1568 depose contro Caterina Sauli: il giovane era Giovanni Benvenuto di Baldissera, nato a Pontremoli, meglio noto come Giannetto (o Zanetto, alla veneta). Tra i dieci e gli undici anni fu affidato dal conterraneo Villani alla nobildonna, già vedova, come figlioccio: era una pratica tipica dell'epoca che i bambini e le bambine diventassero dame o servitorelli di alcune casate, che assicuravano loro buona educazione e sostegno economico. Giannetto rimase in casa della signora per cinque anni, durante i quali fu oggetto del proselitismo riformato: ecco comparire il «maestro di scholla Girolamo Burto», un vero e proprio catechista della Riforma.

Con lui, Angelo Formento – conosciuto anche come Zorzi Polano o Angelo Besgapè – un eterodosso dalla molteplice personalità, che negli anni Sessata del Cinquecento comparirà davanti all'Inquisizione veneziana e costretto all'abiura. E poi Gasparo Parma, «computista» dipendente di casa della signora almeno dal 1553.

Ancora Nicolò Padavin, medico veneziano, saltuariamente al servizio della contessa, e due fornitori abituali di casa, «Berto fornaio» e un «materassaio», che altrove conosciamo con il nome di Tommaso, proveniente da Bologna; un certo Fabio Garba, eterodosso ospite di casa da Passano. Due eterodossi mantovani ancora venivano ricordati da Gianetto, «Ettore Donati orefice» e Silvio Lanzoni, nobile mantovano, arso vivo a Bologna come «luterano ostinatissimo» e relapso nel 1559.

Non compaiono nella deposizione del giovane Gianetto la famiglia Buccella, la famiglia padovana de'Dottori – di cui certamente un certo Pietro Francesco faceva parte, membro di un gruppo di luterani attivi in città – e nemmeno Alessandro Trissino, vicentino⁶¹.

La casa di Caterina era un cenacolo di insegnanti e maestri, dove regnava un «eclettismo religioso aperto alla sperimentazione e libero da dogmatismi»⁶², dove lo stesso ragazzo fu educato a rileggere secondo gli inse-

⁶⁰ *Ivi*, pp. 69-71.

⁶¹ *Ivi*, pp. 74-79.

⁶² *Ivi*, p. 80.

gnamenti delle nuove dottrine i sacramenti e gli usi liturgici del cattolicesimo romano: la confessione come una sorta di direzione spirituale, la messa concentrata sull'annuncio e il commento della Parola; il digiuno non era osservato in modo puntiglioso mentre la lettura dei testi dei nuovi predicatori era incoraggiata⁶³.

Gioacchina – così era ricordata Caterina in memoria del marito defunto – aveva fatto dell'educazione dei figli secondo i principi del nuovo ordine religioso la parola d'ordine della sua nuova vita da signora della casa, contornandosi di precettori del calibro di Alessandro Citolini⁶⁴, Giorgio Turchetto e Ortensio Lando⁶⁵.

Di Oddo Quarto da Monopoli non possediamo documenti certi che ci diano conferma dei suoi traffici commerciali con Padova: non possediamo ricevute di vendita o acquisti, atti notarili che attestino la presenza di piccole proprietà immobiliari in città. Forse appartenente ad una ramo della famiglia padovana degli Oddo trasferitasi da tempo in Puglia⁶⁶, nato presumibilmente tra il 1505-1506⁶⁷, egli trascorse gran parte della sua vita nell'anonimato, dedicandosi a modeste attività economiche: saranno i procedimenti giudiziari a suo carico condotti dall'Inquisizione tra il 1563 e il 1566 che sveleranno le sue segrete aspirazioni spirituali, a lungo celato, ma fermamente difese⁶⁸.

Egli apparteneva a quel piccolo gruppo di protestanti che si era diffuso a Padova tra il 1559 e il 1562, intorno al calvinista Ulisse Martinengo da Barco⁶⁹, già attivo tra Brescia e Chiavenna. Questo gruppo comprendeva,

⁶³ *Ivi*, p. 81.

⁶⁴ Firpo, *Citolini*: nato attorno al 1500 a Serravalle, visse in città fino ai vent'anni; nella sua maturità si accostò alle dottrine luterane, nei confronti delle quali mantenne una posizione nicodemitica, fino al 1565 quando fu obbligato a sfuggire dalle accuse del Sant'Uffizio; si trasferì in Inghilterra dove ebbe la protezione della nobiltà locale (particolarmente dal conte di Bedford). Scrisse una grammatica della lingua italiana per il principe Giacomo Stuart di Scozia nel 1574; morì di stenti a Londra nel 1581. Tra il 1553-1554 era stato, in compagnia del Brocardo, precettore della figlia dodicenne di Caterina Sauli, a Padova.

⁶⁵ Ambrosini, *L'eresia di Isabella*, pp. 84-91.

⁶⁶ Beccaria, *L'esperienza religiosa*, p. 4.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Vasoli, *Il processo per eresia*, p. 139.

⁶⁹ Nato a Brescia nel 1545, quartogenito di Alessandro Martinengo da Barco, signore di Urago (anch'egli interessato alle dottrine protestanti), e di Laura Gavardo, era scappato per motivi di fede a Ginevra, dove si era formato sotto la guida di Théodore de Beze. Successi-

oltre ad alcuni «scolari» dello Studio, mercanti, imprenditori e uomini d'affari, dove spuntano i nomi dell'Oddo Quarto, del cipriota Gandino e del rodigino Gian Doemenico Roncalli⁷⁰.

Le perquisizioni, sollecitate dall'«oratore» al Concilio Niccolò da Ponte, avvennero tra le proprietà dell'Oddo a Padova e Monselice, luogo di principale attività del pugliese; da un costituito di uno studente polacco, veniamo a sapere che l'Oddo smerciava libri proibiti in casa sua, per conto del libraio piemontese Gian Francesco Serralonga.

Al suo nome, in particolare, sono legate altre figure di inquisiti, non meno note alle autorità inquisitoriali, come la già citata contessa Isabella della Frattina, attorno alla quale già gravitavano due personalità molto influenti nella propagazione delle dottrine della Riforma⁷¹, oltre al Citolini anche Jacopo (o Giacomo) Brocardo⁷².

Tuttavia, nel 1560 – le fonti antepongono e pospongono la data della partenza tra il 1559-1560 – partì da Padova per andare ad alloggiare nei possedimenti della famiglia nel mantovano, dove avrebbe certamente trovato maggiore appoggio e protezione da parte della famiglia Gonzaga; giova ricordare soprattutto che i figli maschi stavano raggiungendo pian piano tutti la maggiore età, e sarebbe spettato al primogenito Antonio andare a riallacciare i rapporti con la terra dove la famiglia godeva della cittadinanza⁷³.

Caterina sapeva che la terra dei signori Gonzaga non aveva molto da offrire ad una filo-protestante come lei, anzi, sarebbe stata osteggiata dal ricreare il clima padovano altrove proprio dai figli Antonio e Filippo, dalla

vamente si spostò nelle comunità italiane in Belgio e in Valtellina, con la madre rimasta vedova. Divenne pastore a Morbegno, fino al 1570, anno della sua morte.

⁷⁰ Vasoli, *Il processo per eresia*, p. 141.

⁷¹ *Ivi*, p. 142.

⁷² Rotondò, *Brocardo*: tra il 1565-1568 è precettore a Portogruaro dei figli di Isabella da Passano e Marco della Frattina, dove l'11 maggio 1568 venne arrestato per farlo comparire davanti al Consiglio dei Dieci. Arrestato e condotto in carcere, venne liberato lungo la strada per intervento di un drappello di quattro uomini armati; nel 1568 è immatricolato a Basilea, nel 1580 a Leida, in Spagna; nel 1585 ancora esule, vecchio e stanco a Brema, e nel 1591 è a Norimberga; morirà dopo il 1594. Scrisse opere teologiche inerenti la dottrina riformata, dal contenuto mistico e visionario.

⁷³ Ambrosini, *L'eresia di Isabella*, p. 93.

fiera consapevolezza nobiliare⁷⁴.

E fu proprio a Mantova che Caterina Sauli, detta *Gioacchina*, dovette abiurare qualche anno più tardi, nel 1568, dopo aver deciso di prendere dimora in compagnia della figlia di una sorella, Maria Giustiniani Arrivabene, lontano dai figli e liberarsi dagli impicci religiosi che la sua famiglia di origine si stava prendendo, con la costruzione di una basilica per onorare la memoria di un parente defunto. Notizie sulla sua morte non se ne hanno, se non che avvenne dopo il 1582⁷⁵.

Oddo Quarto da Monopoli invece, legato tra il 1528 e i primi anni Quaranta a Camillo Orsini, condottiero prima al servizio di Venezia poi della Chiesa, si separò da lui a causa di un diverbio in materia religiosa: l'uno quanto l'altro erano favorevoli alla riforma della Chiesa, ma il primo in senso radicale, abbracciando il luteranesimo e l'altro, legato ai circoli valdesiani, avrebbe voluto operare in modo tale da salvare la gerarchia ma adottare la linea teologica difesa dal Contarini. Oddo Quarto difese a Vicenza, attorno al 1537, la predicazione dell'agostiniano padovano Ambrogio Quistelli, il quale richiamava i cristiani a rifarsi alla «incomparabilem Jesu Christi philosophiam», ad abbandonare Aristotele e abbracciare il Vangelo nella sua pura essenza; un erasmiano avversato dall'irrefrenabile fra Dionigi Zanettini, dal 1529 suffraganeo del vescovo di Vicenza, allora tra i più intransigenti che la Controriforma potesse avanzare sulla scacchiera internazionale⁷⁶.

Oddo Quarto, nicodemita per tanti anni, si dichiarò più e più volte davanti ai giudici dell'Inquisizione fedele a Santa Romana Chiesa, continuando, per il decennio 1550-1560 a vivere da onesto imprenditore, ben voluto e conosciuto dalla borghesia cittadina, autore di un'intensa bonifica di alcuni territori dell'area di Monselice. Ma la fama di luterano lo perseguitava ancora. E oltre alla fama, si sentiva perseguitato dai domenicani di Padova, che oltre ad essere legai all'Inquisizione cittadina, potevano avanzare, nei suoi confronti, la rivendicazione delle proprietà della Gambarara – proprietà appartenenti al convento domenicano padovano di S. Maria delle Grazie –, presso Monselice, che l'Oddo aveva appena terminato di bonificare.

Tra il 1562 e il 1567 i riflettori si accesero su Oddo Quarto da Monopoli

⁷⁴ *Ivi*, pp. 94-96.

⁷⁵ *Ivi*, p. 265.

⁷⁶ Vasoli, *Il processo per eresia*, pp. 147-149.

li, secondo la regia di quella «congiura» che l'imprenditore pugliese continuava a ventilare nei suoi confronti: il frate domenicano, teologo pontificio nonché, dal 1566, vescovo di Capodistria e Inquisitore generale del Dominio veneto, Adriano Beretti⁷⁷ o *Valentico*, sarebbe stato cooptato nelle indagini a carico dell'Oddo proprio dai frati del convento padovano⁷⁸.

Il processo per eresia che affrontò Oddo Quarto da Monopoli terminò con una sentenza del tribunale centrale veneziano del primo luglio 1567, che pur evitando la pena capitale, lo condannava al carcere a vita; Oddo Quarto fu sempre convinto di essere stato vittima di una macchinazione, ordita da «privati, dell'avidità dei frati domenicani e preti patavini», e anzi, professò sempre la sua adesione alla Chiesa cattolica; a tradire la sua posizione furono le testimonianze che a diverso titolo, provenivano dagli ambienti da lui frequentati⁷⁹.

Preti e frati

Il clero secolare e regolare non poté sottrarsi, anche a Padova, dal vedere tra le sue fila la defezione di coloro che aderirono ai principi delle nuove dottrine riformate. Sebbene il sistema ecclesiologico sollecitasse maggiormente i laici piuttosto che i religiosi, andando sostanzialmente a fondare una delle immediate differenze con la teologia cattolica sul sacerdozio battesimale di tutti i credenti, e quindi l'abolizione del sistema gerarchico in cui si era strutturata nei secoli la Chiesa romana, furono molti i consacrati – parroci, vescovi, frati e monaci – ad aderire alla Riforma protestante.

Non bisogna dimenticare infatti che le istanze riformistiche nacquero proprio all'interno della Chiesa stessa: senza attribuire tutto il peso a Lutero, sono di gran lunga precedenti a lui i tentativi di trovare una soluzione alla secolarizzazione dei valori e dei costumi, nonché all'allontanamento dalla sana e santa dottrina, che la Chiesa cattolica romana stava vivendo, una lenta deriva che era cominciata ben prima dell'anno Mille. Nel contesto della Riforma protestante, Lutero era un monaco agostiniano, del monastero Erfurt, in Turingia, nel cuore dell'Impero.

⁷⁷ Pillinini, *Beretti*.

⁷⁸ Vasoli, *Il processo per eresia*, p. 160.

⁷⁹ *Ivi*, p. 175.

Anche a Padova, data la numerosa presenza di ordini religiosi, si è riscontrata la presenza di movimenti sviluppatasi nel contesto delle scuole di formazione teologica, come nel caso degli agostiniani, o negli stesso conventi, come nel caso dei francescani del Santo, persino tra i benedettini, dove può sembrare difficile che nel contesto spirituale e organizzativo si possa essere annidata e aver trovato terreno fertile una dottrina che scardinava le basi stesse su cui si fondava l'Ordine: pur non avendo mai rifiutato totalmente le ragioni del monachesimo, Lutero fu il primo a lasciare la tonaca; tanto più per un regime di vita che prevedeva obbedienza ad un superiore che non fosse Cristo, povertà tutt'altro che evangelica e castità *in verbis magis quam in operis*. Eppure l'Ordine benedettino aveva trovato le sue ragioni di riforma ben prima di Lutero, adottando misure di vita e spirituali che aiutassero i monaci a vivere, nella modernità, «recapitalando omnia in Chisto» (S. Paolo agli Efesini 1, 10).

E non solo i contemplativi furono sensibili alla Riforma, ma anche i sacerdoti *in cura animarum*: noto è il caso del prete padovano Lucio Paolo Rosello, parroco per sedici anni a Maron (oggi provincia di Pordenone), dal 1532 al 1548⁸⁰, il quale prese il posto del Vergerio nell'attività propagandistica della Riforma, dopo la fuga di questo. Dottore in utroque iure nel 1525, dopo aver pubblicato un manuale di diritto ecclesiastico e altre opere di carattere giuridico, entrò in corrispondenza con Melantone e con il monaco Francesco Negri. Il paese di milletrecento anime di cui divenne parroco si trovava nei possedimenti dei conti di Porcia e Brugnera: una chiesa, un piccolo convento e alcuni professionisti stavano alla base del dissenso anti-romano che in quel periodo di venne a creare⁸¹.

Il braccio destro del Rosello divenne il cognato, quel Antonio Fachin detto «dell'oio» che ne sposò la sorella Caterina; era tintore di panni, e della sua tintoria aveva fatto la sede degli incontri dei «novatori», mettendo a disposizione una Bibbia tradotta dal Brucioli, e altri libri legati al movi-

⁸⁰ Fenomeno comune nel Cinquecento, come nei secoli precedenti, era la migrazione del clero dalla diocesi di origine alle parrocchie vicine; basti pensare che, sempre nel Cinquecento, nella diocesi di Padova il 30% del clero che aveva cura d'anime era forestiero. Maron non apparteneva infatti territorialmente alle competenze della diocesi di Padova. Ringrazio per queste informazioni il professor Stefano Dal Santo, della Facoltà Teologica del Triveneto.

⁸¹ Caponetto, *La Riforma protestante*, p. 232.

mento valdesiano: immancabile il *Beneficio di Cristo*. Ben presto si cominciò a formare una vera e propria conventicola di eterodossi luterani della quali il Rosello, insieme ad un altro sacerdote, Polidoro Novello di Villanova, erano le guide spirituali, mentre il Fachin la guida carismatica: si unirono «il fratello del Fachin, Zan Hieronimo, Francesco Soldà, detto Cechon, artigiano del cuoio, Zuglian della Massara calzolaio, Fiori di Luchetta cartiere, il tedesco Zorzi Stanfelder bracciante e Alvise chiamato “Cinque dea” tessitore». Anche il conte Venceslao di Porcia, con forti simpatie per il luteranesimo – e che, possiamo ipotizzare, avrà lasciato passare inosservate per tanto tempo le attività del gruppo – aveva sposato nel 1527 Lucrezia Martinengo da Barco, i cui fratelli, Massimiliano e Fortunato, erano coinvolti nella diffusione della nuova dottrina nella Chiesa⁸².

Inevitabilmente, i membri della conventicola vennero denunciati, e il processo, davanti all’Inquisizione veneziana, cominciò il 22 aprile 1556 e si concluse due anni dopo con l’abiura di tutti i membri. Tuttavia il Rosello già del 1548 se n’era andato da Maron, stabilendosi a Venezia e svolgendo l’attività di traduttore; si unì a uomini dagli stessi sentimenti religiosi, tra cui spiccano il bresciano Vincenzo Maggi, e due uomini che saranno al servizio della già menzionata Caterina Sauli, il Citolini e il Parma⁸³.

Nel 1551 entrò in relazione con i fratelli Donzellini, Cornelio e Girolamo, e soprattutto con il primo approfondirà le dottrine calviniste della comunione e della doppia predestinazione; in seguito il Rosello manderà alle stampe un’opera, le *Considerazioni devote intorno alla vita e alla Passione di Christo*⁸⁴.

Nel giugno del 1551, dopo una perquisizione in casa di Pietro Cocco, dove Lucio Paolo Rosello abitava, fu arrestato per il possesso di libri proibiti⁸⁵, usciti dalla bottega del libraio-tipografo Pietro Perna – ipotesi suffra-

⁸² *Ivi*, p. 233.

⁸³ *Ivi*, p. 234.

⁸⁴ *Ivi*, p. 235.

⁸⁵ Perini, *Ancora sul libraio-tipografo*, pp. 365, 387-391: sono pubblicati in //Appendice// della ricerca svolta dal Perini sull’identità di questo stampatore italiano, esule religionis causa a Basilea, due inventari di libri, ritrovati a casa di Pietro Cocco a Venezia, nel quartiere di San Francesco della Vigna, «sulla salizada per andar a S. Justina», e nella casa del Rosello a Padova, il 22-23 giugno 1551; più di sessanta volumi in totale, tra i quali compaiono molti commentari alle Scritture e libelli compromettenti. Tra i testi di Pietro Cocco, //L’edizione seconda con accrescimento della *Tragedia di M. Francesco Negro bas-*

gata se non altro per la presenza di un libello, la *Disputa Ratisbonae in altero colloquio anno XLVI* di Martin Bucero, diffuso in Italia dal tipografo di Basilea⁸⁶ –; il Donzellini riuscì a scappare a Firenze, ma l'anno successivo venne arrestato. Il Rosello finì con il confessare, abiurare e, costretto al domicilio coatto, terminò la sua vita per sempre.

Spostiamo ora lo sguardo sulla situazione del clero regolare, a cominciare dagli agostiniani. A Padova si trova tuttora la chiesa degli Eremitani di S. Agostino, allora provvista di un convento e dello Studio per la formazione teologica dei frati, costruita fuori le mura duecentesche della città, poi inglobata tra le mura cinquecentesche all'interno dell'area urbana⁸⁷.

Considerando il 1517 come *terminus post quem* la Riforma cominciò a diffondersi da Wittenberg in tutta la Germania e i territori circostanti, dopo non più di tre anni sarebbe stato possibile ritrovare in terra italica – come testimoniato dai *Diarii* di Marino Sanudo – nella predicazione di un agostiniano a Venezia, tale Andrea Bauria, la dottrina luterana, tanto nella teologia quanto nell'ecclesiologia⁸⁸. L'ordine degli agostiniani fu pertanto il primo a dare un numero considerevole di aderenti alla Riforma: a tal proposito lo studioso Ugo Rozzo

ipotizza un comune programma di strategia propagandistica di un 'gruppo organizzativo' di agostiniani, tra i quali figurano, tra il 1530-1550: Agostino da Frivazzano, Francesco da Gambassi, Andrea da Volterra, il Bauria già citato, Gabriele da Bergamo, Stefano da Mantova, Pietro Grataro, Giovanni Gigliuto, Andrea di Lanza, Giulio della Rovere, Giuliano da Colle, Giulio da Treviso, Ambrogio Cavalli da Milano, Ambrogio Bolognesi da Palermo, Nicolò da Verona e Agostino Mainardi⁸⁹.

sanese intitolata Libero Arbitrio//, del 1150.

⁸⁶ *Ivi*, p. 366.

⁸⁷ A metà del XV secolo, gli una comunità di agostiniani presente nell'area suburbana di Padova, a Monteortone, chiese ed ottenne dal generalato dell'ordine la licenza di poter essere eretti a «congregazione osservante», guadagnato così una certa autonomia organizzativa, per vivere la regola agostiniana in maniera più ferrea. Questa casa poté quindi aprire due nuove case, una a S. Giovanni di Palù, e l'altra alla Madonna dell'Olmo; cfr. ms 382, Bertazzi, *Stato della Diocesi di Padova*, ff. 325 r – 327 v.

⁸⁸ Caponetto, *La Riforma protestante*, p. 23; per la riflessione del Sanudo sulla predicazione del Bauria, cfr. Sanudo, *Diarii*, vol XXIX, col. 495.

⁸⁹ *Ivi*, p. 25.

Ambrogio Cavalli, nato e battezzato a Milano intorno al 1500 con il nome di Girolamo, fu nel giugno 1523 «cursore» dello studio eremitano a Padova, e nel 1525 partecipava alle dispute teologiche in qualità di lettore. Fu nominato «baccelliere» a Padova dopo il Capitolo generale di Treviso del 1526 e nei tre anni successivi fu confermato n come maestro in sacra teologia e reggente dello Studio generale agostiniano della città di Bologna⁹⁰. Risale al 1537 il suo primo scontro con l'Inquisizione, nel periodo in cui aveva maturato una conversione all'erasmismo teologico, in seguito alla quale gli venne proibita la predicazione dal priore generale Della Volta.

Scagionato e riabilitato al termine del processo, venne nominato priore del convento agostiniano di S. Marco a Milano nel 1538, e fu inserito nel luglio del 1540 dal generale dell'ordine, il cardinale Seripando, tra i frati con licenza di predicare⁹¹. Già nell'agosto dello stesso anno rinunciava al priorato, mentre il confratello Giulio da Milano rinunciava alla reggenza dello Studio milanese.

Si colloca in questo periodo la strategia del 'gruppo organizzativo' ipotizzata da Ugo Rozzo, perché è nell'arco del decennio 1540-1550 che molti agostiniani fuoriuscirono dai conventi per diventare predicatori e ministri della Riforma. Ambrogio Cavalli godette invece dal Seripando un trattamento diverso, vista anche la sua posizione teologica. Ma la predicazione svolta dal Cavalli a Cipro, a seguito del vescovo di Limassol, il veneziano Andra Zantani, nel 1544 fu costretto a comparire di nuovo a Venezia, questa volta per sottostare ad un processo in piena regola: veniva accusato di luteranesimo, poiché il suo pensiero teologico, paolino-agostiniano, ricalcava il taglio polemico dato nei suoi scritti da Lutero. Dopo l'abiura nel 1545 fu mandato a Roma, e di lì, fino al 1554, dove lo ritroviamo elemosiniere di Renata di Francia a Ferrara, nota per essere la moglie calvinista del duca di Ferrara, Ercole II d'Este; in quel periodo frequenti furono le visite nei Grigioni e specialmente a Chiavenna, dove si trovava l'ex confratello, Agostino Mainardi.

Arrestato proprio a Ferrara, dove aveva ricevuto l'ordine di insistere sulla conversione della duchessa, fu trasferito a Roma per il processo davanti all'Inquisizione, e dichiarato «eretico impenitente», morì il 15 giugno 1556,

⁹⁰ Rozzo, *Cavalli*, p. 712.

⁹¹ *Ivi*, p. 713.

prima impiccato e poi arso vivo in Campo dei Fiori⁹².

Durante il processo veneziano degli anni Quaranta, precisamente tra il 3 dicembre 1544 e il 31 marzo 1545, l'Inquisitore era fra Marino da Venezia, un singolare frate francescano conventuale, che presiedette al passaggio dal vecchio tribunale (la cui fondazione risale al 1283) al nuovo, secondo la volontà pontificia, in seguito all'istituzione del tribunale dell'Inquisizione a Venezia, con l'introduzione di tre laici, i «Tre savi all'eresia»⁹³.

Ciò che è importante mettere in luce di questo francescano, al quale, come a tanti confratelli, era stato affidato l'ufficio inquisitoriale, è che per l'indulgenza che egli dimostrava nei confronti degli inquisiti, specialmente se altolocati o provenienti dall'ambiente istituzionale universitario, fu egli stesso sospeso *a divinis* e processato per eresia: la sua attività, che durò a Venezia tra il 1544 e il 1550, durante la quale si contano 35 processi condotti personalmente, venne interrotta dal processo che lo vide come imputato nel 1551 fino al 1561, tre anni prima della sua morte: le accuse erano quelle più vaghe di luteranesimo, se non altro per l'atteggiamento che egli mantenne nei confronti di Pier Paolo Vergerio nel processo che lo vide coinvolto⁹⁴.

Per quanto riguarda casi di eresia all'interno dell'ordine francescano a Padova, possiamo considerare quel gruppo di tre frati che per lungo tempo tormentò l'allora vescovo di Chiesti, Gian Pietro Carafa, inviato a Venezia il 15 maggio 1530 per far fronte al proliferare di eretici nel dominio della Serenissima, per fermare «quella maledetta nidiata di quei frati» che metteva scompiglio ovunque. E aveva il suo centro nella città di Padova⁹⁵.

Bisogna tener conto preliminarmente di un fatto di rilievo storico che si era appena concluso, e quanto si stava profilando all'orizzonte: papa Clemente VII de' Medici e l'imperatore Carlo V avevano raggiunto una pacificazione a Bologna nel 1530 dopo il «sacco» della capitale pontificia nel 1527; l'Inghilterra del re Enrico VIII premeva perché lo stesso papa sciogliesse il vincolo matrimoniale che univa il sovrano all'ormai infeconda – o troppo imperiale – regina Caterina d'Aragona, zia materna dell'imperatore, o avrebbe rotto con la Chiesa di Roma: una situazione molto delicata per

⁹² *Ivi*, p. 714.

⁹³ Jacobson Schutte, *Un inquisitore al lavoro*, p. 168.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 190-193.

⁹⁵ Caponetto, *La Riforma protestante*, p. 58.

Clemente VII, che il 4 ottobre 1532 riceveva un preciso e puntiglioso resoconto da parte del Carafa, il *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda*, sulla diffusione dell'eresia tra i francescani della provincia di S. Antonio a Venezia.

L'idea espressa dal Carafa era di guardare a quel gruppo di frati eretici, il cui nucleo centrale era costituito da tre, Girolamo Galateo, Bartolomeo Fonzio e Alessandro Pagliarino da Piove di Sacco, come ad una «scuola eterodossa», come un'esperienza collettiva che nasceva nella 'religione' in cui si era sviluppata⁹⁶. Sulla scia dell'ipotesi – al limite dell'ossessione nello scritto del Carafa – lo studioso Renato Feschi ha affermato in un suo articolo la possibilità che il maestro fosse il frate agostiniano itinerante Andrea Bauria da Ferrara⁹⁷. Girolamo Galateo,

la cui causa sua santità l'altro anno mi commesse et io, havendolo trovato heretico relapso et incorreggibile, lo condennai et ancora detinetur in carcere, et non è stata la sententia exequita perché costoro [le autorità veneziane] si scusano dicendo che sua santità non ha fatto anchora dimostrazione alcune di queste heresie⁹⁸.

condannato nel novembre del 1530 e destinato ad essere «degradato» il 18 gennaio del 1531, fu invece risparmiato dalle autorità veneziane, contravvenendo soprattutto l'ordine del legato pontificio a giustiziare il frate, mettendolo al rogo. Con lui, Bartolomeo Fonzio, il quale sarebbe entrato in contrasto con il Carafa proprio in merito alle posizioni del frate sul divorzio di Enrico VIII, dicendosi favorevole. La disistima dell'autorità papale era da considerarsi un buon motivo per tacciare il frate di eresia. Il terzo, Alessandro Pagliarino da Piove di Sacco fu inquisito dal Carafa «per le molte heresie che ha promulgate», dopo «*essere* stato preso da lo ordinario di Padua»⁹⁹.

La ricostruzione che dei fatti di quegli anni fa Jurij Bardini nel suo intervento giova a comprendere in quale fitta rete di relazioni si trovassero quei frati, inseriti in un tessuto così ampio da valicare il dominio della Se-

⁹⁶ Bardini, *Quella maledetta nidiata*, p. 453.

⁹⁷ Feschi, *Girolamo Galateo e la sua Apologia*, p. 54.

⁹⁸ Bardini, *Quella maledetta nidiata*, p. 454.

⁹⁹ *Ivi*, p. 458-460.

renissima, e andare ad interessare direttamente la diplomazia pontificia¹⁰⁰: veniamo a sapere infatti che in particolare Bartolomeo Fonzio aveva assunto un ruolo di un certo peso nelle trattative tra cattolici e protestanti, e questo ruolo di mediazione gli era stato riconosciuto dal delegato pontificio Raffaele Palazzolo a nome dello stesso pontefice Clemente VII:

Quando vostra santità voglia, il dottor Urbano, et maestro Bartolomeo veneziano, et maestro Michele, verranno da vostra santità con licentia di Martino Lutero ad affermare detto accordo.

Così, dalla missiva del Palazzolo, riusciamo a dare una risposta all'inquietudine del Carafa, il quale aveva assistito impotente all'invio di un salvacondotto da parte del pontefice al frate veneziano, beneficiando della piena impunità. Un calcolo politico dalla grande valenza diplomatica che non soddisfaceva il vescovo di Chieti, sempre sul piede di guerra contro quanti erano inquisiti per eresia¹⁰¹.

Il memoriale del Carafa che, oltre a tratteggiare lo stato delle cose, doveva proporre una linea da seguire contro quanti professavano le dottrine luterane nello Stato veneto si ridusse in realtà, secondo l'analisi di Massimo Firpo, ad una denuncia mirata contro i tre frati, considerati il centro della diffusione della Riforma¹⁰²: se da un lato il Carafa ottenne, seppur con fatica e mettendo a rischio la sua stessa vita¹⁰³, qualche risultato contro Alessandro Pagliarino¹⁰⁴, riuscendo a cacciarlo dalla città – complici le autorità cittadine – altrettanto non poté contro il Fonzio e il Galateo: il primo, ottenuto il salvacondotto, non si presentò a Roma, ma se ne andò a Strasburgo; dopo brevi viaggi tra Venezia e la Germania, tornò a Roma nel 1540 circa, quando riuscì a convincere il cardinale Gasparo Contarini, che pur nella sua indole conciliatrice aveva riscontrato qualche proposizione errata nelle sue *Conclusiones*, della sua innocenza.

Il processo romano era concluso. Tra il 1548 e il 1551 tornò a Padova,

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 461.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 463-464.

¹⁰² *Ivi*, p. 460.

¹⁰³ Caracciolo, *Vita et gesti*, f. 141.

¹⁰⁴ Bardini, *Quella maledetta nidiata*, p. 479: nel 1540, con la complicità di un gruppo di seguaci – segno che la sua predicazione era ancora radicata in parte della popolazione cittadina – riuscì ad evadere dalle prigioni.

dove tenne scuola pubblica e dove scrisse un suo *Catechismo* per le comunità anabattiste in città. Le sue sorti sono legate ai tumulti della comunità riformata di Cittadella, in seguito alla quale, nuovamente accusato e processato dall'Inquisizione veneziana, troverà la morte per annegamento nella laguna il 4 agosto 1562¹⁰⁵.

Il secondo, Girolamo Galateo, fu difeso dal governo della Serenissima – forse per il timore di compromettere i suoi rapporti commerciali con il mondo tedesco riformato – e dopo aver convocato nel luglio del 1535 il nunzio Aleandro, chiese che si procedesse con Roma per regolarizzare la posizione del minorita. Il nuovo nunzio, Girolamo Verallo, protestava l'anno successivo perché il Galateo, oltre ad essere stato scarcerato per «motivi di salute», poteva vivere e scorrazzare indisturbato, seppure agli arresti domiciliari, presso un cittadino veneziano che si era fatto suo garante. Le lamentele del nunzio allo Stato veneto e alla curia romana continuarono per poco tempo ancora, poiché il Galateo, nel 1541, morì a Venezia, prima che fosse stampata l'*Apologia* della sua vita¹⁰⁶.

Oltre all'articolo del Bardini sulla «maledetta nidiata», un altro studioso, Giovanni Grado Merlo, nella sua opera *Nel nome di san Francesco*, testimonia la presenza di un volume, a metà tra la cronaca e l'autobiografia, scritta dal riformatore svizzero Corrado Pellicano, intitolata *Das Chronikon*, nella quale viene fatto un elenco di quattordici nomi di conventuali eterodossi che predicarono la Riforma in tutta la Penisola. Tra questi possiamo trovare i tre promotori della nuova dottrina a Padova, ma non è lecito – secondo quanto ritiene l'autore – collegare i restanti undici alla loro conventicola¹⁰⁷.

È il frate Antonio da Corte che, già nell'aprile del 1528, segnalava al Consiglio dei Dieci una «conspiratione di frati [...] tuti de mente e volontà uniti e confederati» volta a «fare guardiano del ditto convento [quello di Sant'Antonio in Padova] un frate Francisco de Lazara». Francesco di Lazara – inserito nell'elenco di cui sopra – insieme ad altri due confratelli presenti nel convento padovano, veniva accusato da Antonio da Corte di essere, oltre che agitatore della quiete pubblica, nemico della salute della Serenissima, perché contrario alla sua politica estera.

¹⁰⁵ Fragnito, *Fonzio*, pp. 770-772.

¹⁰⁶ Pastore, *Galateo*, pp. 360-361.

¹⁰⁷ Bardini, *Quella maledetta nidiata*, p. 472.

La congiuntura favorevole per l'incontro tra i due gruppi dissidenti operanti a Padova – quello del Galateo e quello del de Lazara – avvenne proprio nel biennio 1528-1530: quando Francesco di Lazara era infatti guardiano – e lo fu per il 1528 – Girolamo Galateo era in città e prendeva il posto del defunto maestro dei novizi Lorenzo dalle Puglie¹⁰⁸ per volontà dei frati e del loro superiore.

Bibliografia e sitografia

Luca Addante, *Eretici e libertini nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Federica Ambrosini, *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, Franco Angeli, Milano, 2005.

Jurij Bardini, «*Quella maledetta nidiata*». *Frati Minori Conventuali perseguiti per eresia agli inizi del Cinquecento* in “Il Santo”, XLVII (2007), pp. 451-480.

Roberto Beccaria, *L'esperienza religiosa dell'eterodosso Oddo Quarto da Monopoli*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi”, n. 178, a. CXIII (1973), pp. 3-48.

Luisa Bertoni Argentini, *Busdraghi(Busdrago) Gherardo*, in *DBI* 15, Roma, 1972, pp. 507-508.

Sante Bortolani, *L'età medievale* in [Storia di Padova: dall'antichità all'età contemporanea](#), a cura di Giuseppe Gullino, Sommacampagna, Cierre [Padova], Centro studi E. Luccini, 2009.

Domenico Caccamo, *Bucella (de Bucellis), Nicolò*, in *DBI* 14, Roma, 1972, pp. 750-753.

Id, *Bucella, Filippo*, in *DBI* 14, Roma 1972, pp. 749-750.

Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, vol. 2, Venezia, s.l., sapere 2000, 1987.

Salvatore Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992.

Antonio Caracciolo, *Vita et gesti di Giovanni Pietro Carafa cioè di papa Paolo IV pontefice massimo*, Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 349, ms.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 475-477.

C. III. 43, f. 141.

Ioannis Petri Carafa, *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII (ottobre 1532)* in *Cocilium tridentinum diariorum, actorum, epistulorum, tractatum nova collectio*, vol. XII, Friburgi Brisgoviae, 1930, pp. 67-77.

Carlo De Frede, *Pomponio Algeri nella riforma religiosa del Cinquecento*, Napoli, Fiorentino, 1972.

Pietro Del Negro, *L'età moderna* in *L'Università di Padova*, a cura di Id, Padova, Signum, 2002, pp. 35-71.

Silvia Ferretto, *Nuovi contributi su Pomponio Algeri. Le forme del dissenso ereticale nella Padova del Cinquecento*, "Studi veneziani", N.S. XLIX (2005), pp. 129-155.

Massimo Firpo, *Citolini (Cittolini, Citolino), Alessandro*, in *DBI* 26, Roma, 1982.

Giugliola Fragnito, *Fonzio, Bartolomeo*, in *DBI* 48, Roma, 1997, pp. 769-773.

Carlo Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970.

Giuseppe Gullino, *L'età moderna* in [Storia di Padova: dall'antichità all'età contemporanea](#), a cura di Id, Sommacampagna, Cierre [Padova], Centro studi E. Luccini, 2009.

Alessandro Pastore, *Galateo, Girolamo* in *DBI* 51, Roma, 1998, pp. 359-361.

Leandro Perini, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, "Nuova Rivista Storica", LI (1967), pp. 363-404

Id, *La vita ai tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002.

Id, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, "Nuova Rivista Storica", L (1966), pp. 145-183.

Leighton D. Reynolds – Nigel G. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova, Antenore, 1987³.

Antonio Rigon, *La Chiesa nell'età comunale e carrarese* in *Diocesi di Padova*, a cura di Pierantonio Gios, Padova, Gregoriana Libreria Editrice 1996, pp. 119-159.

Antonio Rotondò, *Brocardo, Jacopo*, in *DBI* 14, Roma, 1972.

Antonio Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 45-199.

Ugo Rozzo, *Cavalli, Ambrogio*, in *DBI* 22, Roma, 1979, pp. 712-714.

Daniele Santarelli, *Il papato di Paolo IV nella crisi politico-religiosa del Cinquecento*, Roma, Aracne, 2008.

Marino Sanudo, *I diarii*, vol. XXIX, Venezia, s.n., 1899.

Attilio Simioni, *Storia di Padova*, Padova, Randi, 1968.

Aldo Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967.

Id, *Correnti ereticali nel Cinquecento* in, *Diocesi di Padova*, a cura di Pierantonio Gios, Padova, Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 521-542.

Id, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967.

Id, *Dall'anabattismo veneto al "Soziaevangelismus" dei Fratelli Hutteriti e all'illuminismo religioso sociniano*, Roma, Hender, 1996.

Id, *Ecclesiologia degli Anabattisti Hutteriti veneti (1540-1563)*, "Bollettino della Società di Studi Valdesi", n. 134, a. XCIV (1973), pp. 5-27.

Id, *Esperienze ed influssi di Guillaume Postel fra i movimenti eterodossi padovani veneziani* in *Postello, Venezia e il suo mondo*, a cura di Marion L. Kuntz, Firenze, Olschki, 1988, pp. 119-136.

Id, *Influssi sociniani e bagliori preilluministici nella cultura universitaria patavina tra Cinque-Seicento*.

Id, *Intorno al medico padovano Nicolò Buccella, anabattista del '500*, Padova 1962, "Memorie della Accademia Patavina di SS.LL.AA.: Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti", LXXIV (1961-62), pp. 333-361.

Id, *Movimenti di riforma nel Veneto del Cinque-Seicento*, in *Storia della cultura veneta. Dalla Controriforma alla fine della Repubblica*. 4.1. *Il Seicento*, Vicenza, Neri Pozza, 1983, pp. 1-21.

Id, *Studenti e docenti patavini tra Riforma e Controriforma* in *Studenti, università, città nella storia padovana: atti del Convegno, Padova, 6-8 febbraio 1998*, a cura di Francesco Piovan - Luciana Sitran Rea, Trieste, LINT, 2001.

Id, *Una famiglia di giuristi fra eterodossi padovani e bolognesi: Mariano e Lelio Sozzini (1525-1556)*.

John Tedeschi, *I contributi culturali dei riformatori protestanti italiani*

nel tardo Rinascimento in “*Italica*” n. 1, 64 (1987), pp. 19-61.

Franco Tomasi – Christian Zendri, *Mantova Beavides, Marco*, in *DBI* 69, Roma, 2007, pp. 214-220.

Cesare Vasoli, *Il processo per eresia di Oddo Quarto da Monopoli* in Id., *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 139-189.

Giorgio Zordan, *Giurisprudenza*, in *L'Università di Padova*, a cura di Pietro Del Negro, Padova, Signum, 2002, pp. 139-151.

Documenti manoscritti

G. Bertazzi, *Stato della Diocesi di Padova...*, Padova, Biblioteca del Seminario Vescovile, 1698 (ms. 382)

Giovanni Anticono

Une lecture de la Saint-Barthélémy : justice royale et transe violente mystique au temps des *Guerriers de Dieu*

41

Préliminaires

La présente réflexion autour d'un ouvrage de Denis Crouzet¹ s'inscrit comme une première approche, en l'occurrence par le biais historiographique, de ce qui fut le plus grand massacre² d' « hérétiques » en France de la période dite « moderne » (XVIe-XVIIIe siècles). Il reprend dans ses grandes lignes une manière particulière d'analyser l'assassinant en 1572 de quelques 3000 protestants parisiens - suivis d'environ 7000 autres coréliionnaires dans d'autres villes du royaume³ - par un historien qui, sans concessions et proposant une vision épistémologique la plus « post-moderniste » qui soit, n'en est pas moins celui ayant le plus grandement influencé, dans les trente dernières années, l'historiographie française traitant des conflits religieux entre catholiques et protestants en France de 1560 à 1610.

Ce premier effort sera donc un préambule à un article postérieur traitant de « l'objet » Saint-Barthélémy *per se*, notamment à travers le prisme du

¹ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris. Fayard, 1994 et 1998, 660 p. Réédition Perrin avec Postface d'avril 2012.

² Pour une vision récente de l'origine de l'assertion actuelle du mot massacre et ses liens avec l'apparition de l'altérité religieuse au XVIe siècle en France : David El Kenz, « Le "massacre" est-il né aux guerres de Religion ? », *La Révolution française (en ligne)*, Les massacres aux temps des Révolutions, mis en ligne le 08 janvier 2011, lien URL : <http://lrf.revues.org/185>.

³ Pour une synthèse éloquentes des connaissances actuelles sur le bilan de la Saint-Barthélémy : Nicolas Le Roux, *Les guerres de Religion (1559-1629)*, Paris, Belin, 2009, p. 145-150, ainsi que la carte p. 151 retraçant la « saison des Saint-Barthélémy » dans tout le royaume.

rapport entre violence et histoire, où comment ce massacre recèle en lui des logiques structurelles dans le temps, pouvant rendre compte d'un rapport à la violence, propre au XVII^e siècle, qu'elle soit sociale, politique et religieuse. Les esquisses d'une telle étude sont rapportées ici en notes de bas de pages servant à nuancer, à citer ou à ouvrir les thématiques présentes dans ce « grand livre »⁴ qu'il nous parut important de traiter en premier, puisque sa portée inclut ces trois aspects, non pas en subordonnant les vestiges du passé à un quelconque programme préétabli d'avance, mais en laissant les traces d'une diachronie de l'imaginaire, s'étendant sur plus d'un siècle et schématisées par l'auteur dans sa thèse de 1990⁵, révéler ce que la violence à l'oeuvre en amont, pendant et en aval de la Saint-Barthélémy, pouvaient nous dire de la société, de la politique et de la religion telle qu'elles *pouvaient être vécues et pensées* par les contemporains.

Introduction

Si Voltaire écrivait au XVIII^e siècle que la Saint-Barthélémy lui faisait autant de peine « que si elle était arrivée hier »⁶, force est de constater avec Denis Crouzet qu'au tournant du XXI^e siècle, « la distance est énorme » face au massacre des protestants qui débuta à Paris, au point du jour du dimanche 24 août 1572. Ecrire l'histoire de cet évènement qui occupe une place importante dans la mémoire collective française⁷ consiste donc, avant tout, à tenter de réduire cet « écart »⁸. Tel est le projet de l'ouvrage qui retient ici notre attention.

Denis Crouzet, l'auteur, est l'historien qui en 1990 inversa la lecture

⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵ Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

⁶ *Oeuvres complètes de Voltaire. Tome cinquante-troisième. Correspondance générale*. X, Perroneau-Cérioux, 1821, p. 181.

⁷ Puisque en 2007 fut notamment publiée « une Saint-Barthélémy » au sein de la collection *Les journées qui ont fait la France* : Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélémy. Les mystères d'un crime d'Etat*, Paris, Gallimard, 2007.

⁸ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélémy. Op.cit.*, p. 12-13.

classique « d'un large XVI^e siècle »⁹ en posant les jalons d'un ambitieux système interprétatif s'appuyant sur une lecture de la violence religieuse comme moyen « d'expression » ultime de mentalités collectives à l'oeuvre pendant les troubles de Religion ; *Les Guerriers de Dieu*¹⁰ furent donc le point de départ d'une oeuvre majeure. Depuis, sa bibliographie s'est étoffée de plusieurs publications biographiques dans lesquelles il mit à l'épreuve sa grille d'analyse en s'intéressant aux personnages importants de la période, cependant toujours dans le souci *a-biographique* de comprendre en quoi un individu pouvait rendre compte ou non, représentait ou non un modèle de discours collectifs de son époque¹¹. Auparavant il appliqua cette même démarche aux questions que pose l'évènement en étudiant l'*évènement* qui marqua l'acmé des violences, le passage à l'acte que représente l'assassinat de masse pouvant apparaître comme la mise en pratique des déterminations découvertes par l'analyse crouzetienne.

La nuit de la Saint-Barthélémy, publiée pour la première fois en 1994 se voulait donc le prolongement de cette thèse, notamment en ce que l'auteur partait du même postulat épistémologique, celui d'un retournement des « termes de l'analyse », c'est à dire d'une étude exhaustive des sources dont le but n'était pas de construire une « logique certaine de l'enchaînement factuel »¹² mais bien de comprendre ce qui sous-tend les discours en tant que productions culturelles propres et spécifiques aux contemporains. Pour Denis Crouzet cette inconnue s'appelle l'*imaginaire*, et tout discours historique recevable doit pouvoir rendre compte des « systèmes de l'imaginaire d'où procède le mouvement même de l'histoire »¹³. Ce mouvement n'est pas celui d'une ligne droite téléologique qui mènerait d'un commencement à une

⁹ Expression empruntée à : Daniel Vidal, « Denis Crouzet, Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n°148, 2009, p. 75.

¹⁰ Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, *Op.cit.*

¹¹ Citons à titre d'exemple : Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000.

-, *Le « haut de coeur » de Catherine de Médicis, Histoire d'une raison politique au temps du massacre de la Saint-Barthélémy*, Paris, Albin-Michel, 2005.

-, *Christophe Colomb. Héraut d'une apocalypse*, Paris, Payot, 2006.

¹² Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 10.

¹³ *Ibid*, p. 533.

fin mais bien celui « d'oscillations d'une longue séquence chronologique » laquelle « résiste à toute segmentation »¹⁴. La longue séquence dont rend compte la thèse des *Guerriers de Dieu* est celle de l'angoisse de la fin des temps, angoisse autour de laquelle vinrent graviter les univers mentaux et culturels catholique et protestant comme autant de stratégies d'appréhension et d'adaptation, des discours dont la tension dialectique est à l'origine des « faits », à l'origine même de l'évènement.

Historien de l'*imaginaire*, Denis Crouzet l'est d'autant plus qu'il se pose, à l'instar de Lucien Febvre, en tenant du « refus d'une histoire » qui se proposerait de manière illusoire de restituer une « réalité »¹⁵ qui serait toute autant factice qu'elle serait « facticiste »¹⁶. C'est en cela que l'ouvrage propose une « chronique de l'incertitude »¹⁷, une histoire *virtuelle* d'autant plus nécessaire que l'historien se heurte très vite au constat que la Saint-Barthélémy apparaît dans les sources comme « enfouie » par ceux qui écrivirent sur elle, qu'ils aient été témoins ou non, protestants ou catholiques ou qu'ils aient écrit immédiatement ou longtemps après. De plus elle apparaît comme couverte d'une brume épaisse de confusion, née de l'art du manie-ment du secret, de la rumeur et du soupçon, ou ce que l'auteur appelle l'*incertitude* en tant que paradigme même du fonctionnement politique de l'époque¹⁸. C'est enfin pourquoi l'auteur affirme « modestement » que son

¹⁴ *Ibid, idem.*

¹⁵ Denis Crouzet, *Nostradamus. Une médecine des âmes à la Renaissance*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2011, p. 320.

¹⁶ Lucien Febvre et François Crouzet, *Nous sommes des sang-mêlés. Manuel d'histoire de la civilisation française*, présentation de Denis et Élisabeth Crouzet, Albin Michel, 2012, pagination incertaine. Nous évoquerons ici donc les premières pages de la synthèse publiée en 2009 par l'auteur : Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallson, 2008, p. 7-8, où l'auteur dénonce ce retour « à l'accumulation des faits - de toutes sortes », sorte de « "revival" positiviste » qui ne serait qu'« illusion que tout savoir puisse servir à quelque chose ». A ce sujet dans ces mêmes lignes nous trouvons une critique d'un « impérialisme d'une culture historique à prétention (...) totalisante » faisant écho à la dénonciation des velleités de Jean-Louis Bourgeon de « s'inscrire dans le cadre d'une histoire totale ». Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy, Op.cit.*, p. 433.

¹⁷ *Ibid*, p. 12 et 430. Le terme utilisé par l'auteur est « montage de l'incertitude » pour désigner une « chronique des événements ».

¹⁸ Cette impression a été récemment confirmée par d'autres historiens ; ainsi pour Arlette Jouanna la Saint-Barthélémy demeure « un objet historique à part, mystérieux, difficile à identifier et à répertorier » (Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime*

étude restituée « une vérité possible entre autres vérités possibles »¹⁹.

45

Au moment de la parution de l'ouvrage, malgré ces précautions, ce parti pris fut durement critiqué, notamment par l'historien Jean-Louis Bourgeon. Partant de la même volonté de déconstruire, voire de renverser une historiographie « classique » de la préméditation et du machiavélisme, qui auraient été à l'oeuvre dans les actions de Catherine de Médicis et de Charles IX, Bourgeon en vint pourtant à proposer au tournant des années 1990 la thèse d'un complot à double dimension internationale et nationale, ourdi par Philippe II et ses agents dont le duc de Guise qui, soutenu par les parlementaires, aurait fait du massacre le prétexte à une véritable sédition contre le roi. Sûrement vexé par la remise en cause de son raisonnement dans l'un des chapitres de l'ouvrage²⁰, Bourgeon en vint à nier les conclusions et la portée dans un article à charge dont nous retiendrons simplement qu'il ne tint pas cas de la posture *probabiliste* de Denis Crouzet, ni crut semble-t-il convenable de la prendre à son compte²¹.

Dans « l'enthousiasme d'avoir fait émerger un passé occulte », Denis Crouzet sous-estima peut être la portée polémique de sa démarche et de ses démonstrations, ainsi que de l'utilisation de formules oxymoriques qui, nous le verrons, ne sont pas gratuites mais ont pour but de conceptualiser une époque saturée de paradoxe. Il fut sûrement encouragé par l'émergence d'une approche culturaliste de la recherche historique pendant la décennie précédente, évolution qui accompagna par ailleurs l'élaboration de sa « mo-

d'Etat..., *Op.cit.*, p. 23). Pour Michel Nassiet elle « constitue un problème historique particulièrement ardu » (Michel Nassiet, *La violence, une histoire sociale. France, XVe-XVIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 282).

¹⁹ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 13.

²⁰ Arlette Jouanna réfute aussi cette thèse : Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 16-17 puis p. 113-114 et 146-147, l'auteur citant la correspondance de l'ambassadeur espagnol Diego de Zuñiga (Simancas, Estado, K 1530, n°20 (Zuñiga à Philippe II, 23 août 1572) et n°29 (Zuñiga à Philippe II, 31 août 1572), qui tendrait à démentir toute implication de Philippe II.

²¹ Jean-Louis Bourgeon, « Sur un livre de Denis Crouzet : la nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance », *Revue historique*, n° 589, 1994, p. 189-204. Pour une défense du probabilisme de la thèse proposée dans cet ouvrage, face à des détracteurs à qui il reproche de présenter leurs démonstrations de « manière exclusive, voire messianique » présupposant l'existence d'un « règne de la vérité », voir Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 430-444.

délisation » de la violence²², et qui, pour revenir à la Saint-Barthélémy, s'inspirait, entre autres, de travaux d'érudition d'auteurs anglo-saxons tels que Nicola Mary Sutherland ; ce dernier, dans des écrits s'échelonnant entre 1972 et le début des années 1990, invitait à prendre avec circonspection, non seulement le récit historiographique classique mais aussi et surtout les témoignages laissés par les contemporains de l'évènement²³. L'interrogation de la pertinence de certaines sources déboucha donc sur un travail sérieux de « dépoussiérage » historiographique. Pour Jean-Louis Bourgeon, ce dernier passait par la reconstitution et le renouvellement du corpus susceptibles de « livrer des informations nouvelles »²⁴. Pour Denis Crouzet, par une « relecture » du corpus préexistant « établi les plus souvent grâce au minutieux travail des historiens du XIXe siècle »²⁵.

C'est précisément de cette interrogation que part le livre. Notre modeste compte-rendu tentera donc de restituer les grandes lignes de la « chronique imaginaire »²⁶ que l'auteur a brillamment élaboré pour tenter d'expliquer un drame qui n'en fut pas moins un crime et dont il faut comprendre les motifs ainsi que le *modus operandi*.²⁷ C'est en cela que semble reposer la nouveauté et l'importance de *La nuit de la Saint-Barthélémy*, loin de l'obsession historiographique classique de la seule responsabilité. Notre effort suit le dé-

²² Comme l'auteur définit lui-même sa thèse : Denis Crouzet, *Nostradamus...Op.cit.*, p. 323.

²³ A ce sujet : Nicolas Mary Sutherland, *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict 1559-1572*, Londres, 1972. (New York, Barnes & Noble, 1973).

-, « The Massacre of St Bartholomew and the problem of Spain », in Alfred Soman (ed.), *The Massacre of St Bartholomew Reappraisals and Documents*, La Haye, 1974, p. 15-24.

-, « Le massacre de la Saint-Barthélémy : la valeur des témoignages et leur interprétation », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXXVIII, 1991, p. 529-554.

²⁴ Citons ici ses travaux les plus significatifs : Jean-Louis Bourgeon, « La Fronde parlementaire à la veille de la Saint-Barthélémy », *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, vol. CXLVIII, 1990, p. 17-89.

-, *L'Assassinat de Coligny*, Genève, Droz, 1992.

-, *Charles IX devant la Saint-Barthélémy*, Genève, Droz, 1995.

²⁵ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélem*, *Op.cit.*, p. 10.

²⁶ *Ibid*, p. 13.

²⁷ C'est l'auteur lui même qui affirme « La Saint-Barthélémy est un crime ». *Ibid*, p. 10-

roulement de l'exposé du livre autant que possible et commence, dans une première partie, par le constat qui est « imposé » par la relecture des sources, celui d'un évènement comme enfoui, caché et, au-delà, reprend les raisons que l'auteur déduit de l'indicibilité de l'histoire que ce constat suppose et à partir duquel il est possible de (re)construire une histoire. Pour l'auteur celle-ci ne peut partir que de l'étude de la figure centrale de la royauté dont l'idéologie politique d'inspiration néoplatonicienne est axée sur le seul maintien de la paix. La deuxième partie résume également comment cet idéal fut mis en pratique par les deux personnages clefs que sont Charles IX et Catherine de Médicis, les tenants « initiés » de cette culture de « l'Amour » dont les deux volets politique et magico-rituel furent couronnés par le mariage royal de Henri de Navarre et de Marguerite de Valois. Pour finir, la troisième partie reprend la chronique d'une Saint-Barthélémy que l'auteur présente comme une « histoire de la violence » à trois niveaux; d'abord la reconstruction d'un « évènementiel » hypothétique dont le point de départ est l'attentat manqué contre Coligny, ensuite la trame du passage de la violence royale à la violence « de Dieu » du peuple catholique parisien. C'est cette violence qui, enfin, « transfigure » l'évènement, l'inscrivant dans une cohérence historique de l'imaginaire qui le dépasse.

L'évènement enfoui

Que ce voyage « au coeur » du massacre commence par la fin, ou plutôt à partir des sources écrites a posteriori n'est pas anodin car, au delà d'une volonté, pour ainsi dire académique, de baser son étude sur un état de lieux bibliographique ou historiographique, l'auteur nous démontre que la Saint-Barthélémy, telle qu'elle nous est parvenue à travers des sources de première main, apparaît comme un objet historique vide, dénué de toute consistance « factuelle » comme le suggère l'utilisation des oxymorons « un évènement sans histoire » et « une histoire sans évènement »²⁸ ; un « non évènement » sur lequel ne pourrait être, *a priori*, construit aucun discours historique solide. Il convient donc de tenter de comprendre pourquoi ceux

²⁸ Titres des livres premier et deuxième de l'ouvrage, *Ibid*, p. 27 et 97.

qui ont écrit sur le massacre l'ont comme éludé ou au contraire l'ont transformé au gré de leurs motivations, qui en règle général émergent comme dépendantes de contingences extérieures et postérieures à l'évènement.

La Saint-Barthélémy telle qu'elle fut rapportée par les contemporains n'est jamais écrite sans intentionalité puisqu'elle s'est trouvée comme immédiatement aspirée dans un dialogue polémique. Ainsi « l'épître » de Guy Dufaur de Pibrac, prenant appui sur la justification royale du 26 août, posait le massacre comme un acte de justice du souverain à l'encontre d'un « complot protestant » ourdi par Coligny et ses capitaines présents dans la capitale. Ce libelle apologétique en faveur d'une monarchie apparaissant comme poussée à la violence, est surtout à comprendre dans le contexte de la candidature de Henri d'Anjou au trône de Pologne, laquelle ne pouvait se voir entachée par le souvenir du massacre²⁹. Ici le discours est donc « impliqué dans des stratégies (...) diplomatiques et conjoncturelles d'information »³⁰.

Pour d'autres auteurs ce sont plutôt des démarches « personnelles d'innocentement ou d'accusation »³¹ qui sous-tendent le passage à l'écriture. Ainsi la *Vera et brevis descriptio tumultus postremi Gallici Lutetiani* eut à nouveau pour but d'innocenter le duc d'Anjou; nous pouvons lui opposer, bien que leur authenticité soit contestée, les *Mémoires de Marguerite de Valois* qui, sur fond d'un contentieux privé entre frère et soeur, pose le prince royal comme instigateur du massacre aux côtés du duc de Guise³².

Enfin plus loin dans le temps, des querelles d'intérêt personnel ou de disputes seigneuriales servirent d'arrière plan à des publications d'accusation ou de défense. Si Pierre de Brantôme, le Maréchal de Tavannes et le comte de Retz - par le biais de ses descendants - s'accusèrent mutuellement au début du XVIIe siècle d'avoir été impliqués en haut lieu dans la tuerie, c'est moins par souci de restituer une quelconque vérité factuelle que pour

²⁹ Guy du Faur de Pibrac, *Traduction d'une Epistre latine d'un excellent personnage du royaume faicte par dorme de Discours, sur aucunes choses depuis peu de temps advenues en France*, 1573 (Texte daté du 1er novembre 1572). Cité in Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélémy*, *Op.cit.*, p. 101.

³⁰ *Ibid*, p. 104.

³¹ *Ibid*, *idem*.

³² *Ibid*, p. 104-111.

mettre « l'histoire au service (...) d'enjeux autres que ceux qui purent être opératoires dans le temps court de la nuit du 24 août »³³, débouchant sur l'impression d'un « passé autant troublé que trouble » puisque passant par le filtre d' « intérêts personnels » appartenant « à une autre durée que celle de l'évènement »³⁴.

49

A ces motivations « privées » se superposent des motivations que nous pouvons qualifier de plus générales ou politiques. Les écrits que nous venons de mentionner et qui proviennent tous du camp catholique exclusiviste s'appuient, nous l'avons dit, sur la « thèse » royale du complot protestant dont on peut trouver les principaux arguments dans la *Traduction d'une Epistre latine...* de Guy Dufaur de Pibrac. S'appuyant sur un imaginaire préexistant, celui qui depuis la surprise de Meaux fait systématiquement des huguenots des rebelles en puissance, l'auteur de l'*Epistre* se fait l'avocat de ce qui fut un acte de justice royale destiné à tuer dans l'oeuf une sédition imminente. L'explication du déclenchement de la violence populaire, de laquelle Charles IX ne serait pas directement responsable, est à comprendre en tant qu' « acte naturel d'amour pour un roi menacé », un amour « naturel (...) propre à la nation française »³⁵, qui est à opposer au naturel de rébellion protestant, incarné en la personne de l'amiral de Coligny. Ici la dichotomie symbolisée par la lutte du bien contre le mal se voit mise à contribution de la défense et l'exaltation de la personne royale, pure et dénuée des passions et des intérêts particuliers qui étaient tous du côté de Coligny et ses capitaines, qui sont, selon cet écrit, les seuls et véritables responsables du massacre. D'autres textes tels que la *Vera et brevis descriptio...* font aussi mention de cette thématique, ce qui ne manque pas de montrer à quel point l'évènement disparaît derrière un filet d'argumentaires servant plusieurs intérêts convergents ou divergents. Des arguments contre lesquels les écrits protestants, afin d'innocenter leur camp, vont élaborer une thématique pouvant se résumer en ce que l'auteur appelle l'imaginaire de la *préméditation* et en la quelle il voit une véritable « obsession de la culture réformée »³⁶.

Celle-ci s'appuie sur l'idée d'une royauté d'un « plaisir meurtrier » s'étant

³³ *Ibid*, p. 111.

³⁴ *Ibid*, p. 110.

³⁵ *Ibid*, p. 101.

³⁶ *Ibid*, p. 114.

manifesté lors des matines parisiennes qui ne serait que le symptôme d'une « maladie » plus grave, celle de la « tyrannie » de Charles IX³⁷. Un roi de violence, partie prenante d'un « complot papiste » qui aurait ainsi commencé lors d'un massacre qui était tout sauf improvisé³⁸. Car la Saint-Barthélémy marque un fléchissement en ce que les critiques se reportent de plus en plus sur le roi en tant que responsable de la barbarie. Ainsi les textes monarchomaques tels que le *Réveil-Matin* insistent sur la trahison du roi, ainsi que sur sa nature « bestiale et hystérique »³⁹. Pour la *Franco-Gallia* « les monstruosité » de la Saint-Barthélémy qui sont celle du tyran, sont à comprendre dans l'existence d'un grand dessein qui serait politique et supérieur, la volonté du roi de subvertir la « mécanique historique » d'un « naturel français » c'est à dire d'un peuple libre vivant sous une monarchie mixte⁴⁰. Enfin pour la *France-Turquie*, c'est bien par l'extermination de toute la noblesse sans distinction de religion que passe l'imposition de la tyrannie; la Saint-Barthélémy ne fut rien d'autre que le début de cette entreprise menant à la « la mutation l'Etat » qui est « le vrai évènement de l'histoire »⁴¹. Or cette « histoire » mettant en scène Charles IX apparaît comme subordonnée à celle plus importante encore de la tyrannie de Cathérine de Médicis, dont rend compte notamment le fameux *Discours merveilleux de la vie, actions et deportemens de la reyne Catherine de Medicis...* La reine mère est l'archétype de la « florentine » tenante d'une culture politique étrangère à la France ou ce que l'on va appeler communément le « machiavélisme », jouant de la division et la manipulation pour se maintenir au sommet du pouvoir. Au delà d'une mécanique de diabolisation, l'image vétérotestamentaire de la reine Jézabel tuant les prophètes de Jéhovah lui fit accolée comme pour mieux souligner sa responsabilité dans la mort de l'amiral et des religionnaires. Ici aussi la Saint-Barthélémy n'existe qu'incluse dans la « geste » de toute une vie, marquée par la dissimulation, la

³⁷ *Ibid*, p. 112.

³⁸ *Ibid*, p. 114-119.

³⁹ *Ibid*, p. 119.

⁴⁰ *Ibid*, p. 115. Ici le célèbre libelle attribué à François de Hotman, le *Franco-Gallia* est à peine mentionné ; l'auteur y ajoute le même type d'argumentaire cité dans un autre ouvrage apologétique huguenot (*Ibid*, Cf. note 10): Nicolas Barnaud, *Secret des Finances de France*, 1581.

⁴¹ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 121-122.

ruse, la duplicité et finalement la trahison et la violence, qui de souterraine - puisque elle fut accusée de plusieurs empoisonnements dont celui de Jeanne d'Albret, reine de Navarre - devint « acte tant énorme » lorsque vint s'accomplir le dessein de son action qui n'était autre que le massacre, l'histoire de la Saint-Bathélémy n'étant alors que « l'histoire d'un désir »⁴².

Cependant pour l'auteur il existe une logique plus profonde à la construction du fantasme de la préméditation. Prisonnier du schéma d'accusation posé par la propagande catholique, le discours protestant s'enferme alors dans une téléologie qui n'en est pas moins un double déterminisme. D'abord celui qui tient compte de contingences postérieures à l'évènement puisque le mythe de la préméditation du roi ou de la reine mère s'explique par la nécessité de justifier les prises d'armes protestantes des années qui suivirent le massacre. Ainsi le texte du *Discours merveilleux...* serait en fait un manifeste appelant à l'unité de la noblesse catholique comme protestante au temps des *Malcontents*, contre un ennemi commun, Catherine de Médicis. Plus généralement, il serait donc apparu comme primordial pour les apologistes protestants de s'intéresser à la nature même du pouvoir monarchique puisque ce dernier, à un moment donné, aurait fait montre de vellétés tyranniques contre lesquelles il a fallu s'insurger. Nous voyons donc émerger une « mémoire raisonnée et sélective », une « fonctionnalité » de l'histoire puisque la préméditation présupposait comme possible mais aussi comme nécessaire de procéder également à une relecture du passé de la Saint-Barthélémy⁴³. Ainsi la reine mère se voit rétrospectivement accusée d'avoir planifié l'extermination des réformés dès 1565 avec les émissaires du roi catholique lors de l'entrevue de Bayonne. Pour l'auteur ce qui détermine le discours se trouve alors imbriqué dans un imaginaire plus profond puisque, dans ce cas, « les frustrations et les angoisses collectives » protes-

⁴² *Ibid*, p. 137. Pour l'ensemble de cet argumentaire : p. 124-141. La place des écrits « monarchomaques » dans le « déchiffrement » du massacre, est inclu par Arlette Jouanna, à l'intérieur d'un chapitre traitant des lectures dialectiques de nature politique « des malheurs français ». Les apologistes huguenots en dénonçant la dérive « tyrannique » de la monarchie, auraient ainsi participé « d'un engagement plus actif dans la *polis* » qui serait pour cet auteur l'une des principales conséquences du massacre, dans une volonté de nuancer une lecture « toute religieuse ». Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 253-281.

⁴³ Denis Cruzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 149.

tantes - mais aussi catholiques - peuvent expliquer un tel acharnement⁴⁴.

Cependant comme le suggère Denis Crouzet, ne convient-il pas de recadrer l'*histoire*, ainsi interprétée par l'imaginaire des réformés, dans l'*Histoire*, telle qu'elle était définie par la sotériologie calviniste ? Pour les protestants le massacre existait déjà avant le massacre car leur imaginaire était surchargé d'une mythique de la régénération de l'histoire et du retour aux origines. Le calvinisme s'apparente à une « rétraction dans l'histoire »⁴⁵ en ce que la redécouverte de la « vérité » projetait le fidèle dans un temps qui était comme suspendu, le temps du combat éternel entre les adorateurs du vrai Dieu vivant et Satan, une « histoire » de violence qui est celle du peuple *élu* souffrant le martyr aux mains des impies. Pour la mémoire réformée la Saint-Barthélémy confirmait la vision pessimiste de « la perversion originelle (de) l'homme ». Dans ce sens les descriptions du massacre par les protestants deviennent des leçons, des prêches qui utilisent les parcours des massacrés pour illustrer la supériorité du Dieu vivant sur une humanité pécheresse⁴⁶.

Car tout discours sur le massacre se devait être une profession de foi. Dieu est loin et incompréhensible pour l'homme et la Saint-Barthélémy doit demeurer un mystère divin, un secret hors de portée de l'homme pécheur. Il ne peut donc pas y avoir de récit détaillé car connaître le nombre exact de victimes ou identifier les responsables reviendrait à nier cette vérité. Ceci expliquerait que tous les témoignages des survivants de la catastrophe tendent irrémédiablement à devenir « un chant de glorification de la sagesse de Dieu dans la vie qu'il leur a conservée »⁴⁷. Ainsi les récits de Jacques Nompar de Caumont, de Charlotte Arbaleste et de Philippe Duplessis-Mornay mettent en scène la providence agissant pour les sauver de la mort. Leur errance au milieu de l'horreur indescriptible de la tuerie inscrit dans le charnier parisien l'errance archétypale d'une humanité corrompue par le péché originel. Individuellement elle est cependant vécue comme la « ratification d'une éléction » car c'est bien dans le Mal et le malheur que Dieu « valide »

⁴⁴ *Ibid*, p. 155.

⁴⁵ *Ibid*, *idem*.

⁴⁶ Pour cet aspect : *Ibid*, p. 39-50.

⁴⁷ *Ibid*, p. 51.

la foi⁴⁸.

La Saint-Barthélémy enfin devint l'allégorie d'un échec et d'une espérance qui se rapporte à un imaginaire de martyre. L'incroyable passivité de religionnaires face à la mort peut être comprise en ce qu'elle fut « subi(e) comme l'indice même de la grâce »⁴⁹. Denis Crouzet pense qu'une autre dynamique explique ce « désir de mort » huguenot, celle d'un imaginaire du massacre agissant comme moteur de l'histoire. L'édit de pacification de 1570 aurait marqué le début d'une période d'angoisse pour le camp réformé, un temps de désillusion dû à la « fossilisation » de la dynamique de conversion ; la paix, ne se traduisit pas par la reprise de l'élan du tournant des années 1560 et encore moins par le basculement du royaume dans la réforme, bien au contraire. Un désir de purification par le massacre afin de relancer le mouvement de l'*Histoire* serait devenu latent et aurait poussé Coligny et ses capitaines à chercher la tension et le conflit avec la royauté autour de la question de l'engagement militaire aux Pays-Bas. L'argumentaire de la préméditation du massacre, selon l'auteur, chercherait alors moins à « occulter » l'évènement lui même que cette « quête latente de la mort » protestante⁵⁰.

La Saint-Barthélémy a été soustraite à l'histoire par des témoins qui ne parlèrent pas et pour qui, le massacre en tant que tel devait rester un secret. Mais à cette indétermination fut au contraire opposée une surdétermination causale de la part de ceux qui au contraire « parlèrent d'abondance » et dénaturèrent l'évènement⁵¹. Il y eut donc « brouillage de l'histoire »⁵². Mais au delà cette impression de confusion, l'ouvrage propose d'analyser précisé-

⁴⁸ *Ibid*, p. 50-95.

⁴⁹ *Ibid*, p. 61.

⁵⁰ *Ibid*, p. 158-178. Ce « désir de mort » ne sous-tend-il pas aussi un *comportement oralique* propre à une culture nobiliaire de la violence, qui aurait poussé la tension à l'intérieur de la capitale à son paroxysme alors que des délégations protestantes se portèrent auprès du monarque, demandant l'inculpation des princes de la maison de Guise ? Nous empruntons cette expression à Nicolas Le Roux, *La Faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois (vers 1547 - vers 1589)*, Seyssel., Champ Vallon., 2001, p. 287.

⁵¹ Et Michel Nassiet d'affirmer qu'en ce qui concerne la Saint-Barthélémy « les sources sont pauvres, confuses et partiales ». Michel Nassiet, *La violence, une histoire sociale*, *Op.cit.*, p. 282.

⁵² Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 99.

ment ce que l'incertitude peut nous dire sur l'évènement. Un deuxième constat semble s'être imposé qui est qu'après la paix de Saint-Germain de 1570, le « brouillage » fut précisément l'instrument politique de prédilection de la monarchie française qui sera l'acteur clef d'une deuxième partie consacrée à l'idéal et à l'oeuvre de concorde.

Vers le triomphe de l'Amour?

La monarchie en assumant l'entière responsabilité du « crime » le 26 août 1572 se place au centre de l'évènement. Cet acte lourd de conséquences fut suivi de toute une « stratégie » du *mystère* visant à l'occulter et à le dissimuler. Pour l'auteur l'*incertitude* est la manifestation d'une idéologie politique d'inspiration néoplatonicienne dont le but ultime était, face à une nation française déchirée par la violence, *la fusion des contraires*.

Une rapide trame des conceptions de la monarchie française au XVI^e siècle nous montre que l'apparition de l'altérité religieuse et la virtualité de la violence qu'elle déchaîna mit la royauté dans une impasse idéologique. En effet avec la Renaissance triomphait le mythe d'un roi surhumain, miroir de la majesté divine, regnant sur un royaume de *perfection* et sur un peuple au destin unique qui prodiguait à son souverain un amour et une obéissance non moins exceptionnelles. Cependant, face à la « cassure » religieuse, la monarchie dut s'adapter à un évènementiel troublé, toujours en mouvement⁵³. Elle dut notamment répondre à la contestation de cette perfection par la mobilisation des catholiques exclusivistes qui, entendant subvertir la hiérarchie de l'obéissance en lui superposant celle à un Dieu de vengeance, lui opposèrent la mythique du roi de violence. Dans un contexte d'angoisse due à l'omniprésence du péché incarné par la « pollution » protestante, ils appelaient, à l'instar du prêtre Artus Désiré, à l'anticipation sur terre du châtement des pécheurs, par l'intermédiaire d'une *croisade* contre les hérétiques, une entreprise ne pouvant être menée que par le roi⁵⁴ ; ce fut

⁵³ *Ibid*, p. 184-191.

⁵⁴ *Ibid*, p.191-205.

donc la naissance d'une « attente », un « désir de violence royale »⁵⁵. Une première réponse du pouvoir monarchique, à l'oeuvre entre 1560 et 1568, se manifesta par l'action du chancelier Michel de l'Hospital, fondée sur une idéologie nouvelle de « tolérance » d'inspiration « humaniste » et érasmienne qui fut une « propagande de la paix »⁵⁶ puisque maintenir la paix entre ses sujets, au delà de toute considération religieuse, était le devoir primordial du monarque. La violence est donc à exclure en ce qu'elle ne peut que subvertir l'Etat en déchaînant les passions. La promotion de la paix se veut donc un « réalisme » face au « rêve » catholique de violence exterminatrice. L'échec de cet idéal et la mise en retrait du chancelier en 1568, alors que la monarchie semble porter le « masque » de la violence en prenant la tête du combat contre les huguenots, est pour l'auteur à relativiser puisqu'en 1570, après une guerre qui aurait pu très bien marquer la fin du protestantisme militaire, il y eut un retour à une politique de pacification. Derrière une idéologie et un personnage qui furent mis en avant par le pouvoir, se cacherait en fait un autre dessein dont la portée dépasserait l'adaptation idéologique propre à un temps court et qui viserait à renouer avec le temps long de l'idéal de *perfection*⁵⁷.

Ce dessein s'appuie sur une doctrine inspirée des écrits de Loys Le Roy, lui même tenant en France d'un courant néoplatonicien issu des concepts établis par le philosophe toscan du XVe siècle Marsile Ficin. Le principe primordial est celui de l'*harmonie universelle*. Le *Temps* de l'univers suppose une histoire qui, partant de la Création, a pour mécanique un mouvement de balancier faisant passer le monde du bonheur au malheur et vice et versa. Les évènements sont donc à relativiser puisqu'ils sont à inscrire dans le temps long de cette « logique immuable d'une instabilité des choses »⁵⁸. Par ailleurs l'ordre « naturel » de l'Univers présuppose une hiérarchie où ce qui est divin gouverne le non-divin et ce qui est supérieur gouverne ce qui est inférieur. Le roi en tant que tenant de cette « portion divine » a pour devoir de faire regner, dans un jeu de miroir, la *concorde* au sein de son royaume et de calquer l'ordre humain sur l'ordre de l'univers. Pour Marsile Ficin cette harmonie est ce qu'il appelle l'« ordre de l'amour universel ». Il

⁵⁵ *Ibid*, p. 197.

⁵⁶ *Ibid*, p. 206.

⁵⁷ Pour cet argumentaire : *Ibid*, p. 212-213.

⁵⁸ Instabilité « à la fois naturelle et surnaturelle ». *Ibid*, p. 228.

présuppose que le Mal devient « générateur et conservateur nécessaire et inévitable du bien »⁵⁹. La *concorde* se comprend alors en tant que *confusion des contraires* puisque c'est bien là le sens de l'ordre universel. Cette conceptualisation donnerait ainsi une explication à l'émergence à partir de 1570 d'une monarchie bicéphale formée par Charles IX et par Catherine de Médicis, vue comme une « dualité conservatrice du monde »⁶⁰.

Enfin cette doctrine pose l'aptitude à gouverner comme l'accession et la possession d'un savoir, par définition réservé à un petit nombre d'initiés, qui serait une science de la connaissance absolue des « secrets de l'univers ». C'est dans ce sens que peut être comprise la fascination des monarques de la Renaissance pour l'astrologie ; les mouvements des astres permettant au roi de connaître le dessein divin et ainsi de s'élever « au dessus de l'entendement des hommes qu'il gouverne ». La sagesse pour le roi consiste alors en la dissimulation du fond de sa pensée et de ses véritables intentions qui doivent demeurer soustraites à la connaissance du grand nombre. Gouverner c'est posséder un « pouvoir de tout voir sans être vu » et être le dépositaire d'un « secret de l'ordre du monde » que le roi a donc comme « mission de reproduire dans l'ordre de son royaume ». Gouverner par le secret est donc gouverner par la confusion et la dissimulation en ce qu'elle maintient les hommes hors de la sphère réservée aux seuls initiés⁶¹.

La politique d'inspiration néoplatonicienne que Charles IX et Catherine de Médicis tentèrent de mettre en place à partir de la paix du 8 août 1570 eut un seul but, qui n'en fut pas moins un rêve, à savoir la mise en place en France de l'*Age d'Or* d'un règne de l'Amour finicien. Concrètement elle se manifesta par une obsession du maintien de la paix, condition *sine qua non* à une réconciliation entre le camp protestant et le camp catholique. Dès le début ce projet se heurta à la fragilité même de l'équilibre né de la « paix boiteuse et mal assise »⁶² puisque les acteurs furent submergés dans un « magma de bruits, de rumeurs, de déclarations »⁶³ dont rendent compte les

⁵⁹ *Ibid*, p. 229.

⁶⁰ *Ibid*, p. 236. Pour l'exposé de l'idéal d'une « royauté de l'harmonie » : p. 225-240.

⁶¹ Pour tous ces aspects : *Ibid*, p. 213-225.

⁶² Ou la paix de Saint-Germain-en-Laye de 1570 précitée. Voir entre autre : Nicolas Le Roux, *Les guerres de Religion, Op.cit.*, p. 112-113.

⁶³ Denis Cruzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy, Op.cit.*, p. 267.

sources. L'histoire, à l'image des différents acteurs de la trame qui se met en place, semble explorer diverses « pistes », se saturant de virtualité et d'incertitude. Le contexte fut modelé par les contingences provenant à la fois des rapports de force internes - la fragilité de la paix et le climat de tension extrême né de l'application difficile des clauses de l'Edit de pacification qui déboucha même sur des violences comme à Rouen en mars 1571 puis au tournant de l'année 1572 à Paris autour de « l'affaire » de la croix de Gastine - et externes - la guerre des calvinistes néerlandais contre Philippe II. Dans un premier temps Charles IX sembla vouloir s'insérer dans le projet protestant de guerre extérieure et dans le jeu de tractations internationales menées par Ludovic de Nassau frère de Guillaume d'Orange, puis entama des négociations avec l'Angleterre en vue d'une union matrimoniale entre le duc d'Anjou et la reine Elizabeth I qui déboucherait sur une alliance défensive face à l'Espagne. Très vite, ce double projet se heurta à des obstacles qui le rendirent, pour ainsi dire, caduque puisque d'un côté, la royauté anglaise sembla temporiser, inquiète que de l'affaiblissement de la puissance espagnole n'émerge un regain de la puissance française et d'un autre côté, la puissance militaire de Philippe II apparut comme invincible à la suite de la victoire de Lépante contre les Ottomans d'octobre 1571⁶⁴.

C'est à ce moment qu'un double jeu aurait été mis en place, voire en « scène », par la monarchie bicéphale de la *confusion des contraires* puisque ce que l'historiographie classique présente comme un dysfonctionnement - qui repose sur le fantasme d'une action politique subordonnée à un conflit émotionnel entre une mère possessive et un fils voulant s'émanciper - est pour Denis Crouzet au contraire une cohérence qui laisse « ouvertes toutes les virtualités politiques »⁶⁵. Cette cohérence est incarnée par la personnalité de Catherine de Médicis qui, comme la décrit une célèbre formule que l'on doit à l'ambassadeur Francés de Alava, fut souvent décrite par ses contemporains comme une femme patiente et pourvue d'une « immense faculté de confiance » en la justesse de la politique de concorde qu'elle poursuivait⁶⁶. Car la royauté a la conviction d'évoluer dans un monde fait exclusivement de désinformation - ce qui mène l'auteur à s'interroger même si la politique « pro-huguenote » de Charles IX n'apparaît pas

⁶⁴ Pour tous ces aspects : *Ibid*, p. 269-295.

⁶⁵ *Ibid*, p. 291-292.

⁶⁶ « Poco a poco se yria remediando todo ». *Ibid*, p. 307-315.

grossie par la loupe du jeu d'intoxication que menèrent Philippe II et ses agents. Pour préserver l'oeuvre de concorde dans un tel contexte, la royauté applique alors les maximes de son idéologie politique en paraissant tour à tour se concilier un camp sans pour autant négliger l'autre, sans dans les faits, n'en avantager aucun.

Dans le jeu double et multiple à la fois que mène la monarchie française, la reine mère se trouve au centre de l'avancée décisive de la politique de concorde, puisque c'est-elle qui négocie, à partir de mars 1572, avec Jeanne d'Albret, les termes d'une union matrimoniale entre Henri de Navarre et Marguerite de Valois⁶⁷. A ce moment, tous les éléments semblent converger vers ce qui serait « la fin de l'histoire »⁶⁸ ce qui est perçu par les huguenots comme une conjoncture favorable à l'expédition militaire. Or il est moins question pour la royauté de participer à une entreprise qui se veut une « internationale » protestante, que « d'enserrer » la noblesse protestante française dans une « tension » qu'elle entretient dans le but de canaliser ses velléités guerrières et d'assurer le maintien de l'oeuvre de concorde⁶⁹. C'est cette obsession qui expliquerait aussi la position attentiste qu'elle adopte alors que l'histoire semble s'accélérer lors du soulèvement d'avril 1572 au nord des Pays-Bas, et qu'à ce moment-là, la politique du « simulacre » de l'opposition entre un roi solaire rêvant de gloire militaire et une reine lunaire jalouxant l'influence protestante sur son fils aurait atteint son apogée, donnant plus que jamais l'impression de confusion à la tête d'un Etat schyzo-phrène. Mais au vu des difficultés qui ne manquent pas de se présenter entre avril et août - notamment les expéditions « privées » de Genlis et la Noue aux Pays-Bas dont il faut à tout prix dissimuler l'implication réelle ou non aux yeux de Philippe II afin d'éviter la guerre ouverte - se justifierait une tactique vitale pour préserver le grand dessein, le rêve d'une France cessant « d'être duale » pour devenir *une* puisque destinée à évoluer enfin

⁶⁷ Pour Arlette Jouanna, dans un effort de contextualisation des événements d'août 1572, ces deux aspects, international et ce qu'elle appelle « le jeu matrimonial » sont traités au sein d'une même cohérence : Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 61-98.

⁶⁸ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 338-355 (il s'agit du titre du chapitre traitant de ces aspects)

⁶⁹ *Ibid*, p. 311.

en harmonie avec l'univers⁷⁰.

59

Ce travail pour l'idéal de l'Amour, ne fut pas simplement mené à bien par la politique royale de manipulation. Il le fit aussi par l'intermédiaire de la peinture, la poésie et de la culture. Charles IX fut un « roi philosophe » promoteur des arts puisqu'il devint protecteur de l'Académie et Compagnie de Poésie et de Musique. Pour Denis Crouzet il y eut comme une « fusion » entre la philosophie de Loys Le Roy et la politique royale, notamment après l'édit de pacification, époque qui vit fleurir toute une littérature apologétique qui chantait la figure d'un roi « nouvel Auguste » ouvrant une nouvelle ère, un renouveau ou « Printemps » français⁷¹, en reprenant le thème virgilien de l'*Age d'Or*⁷². Cette dimension non seulement symbolique mais aussi rituelle voire magique de l'action monarchique se retrouve aussi dans ce qui fut la grande « passion » du roi pour la chasse. Loin d'être un expédient pour un roi sanguinaire, frustré dans ses velléités de gloire militaire comme le prétendait l'historiographie classique, la chasse aurait été l'activité « néoplatonicienne » par excellence, un rituel et une « quête initiatrice » permettant au roi, par un « épuisement » qui est don total de sa personne⁷³, de mettre en scène intérieurement la défaite des forces inférieures qui sont les passions et les opinions. Une allégorie de l'oeuvre de concorde incarnée symboliquement dans la proie elle même ; ainsi le cerf est assimilé au *Temps*, au renouvellement cyclique des saisons. Maîtriser le cerf c'est maîtriser le temps, c'est s'élever au dessus des ses contingences, le suspendre afin de mieux gouverner⁷⁴.

Une autre allégorie du *temps* en tant qu' « ordre d'éternité »⁷⁵ est à trouver dans le cycle de peintures d'Antoine Caron dédié aux saisons, notamment les *Triomphe de l'hiver* et *Triomphe du Printemps*. A l'instar des décorations construites à l'occasion des entrées royales, notamment celle de mars 1571, la composition de ces tableaux « immobilise » un cérémonial

⁷⁰ *Ibid*, p. 327-338.

⁷¹ *Ibid*, p. 256.

⁷² *Ibid*, p. 253-263.

⁷³ *Ibid*, p. 299-300.

⁷⁴ Pour tous ces derniers aspects : *Ibid*, p. 295-306 (« La politique racontée par l'histoire d'un roi chasseur »)

⁷⁵ *Ibid*, p. 242.

chargé de symbolique héritée de la mythologie antique, dont le but et d'exalter l'oeuvre de concorde de la monarchie. Le *Triomphe de l'hiver* est ainsi à comprendre comme une apologie de l'édit de pacification de 1570 qui, tel l'hiver, figea le temps, marquant ainsi la fin des velléités guerrières et laissant place aux divinités de la raison et de la paix sous l'égide desquelles s'ouvrait un temps de transition vers ce qui devait être l'Age d'or ou le *Triomphe du Printemps*. Cette deuxième peinture célèbre l'*harmonie* et l'*amour* enfin retrouvés en ce qui semble être la mise en scène d'un banquet de nocés⁷⁶.

Le mariage royal entre le fils de Jeanne d'Albret et la fille de Catherine de Médicis, qui eut lieu le 18 août 1572, serait donc bien plus qu'une habile manœuvre politique destinée à sceller définitivement la paix, plus que l'incarnation de l'union retrouvée de la nation française, union des contraires catholique et protestant⁷⁷. La cérémonie elle-même et les festivités qui suivirent pendant quatre jours, puisant elles aussi dans un imaginaire néoplatonicien, sont à comprendre comme des rituels talismaniques, truchement par lequel les tenants des secrets de l'univers cherchaient à attirer la perfection céleste pour la superposer à la terre. C'est dans ce sens que les festivités comme le tournoi du *Paradis d'Amour* du 20 août ou celui des *Amazones* le lendemain, auraient scandé la suspension d'un temps pendant lequel Paris fut « enfermé dans un monde idéal, dans une utopie du bonheur »⁷⁸, matérialisant ainsi la *fin de l'histoire* que marquait l'avènement de la concorde.

Cependant, ce rêve que la monarchie pensait avoir enfin réalisé, allait être brisé. L'attentat manqué de la rue des Poulies allait relancer le mouvement de l'histoire et par là même la mécanique de l'incertitude.

L'histoire d'un rêve perdu de la Renaissance

La nuit de confusion dans laquelle se perd la chronologie de la Saint-Barthélémy a donné lieu à une multitude d'interprétations. Interroger cette

⁷⁶ *Ibid*, p. 240-253.

⁷⁷ *Ibid*, p. 355-371.

⁷⁸ *Ibid*, p. 369.

tradition historique a permis à Denis Crouzet d'élaborer un trame virtuelle et incertaine, un puzzle fragmenté dont les espaces manquants peuvent cependant être « reconstitués » à partir d'indices puisés dans des « strates culturelles » et contextuelles qui auraient prédéterminé l'évènement⁷⁹.



Figure 1 : Anonyme, *Massacre de la Saint-Barthélémy*, Estampe en couleur, Paris (Société de l'Histoire du Protestantisme Français), XVIIe siècle.

(Notez au premier plan et à droite de cette composition, la représentation de l'attentat contre Gaspard de Coligny du 22 août 1572)

Source de l'image : <http://www.photo.rmn.fr/cf/htm/CPicZ.aspx?E=2C6NU0GUDJ61>

Entre dix et onze heures du matin du 22 août, alors que l'amiral revenait d'un dernier conseil dont on ne connaît pas la teneur exacte mais au cours de laquelle il aurait encore été question de la guerre aux Pays-Bas, une « harquebouzade »⁸⁰ fut tirée par Charles de Maurevert du haut d'une fenêtre appartenant à la maison de l'un des proches de la famille de Guise. Selon Denis Crouzet ne vaut-il mieux pas prendre avec circonspection la version des polémistes protestants qui font du duc de Guise et son clan les

⁷⁹ *Ibid*, p. 461.

⁸⁰ Registre des délibérations du bureau de la ville de Paris (1572-1572) H/1787 f. 7 (Relatif à l'attentat perpétré contre Gaspard de Coligny, 22 août 1572)

commanditaires de l'attentat ? Pour l'auteur ne faut-il plutôt voir la conclusion - manquée puisque nous savons que Coligny fut blessé au bras droit - d'une longue affaire privée, une querelle d'intérêts claniques mettant aux prises le lignage du tireur et celui d'Arthus de Mouy, qu'il assassina en octobre 1569 ? Si nous suivons cette théorie, encore une fois contrairement à ce que prétendaient les réformés, cet assassinat ne serait pas un premier attentat manqué contre l'amiral - puisque le sire de Mouy était un capitaine de l'armée huguenote que servait également Maurevert - mais bien la résolution de cette querelle aristocratique qui fut destabilisée par la politique royale qui apparaissait comme trop favorable au camp protestant et à son chef, ce dernier se trouvant ainsi en position de se voir accorder justice pour la mort de de Mouy. Ce serait donc bien pour dissimuler cette entreprise et sauver sa vie, que Charles de Louviers serait passé à l'acte⁸¹.

Suivirent deux journées où la tension fut à son paroxysme. Nous savons que le roi fit parvenir aux gouverneurs des provinces des lettres les enjoignant de continuer à observer l'édit de pacification, alors qu'à Paris, des délégations protestantes se portèrent auprès du monarque demandant l'inculpation des princes lorrains. Mais la monarchie n'obtempéra pas. Plusieurs conseils restreints furent tenus dont celui fatidique de l'après midi du 23 août qui aurait décidé de l'exécution de Coligny et d'un nombre variable - ici aussi toutes les suppositions ont été faites - et plus ou moins restreint de capitaines huguenots. Les modalités de cette exécution auraient été décidées

⁸¹ *Ibid*, p. 378- 380 et pour l'interprétation sous le prisme d'une déprogrammation « accidentelle » qui fut celle d'une logique de passage à l'acte privée dans un contexte de violence prédéterminée socialement p. 462-468. Nous pouvons inclure cette hypothèse dans le cadre de l'étude de Michel Nassiet d'une évolution diachronique de la violence à l'âge moderne (XVIe-XVIIIe siècles) qui serait celle d'un repli des actes violents, dû moins au processus « de civilisation » cher à Norbert Elias et donc à une intériorisation de normes imposées par le haut, concomitante d'un développement de l'Etat moderne, qu'à une baisse d'impératifs sociaux sur l'individu et donc à une autonomisation de ce dernier vis-à-vis des « contraintes collectives » liées à l'attachement surtout aux « groupes de parenté » au sens large (Michel Nassiet, *La violence, une histoire sociale*, *Op.cit.*, p. 5). Pour cet auteur, le « crime manqué » contre Coligny s'inscrit parfaitement dans une « culture de la vengeance » propre au XVIe siècle. Pour le détail de cette analyse : *Ibid*, p. 282-288. Elle semble ainsi pouvoir rendre compte non seulement des actes violents du sieur de Maurevert, mais aussi de l'implication possible des princes lorrains, de la violence « virtuelle » protestante des 22 et 23 août, rendant compte d'un « désir de vengeance » des capitaines réformés et enfin de celui de la reine-mère vis-à-vis de Montgomery.

lors d'un dernier conseil tenu à 23h en présence du roi pendant laquelle il fut décidé aussi de déployer la milice urbaine afin d'éviter tout débordement populaire⁸². L'exécution de l'amiral, saisie par la famille de Guise comme un moyen de venger, neuf ans après, la mort de François de Lorraine, aurait commencé aux alentours d'une heure du matin selon l'historiographie classique et aurait été menée à bien par un détachement de soldats suisses et français emmené par Henri de Guise. Mais Denis Crouzet pense, puisque les sources convergeraient pour placer le début de l'exécution des autres « huguenots de guerre » à cinq heures du matin, que Coligny fut tué après trois heures. Toujours est-il que l'amiral mort, débuta alors l'exécution des autres capitaines protestants simultanément rue de Béthisy autour de la demeure de l'amiral et au Louvre, car c'étaient là que s'étaient « entassés » après l'attentat manqué, les réformés venus assister aux noces du roi de Navarre. Les opérations furent menées notamment par les ducs de Nevers, de Montpensier, d'Aumale et le « bâtard » d'Angoulême, « chapeautés » par des troupes menées par le duc d'Anjou qui, pour l'auteur, y aurait participé à un niveau moindre⁸³. Le duc de Guise quant à lui, se dirigea vers le faubourg Saint-Germain où demeuraient d'autres protestants notables que la royauté aurait décidé de supprimer, parmi lesquels Gabriel de Montgomery, comte de Lorges, l'assassin involontaire d'Henri II.

A ce moment précis l'histoire aurait comme dérapé. Alors que la violence avait été « contenue dans des limites strictes, dirigée sur des cibles précises »⁸⁴, le duc de Guise se lançait à la poursuite de Montgomery fuyant la capitale - car le duc aurait promis à la reine mère la réalisation en son nom, de la vengeance de la mort de son mari -, un acte totalement improvisé. Pour Denis Crouzet, l'absence du duc, alors que ses hommes parcouraient toujours la capitale, serait un premier élément explicatif du débordement d'une violence qui allait dépasser le cadre de l'exécution royale, les sources leur prêtant les mots fatidiques - « le Roy le commande » ou encore « Vive Dieu et le roi »⁸⁵ - à l'origine d'un malentendu de la part de la population parisienne qui aurait surinterprété le mot d'ordre en un appel à l'extermination de tous les protestants, d'autant plus que les opérations dé-

⁸² Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 380-394.

⁸³ *Ibid*, p. 394-407.

⁸⁴ *Ibid*, p. 409.

⁸⁵ *Ibid*, *idem*.

bordèrent de par les agissements de la « soldatesque royale »⁸⁶, à savoir les pillages des maisons et des biens des protestants mis à mort, à laquelle vint se joindre la milice bourgeoise qui, nous rappelle l'auteur, regroupait les éléments parmi les plus actifs du catholicisme exclusiviste⁸⁷. La matinée du dimanche 24 août fut le point de départ du véritable massacre des huguenots, d'une violence collective d'inspiration religieuse d'une ampleur inouïe qui prit de court les autorités et qui continua à Paris pendant six jours - la *sédition* ne prit fin que le 30 août - durant lesquels, alors que l'on tuait en son nom, le roi se vit contraint de remettre la politique du secret et de la dissimulation à l'ordre du jour, d'abord dans l'espoir immédiat de faire cesser les violences, puis dans le but - qui devint de plus en plus hypothétique au fur et à mesure que se déroulait ce que Denis Crouzet appelle « la chronique d'un sacrifice royal »⁸⁸ - de sauver ce qui pouvait être sauvé dans l'oeuvre de concorde⁸⁹.

La position royale face au déchaînement du massacre évolua en deux temps. Dans un premier temps la royauté se désolidarisa des violences faites en son nom et les imputa à une vendetta menée par la famille de Guise⁹⁰. Au soir du 24 août ceci s'expliquait par la volonté d'empêcher que la violence ne s'étende aux autres régions du royaume - comme le montrent les lettres envoyées par les membres de la famille royale aux provinces confirmant le maintien de la pacification - et pour la contenir dans la sphère privée comme pour mieux en « restreindre l'intensité »⁹¹. Or la tuerie continua. Dès le lendemain, Charles IX aurait alors déjà envisagé un revirement

⁸⁶ Expression empruntée à Jean-Louis Bourgeon, « Sur un livre de Denis Crouzet : la nuit, *Op.cit.*, p. 199. L'auteur la reprend à son compte (Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 453) mais ne précise pas son « appartenance » qui peut-être indistinctement la garde royale, la suite armée de divers seigneurs impliqués dans les opérations, comme le duc d'Anjou ou celui de Guise, ou encore divers éléments de la milice urbaine « bourgeoise » parisienne.

⁸⁷ *Ibid*, p. 407-415.

⁸⁸ Expression utilisée par l'auteur comme titre d'un chapitre s'efforçant de démontrer l'entière responsabilité de la monarchie dans la décision de mettre à mort les chefs protestants, dont l'argument primordial serait à trouver dans le « revirement » royal du 26 août (Cf. infra) en ce que le roi décida d'assumer l'ensemble du massacre. *Ibid*, p. 444-457.

⁸⁹ *Ibid*, p. 415-429.

⁹⁰ *Ibid*, p. 412.

⁹¹ *Ibid*, p. 412-413.

dans la justification, ce que prouverait une lettre destinée aux princes d'Empire affirmant qu'il avait consenti aux Guise l'assassinat de l'amiral⁹². Le 26 août la thèse de la vengeance privée fut définitivement et solennellement écartée par le roi qui se rendit au parlement de Paris pour l'occasion et fut remplacée par celle du complot hugenot ayant pour but de tuer le roi et la famille royale, sédition qu'il avait dû réprimer par un acte de violence préventive⁹³. Pour comprendre cette décision d'endosser la responsabilité de la violence populaire qui suivit l'exécution des « huguenots de guerre », c'est à dire la responsabilité de l'ensemble du massacre, ne faut-il pas revenir au point de départ c'est à dire à l'après-midi du 23 août et s'interroger sur les raisons et les personnes qui se cacheraient derrière la décision d'exécuter Coligny et ses capitaines?

Nous l'avons dit en introduction, la posture épistémologique de l'auteur l'amène à écarter tout causalisme factuel dans la construction de son raisonnement historique, ce qui justifie paradoxalement un certain « conservatisme » -en ce qui concerne les sources, ayant décidé de se cantonner à un corpus déjà existant et compilé par l'érudition du XIXe siècle. Ce parti pris expliquerait aussi la réfutation d'une thèse comme celle de Jean-Louis Bourgeon (Cf. *supra*) étayée par la découverte de nouveaux indices dans un corpus élargi. Cependant, après avoir ouvert une porte sur la mentalité politique de Charles IX, il nous est difficile de ne pas voir en l'obsession d'un roi philosophe, décidé coûte que coûte à maintenir l'oeuvre de pacification pour laquelle lui et sa mère ont tant ouvert, la raison d'un recours à la violence⁹⁴. Rétrospectivement elle excuse aussi la royauté de la responsabilité de l'attentat du 22 août; commanditer une telle entreprise aurait été un nonsens au vu de la politique déployée avec tant de soin depuis deux ans⁹⁵. Coligny blessé, les sources rendent compte d'une extraordinaire montée des tensions qui aurait eu pour résultat une profusion de rumeurs d'autant plus qu'une panique se serait emparé d'un certain nombre d'observateurs qui craignaient une riposte des gens d'armes protestants, idée renforcée par les récits qui décrivent les capitaines huguenots demander avec virulence qu'on

⁹² *Ibid*, p. 415.

⁹³ *Ibid*, p. 416.

⁹⁴ *Ibid*, p. 483-489.

⁹⁵ Idée confirmée par Arlette Jouanna : Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 111.

leur rendit justice par l'arrestation du duc de Guise. A cette irrationalité de la rumeur⁹⁶, ne faudrait pas-t-il superposer une rationalité qui est celle de la mémoire consciente ou inconsciente de l'émergence d'une idéologie subversive au sein du parti huguenot que l'historiographie a appelé « monarcho-maque » ? Lors du conseil fatidique précédant l'exécution cet aspect aurait déterminé « souterrainement » la décision de la monarchie de trancher en défaveur de Coligny tout en la renforçant subsidiairement⁹⁷.

Toujours est-il que cette situation marquait bien un « blocage politique », une double impasse pour le roi dans sa détermination - ou aveuglement - de ne pas voir en cet acte fortuit une remise en cause du triomphe de l'Amour⁹⁸. Il lui fut donc impossible de céder au désir protestant de justice, car dans la conception d'une concorde qui est (*con*)fusion des contraires, il était hors de question de jeter l'opprobre sur un lignage fer de lance du catholicisme militant - les Guise -, d'autant plus que cet acte pouvait déboucher sûr une révolte catholique parisienne. Inversement ce refus pouvait déclencher une nouvelle prise d'armes protestante, qui cette fois-ci risquerait de dégénérer, si l'on suit l'imaginaire subversif réformé, en une guerre juste contre un roi d'injustice. Pour Denis Crouzet c'est là que réside le noeud (gordien) central de la décision royale d'exécution du protestantisme militaire, seul capable de mettre en oeuvre cette guerre de « résistance »⁹⁹, pour empêcher coûte que coûte le déclenchement d'une nouvelle guerre civile, le pouvoir aurait opté pour le sacrifice de Coligny et de ses capitaines, choix

⁹⁶ Dans laquelle Michel Nassiet voit une rationalité propre à la culture de la violence et de l'honneur nobiliaire en ce que « demander justice avec véhémence et théâtralité, annoncer (que l'on) se ferait justice soi-même, étaient des gestes nécessaires à l'honneur et conformes au modèle de comportement de la vengeance ». Michel Nassiet, *La violence, une histoire sociale*, *Op.cit.*, p. 285.

⁹⁷ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 468-483. Pour Arlette Jouanna « La seule pression subie par les membres du Conseil a été celle de la peur et du ressentiment contre les réformés dont les propos ont brutalement réveillé leur crainte d'un possible péril menaçant l'Etat » ce qui laisserait deviner que l'historienne adhère peu finalement à la consistance de l'imaginaire de « l'Amour » néoplatonicien dans le choix de mettre à mort la tête du parti protestant. Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 147. En fait, comme nous l'avons montré dans une note 20 (Cf. *supra*), cet argument lui permet surtout d'exclure tout complot étanger et notamment espagnol.

⁹⁸ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 483.

⁹⁹ *Ibid*, p. 485-486.

conçu donc comme un « moindre mal, un mal pour un plus grand bien »¹⁰⁰. Dès lors, la monarchie aurait même passé un « contrat »¹⁰¹ avec les princes lorrains, leur octroyant la mort de Coligny en échange de la responsabilité de l'exécution des huguenots de guerre. Mais lorsque la violence royale, qui était un nouvel avatar de l'oeuvre de concorde, se vit « *déprogrammée* » en une oeuvre sacrale de purification de la souillure hérétique, cet échange devint caduque¹⁰². Pis encore, voyant que la spirale de mort dans laquelle s'était engagée la capitale semblait sans fin, craignant qu'elle ne finisse par embraser tout le royaume et signifier, par l'anéantissement total des protestants, la fin définitive du rêve d'un Age d'or, Charles IX n'eut plus d'autre alternative que de tout assumer, dissimulant derrière un massacre « unitaire », ce qui devait être un calcul, un « crime humaniste »¹⁰³, et qui, en raison d'un malentendu, devint l'accomplissement du désir de violence royale d'une population catholique parisienne prédisposée à s'engager dans une « geste mystique »¹⁰⁴ de purification au nom du roi¹⁰⁵.

Le déclenchement de la Saint-Barthélémy populaire, nous l'avons vu, serait dû à la surinterprétation d'un ordre royal. Or au delà du « malentendu » ne faut-il pas voir une logique interprétative obéissant à un imaginaire surchargé de la présence divine ? Les sources nous rappellent que deux *théophanies* ou manifestations divines quasi simultanées - aux alentours de huit heures du matin du 24 août selon l'auteur - auraient signifié pour les catholiques parisiens la présence même du Dieu de colère de l'Ancien Testament venant confirmer l'ordre d'extermination. La première fut le corps de Coligny, étendu sur le pavé, une marque signifiant que le temps de l'action était venu, une « trace de Dieu »¹⁰⁶ appelant à participer à la juste exé-

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 487. Et l'auteur d'évoquer aussi la centralité de la figure du duc de Guise, en ce qu'un « désir de vengeance » protestant, vis-à-vis de la responsabilité des princes lorrains dans l'attentat de leur chef, se manifesta par la demande que le duc Henri de Lorraine fut livré à leur vindicte via la justice royale. Trancher entre deux virtualités de violence revint aussi, dans ce contexte, à choisir entre deux personnes. *Ibid, idem*.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 453.

¹⁰² *Ibid, idem*.

¹⁰³ *Ibid*, p. 483.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 515.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 456-457.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 519.

cution de sa volonté. Les mutilations et sévices rituels qui furent ensuite infligés au corps de l'amiral par un groupe d'enfants qui, dans l'imaginaire du XVI^e siècle étaient associés à l'innocence et à « une humanité de Dieu »¹⁰⁷ montrent qu'à partir de ce moment là violence devint « miraculeuse, merveilleuse » pour la population parisienne se livrant à l'acte de tuer¹⁰⁸. Quasiment au même moment, au cimetière des Innocents, refleurit une aubépine qui était restée sèche pendant un laps de temps que les fidèles ne manquèrent pas d'assimiler au temps de la pacification, période de coexistence avec la *souillure* de l'hérésie, un temps de solitude et d'angoisse pour l'homme de par l'éloignement de Dieu. L'aubépine, l'arbuste incarnant la couronne du Christ, se serait miraculeusement mise à suinter des gouttes de sang marquant par là même le début d'une autre suspension du temps qui fut cette fois-ci un « instant, tant attendu, de Dieu »¹⁰⁹. La violence fut alors comme transfigurée. Cette transformation fut incarnée par le « parcours » du cadavre de Coligny qui, n'étant plus la victime d'un châtement royal exemplaire, devint l'exemple même de qui attendait aux ennemis de Dieu, circonscrivant par là même l'espace parisien à l'intérieur d'un espace miraculeux marqué par la présence divine.

Cette « deuxième Saint-Barthélémy » s'inscrit ainsi dans le cadre imaginaire de la violence catholique que l'auteur mit en lumière dans *Les Guerriers de Dieu*¹¹⁰. Les catholiques parisiens qui s'adonnèrent au massacre

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 520. Pour un exposé plus étendu de la place de la petite enfance dans les « rituels » de violence au temps des premières guerres de Religion : Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu, Op.cit.*, p. 75-94. Pour un résumé du mode d'expression de la violence catholique exclusiviste en tant qu'« infernalisation » du corps de l'hérétique : Denis Crouzet, « La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610) » *Histoire, économie et société Guerriers de Dieu, Op.cit.*, n°8, 1989, p. 507-525, p. 514-515.

¹⁰⁸ Pour tous ces aspects : Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy, Op.cit.*, p. 515-524.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 515. Pour le lien entre le miracle « l'aubépine » et la violence contre les « hérétiques » : *Ibid*, p. 525-531.

¹¹⁰ Le caractère « dual » de la Saint-Barthélémy, tel qu'il a été démontré par Denis Crouzet ne fait guère débat aujourd'hui, les dernières thèses « unitaires » proposées ayant été précisément celles qui voient la main de l'Espagne et de ses agents guisards, comme celles de Jean-Louis Bourgeon et plus récemment Thierry Wanegffelen (Thierry Wanegffelen, *Catherine de Médicis. Le pouvoir au féminin*, Paris, Payot, 2005). Ainsi pour Michel Nassiet il convient « de distinguer la décision royale d'exécution des chefs huguenots, d'une part, et le massacre généralisé déclenché par la fureur populaire, de l'autre » (Michel Nassiet, *La vio-*

évoquaient certainement dans un univers mental marquée par l'angoisse eschatologique qui était la conscience aigüe que la fin des temps était imminente, la fin d'un monde surchargé d'un péché devenu insupportable aux yeux de Dieu et dont l'incarnation était l'existence même de l'hérésie protestante. En ce mois d'août 1572, ce sentiment devait être sûrement renforcé par la présence massive des huguenots à l'intérieur des murs de la capitale du royaume¹¹¹ alors que pendant les mois précédents, des manifestations célestes, largement retranscrites et diffusées par des écrits d'astrologie, furent ressentis comme des « merveilles et prodiges » annonciateurs¹¹². A ce moment, la thématique déjà ancienne de la croisade ou guerre totale contre l'hérésie menée par un roi, suivant enfin le dessein de Dieu, semble être arrivée à maturation dans les esprits, les prédisposant à aller au devant de l'appel divin par le meurtre de ceux qui, ayant abandonné la religion traditionnelle, et donc Dieu, devenus, suppôts de Satan, avaient perdu leur âme et donc leur humanité. Cette déshumanisation de « l'Autre » protestant était rendue visible, sur la chair même des suppliciés, par les divers procédés rituels de mise à mort puis par ceux qui visaient à inscrire sur les cadavres les marques de leur lubricité, leur animalité et de leur nature diabolique, en anticipant symboliquement sur terre le châtement infernal. Massacrer devint alors une « transe »¹¹³ désangoissante par la quelle les fidèles cherchèrent à se purifier et de se réconcilier avec Dieu et qui au terme du massacre devait annoncer par, l'erradication définitive de l'hérésie, l'avènement d'un « âge d'or »¹¹⁴.

Par delà le mécanisme mental qui fit de chaque « tueur d'hérétique le

lence, *une histoire sociale*, *Op.cit.*, p. 282). Pour Arlette Jouanna il faut aussi distinguer « la violence de la justice souveraine » du roi de celle d'une « seconde Sain-Barthélémy » qui serait « violence populaire » (Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 159). Pour l'auteur, il faut ainsi aller au delà de l'analyse de Denis Crouzet d'un « irrationnel » religieux et lui supersposer une « rationalité » qui faisait du massacre « populaire » parisien une « guerre défensive (...) systématique et organisé(e) » contre des « huguenots, hommes de subversion » (*Ibid*, p. 160-200).

¹¹¹ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy...*, *Op.cit.*, p. 489-507.

¹¹² *Ibid*, p. 507-515.

¹¹³ Qui est de « de Dieu ». *Ibid*, p. 523. Cette transe est également qualifiée de sanglante : *Ibid*, p. 462.

¹¹⁴ L'expression est en effet utilisée par l'auteur dans l'épilogue de l'ouvrage, *Ibid*, p. 533.

dépositaire de la justice (divine) »¹¹⁵ ne faut-il pas voir dans la trame duale du massacre, comme l'affirme Denis Crouzet, bien plus qu'un malentendu, un spectaculaire fossé, entre l'idéal humaniste de la monarchie des derniers Valois et l'imaginaire panique et de violence des catholiques parisiens ? Pour l'auteur, ce décalage apparaît comme le signe même et le point de départ d'un double renversement qui n'en fut pas moins une subversion, influençant déjà dans son accomplissement lors des matines parisiennes, les déterminations de la séquence chronologique en devenir. Car les catholiques exclusivistes crurent voir en la Saint-Barthélémy le début d'un temps de « l'espérance », celui de l'unité religieuse retrouvée, non seulement par l'élimination physique des religionnaires, mais aussi parce qu'une vague importante d'abjurations avait eut lieu pendant les mois qui suivirent¹¹⁶. Cependant si cette période marqua « l'anéantissement définitif de l'espoir » de conversion de tout le royaume à la foi calviniste¹¹⁷, la Réforme certes amoindrie survécut, notamment parce que le roi, en « simulant » le 26 août être le seul *démiurge* de la dynamique d'extermination qui eut droit de cité à Paris, fut paradoxalement le déclencheur de son acalmie et par extension le sauveur du protestantisme français¹¹⁸. Le temps de l'*age de fer*¹¹⁹ de la guerre civile qui reprit ses droits fut aussi celui de la désillusion pour le catholicisme militant, qui dans un élan de désespoir, comprit que la séquence merveilleuse de la Saint-Barthélémy avait été un leurre et que l'hérésie ne pouvait être erradiquée par la seule mort des hérétiques, indice que les péchés de l'humanité étaient bien trop grands pour que Dieu se manifestât et se réconciliât avec elle. Une vague culpabilisatrice s'empara alors des fidèles ce qui eut pour conséquence un retournement de la violence envers soi, en la cantonnant dans une lutte interne contre le péché. Ce fut la trame de ce que Denis Crouzet appelle le « passage de la crise de violence à la crise de la violence »¹²⁰, transférant la « pulsion de violence »¹²¹ catholique

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 530.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 534.

¹¹⁷ Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 301.

¹¹⁸ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 488.

¹¹⁹ *Age d'Or* et *Age de fer* comme symboles mythologiques respectivement de « félicité » et de « désordre, violence et mort » sont omniprésents dans les réflexions platoniciennes sur la cité : Yves Charbit, « La cité platonicienne, histoire et utopie », *Population*, n°2, 2002, p. 231-260, p. 253.

¹²⁰ Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, *Op.cit.*, Livre II, p.9-11.

en un mouvement pénitentiel collectif qui sera entre autre à l'origine de la mobilisation ligueuse des années 1580¹²². Car souterrainement la subversion de la Saint-Barthélémy annonçait le renversement du schéma de la rébellion contre l'ordre monarchique, la thématique monarchomane de la tyrannie du roi - et de la légitime résistance à cette dernière - devenant progressivement l'un des piliers de l'imaginaire du catholicisme exclusiviste.

L'auteur nous rappelle qu'Henri III fut aussi un roi philosophe qui oeuvra lui aussi pour la concorde, incluant par ailleurs une toute autre dimension sacrificielle et christomimétique à la dignité royale. Cependant, roi mal compris¹²³ il fixera sur lui les « pulsions de culpabilité comme (celles) d'agression »¹²⁴ en faisant progressivement converger sur sa personne tout un imaginaire qui finit par voir en lui, et non plus en l'hérétique huguenot, l'incarnation du Mal absolu. Ces projections mentales allaient se trouver confortées lorsque, à l'instar de son frère il déciderait lui aussi de recourir à la violence, pour sauver ce qui restait de la culture politique qu'il hérita de Charles IX et de Catherine de Médicis, bien mise à mal par le soulèvement ligueur de mai 1588¹²⁵. Le double assassinat de Henri de Guise et de son frère le cardinal de Guise les 23 et 24 décembre de la même année, comme celui de Coligny, fut à l'origine d'un nouveau déchaînement de la violence catholique, car le régicide du 1er août 1589 peut être compris comme un « massacre imaginaire » en ce que le geste du jacobin Jacques Clément, fut aussi la manifestation d'une « violence de possession de Dieu »¹²⁶.

¹²¹ Denis Crouzet, *Nostradamus*, *Op.cit.*, p. 327.

¹²² Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 537-543. Le temps d'un « repli de la violence » dont le point de départ fut précisément la Saint-Barthélemy, plongea autant la sensibilité catholique exclusiviste dans une « mélancolie violente » que dans un désormais irréversible « complexe de barbarie » qui eut comme conséquence une intériorisation de la violence visible tout au long du règne de Henri III. CROUZET, Denis, *Les Guerriers ...Op.cit.*, Livre II, p. 112-342 ; ou encore Denis, Crouzet, *Dieu en ses royaumes*, *Op.cit.*, p. 526-537.

¹²³ A ce sujet voir notamment Pierre Chevallier, *Henri III : Roi shakespearien*, Paris, Fayard, 1985 et plus récemment Nicolas Le Roux, *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III*, Paris, Gallimard, 2006.

¹²⁴ Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 543.

¹²⁵ Mieux connu sous le terme *journée des Barricades*.

¹²⁶ *Ibid*, p. 545.

Epilogue

La mort de Henri III scella la disparition de la dynastie des Valois et avec elle, la fin d'une vision de la monarchie que Denis Crouzet eut le grand mérite de reconstituer. Cette vision se voulait une synthèse sophistiquée des fondements religieux de la monarchie française avec celles mythologico-philosophiques de la Renaissance antiquisante, symbolisée par la recherche de la fusion des sphères inférieures et supérieures. L'idéologie monarchique qu'Henri de Bourbon mit en place à son tour supposait au contraire que le roi devait fonder son obéissance sur la promesse d'un « bonheur » déconnecté de toute aspiration spirituelle¹²⁷. Si le passage d'une culture monarchique à une autre signifia au tournant du XVIIe siècle « l'échec », la fin d'une oeuvre politique de l'harmonie de l'ordre humain avec une transcendance lui servant de référent, rétrospectivement, ne pouvons pas nous dire que c'est dans l'échec que l'idéal devient rêve, qu'une vision devient utopie?

La pertinence de cette question somme toute « intemporelle » - donc anachronique - se heurte très vite à l'imaginaire politique de l'époque, tel qu'il apparaît après la lecture de la *La nuit de la Saint-Barthélémy*. Il convient à ce stade de mentionner un léger remaniement des conclusions de cet ouvrage qui fut présenté dix-huit ans plus tard par Denis Crouzet lui même dans une postface à la réédition de l'ouvrage, partant de l'évolution de ses recherches sur le XVIe siècle notamment d'après ses travaux sur Catherine de Médicis¹²⁸, évolution l'ayant amené à « prendre un peu de distance » vis-à-vis de l'*obsession néoplatonicienne* qui aurait été celle du pouvoir. Pour l'auteur la question centrale derrière l'utilisation de la violence serait le concept d'absoluité. Deux visions à nouveau s'opposaient, l'une héritée du premier XVIe siècle qui posait précisément cette dernière comme une rétention de l'usage de cette absoluité, vision d'une monarchie française qui se voulait unique parce que modérée, faisant preuve de *mediocritas*. Une autre au contraire supposait que dans des cas exceptionnels, lorsque émergeait la notion de *nécessité*, il était possible et même du devoir du souve-

¹²⁷ *Ibid*, p. 546-547.

¹²⁸ Denis Crouzet, *Le Haut Coeur de Catherine de Médicis*, *Op.cit.*

rain de faire usage délié de cette absoluité, donc de recourir exceptionnellement à la force afin de faire face « à la dramatique du réel ». Le règne de Charles IX fut donc le moment où fut introduit en France cette culture de la *raison politique* - et non pas d'une raison d'Etat comme le suppose Arlette Jouana, terme qui pour l'auteur n'aurait pas de sens en cette fin de XVI^e siècle car sous-entendant une utilisation systématique de l'usage de la force¹²⁹. L'auteur voyait ainsi finalement derrière la décision d'exécuter les capitaines protestants la « rencontre » de ces deux *raisons*, l'une se rapportant aux contingences d'un temps court qui débuta avec l'attentat contre Coligny et qui exigeait une réponse immédiate à un dilemme et l'autre se rapportant à un dessein de longue durée qui finalement demeurerait la visée générale de l'action politique, le cadre même où évoluait le recours ou non à la raison politique, cette dernière demeurant compatible à « l'attachement au rêve de l'âge d'or »¹³⁰.

Car en définitive, le terme *rêve*, désignant l'application d'une politique confrontée à la pire des conjonctures évènementielles, qui fut celle de la Saint-Barthélémy, ne résume-t-il pas en lui même tous les paradoxes d'une société produisant un imaginaire et une culture politiques à son image ? Le *rêve* nous permettrait ainsi de comprendre ce mécanisme, qui est celui de l'histoire, dans lequel « le conscient et l'inconscient sont indissociés et (...) sont toujours engagés dans un travail d'interactivité »¹³¹ Et c'est précisé-

¹²⁹ Pour Arlette Jouana, une temporalité structurante précise se lit à travers toute son analyse, celle d'une dissociation à l'oeuvre dès les années 1570 des sphères « spirituelle » et « temporelle » qui expliquerait entre autre le fait que pour l'auteur l'on puisse table sur une « insurrection » du « peuple » parisien elle aussi duale puisque les aspects religieux (eschatologiques et sotériologiques) n'en furent pas les seuls moteurs (Cf. *supra*, note 110), mais surtout que l'on puisse parler de raison d'Etat à l'oeuvre dans le passage à la violence de la part de la monarchie et sa justification postérieure par ses apologistes : Arlette, Jouana, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, *Op.cit.*, p. 201-227. Sur ces questions l'on peut consulter également : Michael Stolleis *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1990 (traduction italienne, 1998), ainsi que la vidéo de Jean-Claude Zancarini intitulée « Les essentiels : La philo par les mots - Raison d'Etat » pour une explication sur l'origine toscane et florentine de l'expression. Url :

http://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/raison_d_etat.3162

¹³⁰ Pour une démonstration complète de cet argument : Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 549-577, (Postface à la réédition de 2012).

¹³¹ Denis Crouzet, *Nostradamus*, *Op.cit.*, p. 353.

ment dans le paradoxe d'un Charles IX devant assumer le massacre « *envers et pour son pouvoir de prince philosophe* »¹³² que résiderait le drame¹³³ du *rêve perdu de la Renaissance*.

¹³² Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy*, *Op.cit.*, p. 12.

¹³³ Ou plutôt la tragédie d'un pouvoir politique ayant voulu sauver des vies et voyant son œuvre se transformer en le plus grand massacre religieux de l'histoire de France.

Daniele Santarelli

75

Liberi pensatori contro. A proposito di Pierre Bayle e Giordano Bruno

Nelle pagine che seguono si intende riflettere sul rapporto tra due liberi pensatori, che vissero entrambi, pur in contesti diversi, la stagione delle contrapposizioni dottrinali tra cattolici e protestanti e delle guerre di religione, Giordano Bruno e Pierre Bayle. Il giudizio del secondo sul primo è tuttavia clamorosamente molto duro: al di là delle critiche contro il sistema filosofico di Bruno, Bayle, al contrario di quel che ci si potrebbe aspettare, si rifiuta persino di considerarlo un martire del libero pensiero e di elogiarne la fermezza e il coraggio nel non voler rinnegare le proprie idee e nell'affrontare per questo il rogo.

Il tema è già stato trattato da Lorenzo Bianchi in un brillante articolo, pubblicato nel 2004, il cui fulcro si concentra sull'opposizione di Bayle allo spinozismo che spiega il suo duro giudizio su Bruno. Lo scrivente approfitta di questo spazio per aggiungere, sulla questione, alcune sue riflessioni in ordine sparso e da dilettante, frutto di un interesse per questi due pensatori che lo accompagna sin da quando era una matricola universitaria.

La voce Bruno nel Dizionario storico-critico di Bayle

Nella voce dedicata a Giordano Bruno nel *Dictionnaire historique et critique*¹, presente sia nella prima edizione del 1696 sia, ampliata, nella seconda edizione del 1702. Bayle dimostra una pesante avversione nei confronti del Nolano, definito “uomo di grande spirito” che tuttavia “impiegò male l'intelligenza”², e pone addirittura dei seri dubbi sulla sua morte sul

¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697; seconde édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Rotterdam, Reinier Leers, 1702.

² *Immagini di Giordano Bruno 1600-1725*, a cura di Simonetta Bassi, Procaccini, Napoli

rogo, malgrado già allora vi fossero delle testimonianze storiche accettate e difficilmente discutibili (per es. la lettera del testimone oculare Kaspar Schopp). Bruno è definito “cavaliere errante che s’impegna in luoghi diversi senza adeguata preparazione”³. Con tono ancora dubbioso Bayle scrive che Bruno avrebbe scritto dei libri (“on pretend qi’il fit des livres”) nei quali afferma l’infinità dei mondi ed il ruolo centrale della magia per cui lo stesso Mosè compì i miracoli attribuiti al Dio biblico grazie alla sua competenza nell’arte magica. Nella nota B sono espressi i dubbi sull’esecuzione di Bruno. Bayle mette a confronto i resoconti contrastanti di Giovanni Enrico Ursino e di Leonardo Nicodemo e nota quasi con sarcasmo: “Ecco una cosa singolare. Non si sa per nulla dopo 80 anni se un domenicano è stato bruciato a Roma, sulla pubblica piazza, per le sue posizioni blasfeme. Non c’è grande distanza in questi casi tra l’incertezza e la falsità”⁴. Nella nota D Bayle sostiene di aver consultato soprattutto il *De la Causa, Principio et Uno*, facendo però diretto riferimento solo all’epistola dedicatoria (“dove pare che la sua ipotesi sia del tutto simile allo spinozismo”) e inoltre afferma di conoscere il *De l’infinito, universo e mundi*, lo *Spaccio de la bestia trionfante*, la *Cena delle ceneri* e *Li Heroici Furori*. Ma quel che più Bayle sottolinea è l’oscurità delle tesi di Bruno: “mille volte più oscure di tutto ciò che di incomprensibile abbiano mai detto i seguaci di Tommaso D’Aquino e G. Scoto”⁵. Inoltre egli critica durissimamente l’impostazione bruniana che risolve l’infinito nell’unità e viceversa: si tratta per il pensatore francese di un paradosso indimostrabile, di una fantasia che va contro l’evidenza.

Pre-illuminismo di Bayle, suo anti-dogmatismo e avversione alla magia e all’astrologia

Occorre tener conto degli intenti pre-illuministici del *Dictionnaire*: Bayle vuol scrivere un’opera universale raccogliendo una massa enorme di notizie e tale lavoro deve essere svolto nel modo più lucido e preciso possi-

1996, pp. 77-88: citazione a p. 77.

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

bile. Lo scetticismo di Bayle si risolve dunque in una battaglia senza sosta contro gli errori, i pregiudizi e le falsificazioni d'ogni tempo sia in ambito filosofico sia in ambito teologico. Il suo razionalismo critico si scaglia contro tutti i massimi sistemi: egli vi vede molto artificio, troppa astrattezza e poca attenzione alle concrete dinamiche della realtà. Proprio nella concretezza risiede il male, il problema della cui giustificazione è sempre stato un assillo di Bayle. Non a caso Bayle demolisce, uno dopo l'altro, Aristotele, gli esponenti della Scolastica medievale, e infine, soprattutto, Platone con argomentazioni di carattere epicureo ed insistendo molto sui crimini e sulle sofferenze degli uomini: sarebbe tutto ciò degno di un Dio infinitamente buono ed onnipotente?

Bayle si serve in particolare di alcune osservazioni di Malebranche: la materia è di per sé insensibile, è Dio con la sua azione che per elevare i corpi interviene su di essa rendendola sensibile: da qui il dolore e la sofferenza degli uomini. Il riferimento di Bayle alla concretezza è presente anche nella critica a Parmenide e agli Eleati che asserivano che la realtà è ingannabile per affermare il loro principio in base al quale l'universo resta sempre nel medesimo stato. E nel *Dizionario* addirittura anche l'epicureismo è fatto oggetto di critiche, sia nella sua cosmologia sia nella sua teorizzazione dell'assenza della Provvidenza divina: per Bayle infatti Dio deve essere essenzialmente Provvidenza.

Il razionalismo critico di Bayle non risparmia dunque alcuna filosofia antica, medievale o moderna; d'altronde la sua opera nasce con un intento didascalico, di servizio al lettore: vuole completare e correggere altri dizionari precedenti in maniera sistematica, rigorosa e meticolosa. In questo contesto Bruno è considerato un continuatore del monismo eleatico, un personaggio molto affine a Spinoza. Bayle nel *Dizionario* dipinge quest'ultimo come il "filosofo per eccellenza" che si avvale del metodo dogmatico. Spinoza in effetti prende avvio dagli stessi problemi di Bayle (spiegare una creazione dal nulla e giustificazione del male) ma finisce per identificare Dio con la natura e negare la libertà di Dio e la Provvidenza. Per sconfessare Spinoza Bayle si avvale delle classiche obiezioni di Agostino contro la teoria dell'*anima mundi* ed inoltre si rifà all'occasionalismo di Malebranche che nega ogni forza propria alla materia e fa di Dio l'autore immediato di ogni evento.

La profonda avversione di Bayle a Bruno è strettamente legata, oltre che

alla sua opposizione a Spinoza (le teorie di Bruno sono considerate affini allo Spinozismo), anche alla sua avversione verso la magia e l'astrologia. Pur essendo per molti versi l'erede della filologia e della critica storica rinascimentale, Bayle detesta la componente magico-astrologica del pensiero rinascimentale stesso, fortemente presente in autori come Cusano e Ficino molto cari a Bruno, ma anche nel "virtuoso" aristotelico Pomponazzi (si veda per es. la sua concezione della religione, la cui decadenza o la cui gloria è legata all'influenza degli astri). Il platonismo rinascimentale traeva linfa da tutta la tradizione neoplatonica, e in particolare da pitagorismo, orfismo ed ermetismo. La magia naturale era intesa come arte di penetrare nel flusso di antipatie e simpatie che legano cielo e terra per combattere gli influssi negativi ed attirare il favore celeste: da qui derivano concetti come *anima mundi*, *coincidentia oppositorum*, *homo copula mundi* e l'idea di una *prisca filosofia* o *prisca teologia*. Tutti questi elementi sono estranei alla filosofia di Bayle ed invece complementari a quella di Bruno.

La religione di Bruno e il suo sostanziale anti-umanesimo

Bruno dal canto suo riadatta e riprende in modo originale il pensiero neoplatonico e il platonismo rinascimentale, giungendo a conclusioni nettamente anti-umanistiche.

Nello *Spaccio della Bestia Trionfante* Bruno discorre a proposito delle virtù degli Egizi, i quali hanno saputo adorare gli dei con immagini vive di bestie, poiché la natura è Dio in tutte le cose. Ed è proprio qui che, per Bruno, risiede la grandezza di questo popolo e il motivo per cui esso ha incarnato la giovinezza del mondo. Gli Egizi hanno saputo comunicare con le divinità in mille modi diversi attraverso quella sapienza, quell'arte e quell'industria che Bruno chiama "magia". Essi erano riusciti a comunicare con gli dei attraverso voci naturali, stabilendo un grande sistema di comunicazione tra natura, uomini, dei, ed è proprio per questo motivo che l'Egitto rappresenta la giovinezza dell'umanità a differenza dei Cristiani che ne hanno inaugurato la vecchiaia mettendosi ad adorare "gli escrementi di cose morte et inanimate"⁶. I Cristiani, per Bruno, si sono dimostrati "asi-

⁶ Giordano Bruno, *Spaccio della Bestia Trionfante* in *Opere italiane*, UTET, Torino

ni” e ignoranti producendo solamente separazioni, morte e distruzione. Per Bruno occorrerebbe tornare alla concezione di natura egizia, cioè di Vita-materia infinita. Bisognerebbe addirittura restaurare l’antico linguaggio dei sapienti Egizi: tra “giovinezza dell’umanità” e “linguaggio naturale” c’è infatti un nesso organico. La differenza fondamentale tra Egizi e Cristiani o meglio tra Bruno e questi ultimi sta nel fatto che vi è una diversa concezione della Vita-materia infinita ed una diametralmente opposta di sapienza. Rifacendosi ad Egizi e Caldei, Bruno vuole avviare un processo di rinnovamento dell’umanità. Le opere magiche nascono nel 1588 quando Bruno si trasferisce a Helmstedt e vi compone opere come il *De magia* e il *De rerum principis*, entrambe strettamente connesse all’ontologia della Vita-materia infinita.

Vita-materia infinita è il concetto che sta alla base di tutta la filosofia del Nolano e, in particolare, del *De la causa*. Bruno sostiene infatti che fuori dal grembo della materia non esiste alcuna forma, in essa sono contenuti gli inizi di tutte le forme: tutto si può fare e tutto può essere disfatto. Inoltre, come già aveva sostenuto David de Dinant, la materia è cosa divina e quindi principio infinito di vita. Ed è proprio da questo caposaldo del pensiero bruniano che trovano vita la concezione dell’universo infinito e dei mondi innumerabili, la visione della natura come realtà viva e animata; l’interpretazione dell’uomo e la sua funzione nel cosmo, nella natura e nella storia, che, trovandosi al di fuori dell’umanesimo, apre la strada alla nuova problematica sul carattere e sul fine della conoscenza umana. A Bruno sono estranei i concetti di “creazione” e di “morte”, dato che ciò che muore è il composto, mai la sostanza, che si produce di continuo. Per questo egli sostituisce al termine morte quello di “mutazione”, usandolo sia discorrendo dell’universo, sia degli astri e delle cose terrestri e umane. È nell’infinito che si configura la vicissitudine come struttura base dell’essere a ogni livello. Se non esistesse il “moto” non sarebbe possibile la vicissitudine di ogni cosa e quindi verrebbe meno tutto il “prodursi” della Vita-materia infinita: infinito è l’universo, unito e animato, simulacro di Dio dove ogni cosa si risolve. Quindi l’universo infinito viene a coincidere con l’infinito di Dio. Bruno, credendo in un Dio immanente, si rifà alla propensione rinascimentale nel vedere Dio nel mondo a tal punto che in lui si carica anche di una

tinta panteistica, di identificazione tra Dio e la natura. Lo stesso male del mondo è ridotto a “mutazione vicissitudinale”.

Nella sua concezione (assai anti-umanistica) dell'uomo Bruno attribuisce alla “mano” una funzione molto importante in quanto strumento fondamentale della civiltà umana e unica differenza tra uomo e animali. Entrambi hanno intelletto: anzi, da questo punto di vista ci sono bestie superiori all'uomo: ciò sta a provare che l'intelletto non può essere utilizzato come terreno di superiorità dell'uomo su gli altri animali. Nel secondo dialogo della *Cabala del cavallo pegaseo* durante la discussione tra Onorio e Sebasto, Onorio sostiene che “molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'huomo”⁷. Il primato dell'uomo non può basarsi sull'intelletto ma sulla corporeità e cioè sulla mano. Nell'opposizione tra “mano” e “orecchio” (i cristiani raccogliendo tutte le energie nell'orecchio per poter ascoltare cosa fare da altri per Bruno si sono trasformati in “asini”). Bruno denuncia la concezione dell'uomo del cristianesimo, che è per lui ozio, pedanteria e asinità, causa della “vecchiaia” del mondo. Bruno non fa distinzione tra cattolicesimo e protestantesimo, ritenuti entrambi ripugnanti, assurdi ed utili solo per “l'istituzione di rozzi popoli che denno esser governati”⁸ (*De l'infinito universo e mondi*). La religione di Bruno si fa attraverso la natura e il “filosofo” per eccellenza, che si pone un gradino sopra al “saggio”, il quale accetta serenamente e quasi stoicamente la “mutazione vicissitudinale” con tutte le sue implicazioni contenendo la sua passionalità, è il “furioso”, cioè un assetato di infinito che tramite uno sforzo “eroico” e appassionato, superando ogni limite, riesce ad arrivare ad una immedesimazione con il processo cosmico per cui l'universo è nelle cose e viceversa. L'Eroico furore è proprio dell'uomo “arso d'amore” che, non essendo appagato dall'amore carnale, va in cerca dell'infinito innalzandosi al di sopra delle cose finite e stabilendo una forte unione tra sé stesso e la natura. In Bruno male e bene sono due facce della stessa medaglia: l'ontologia della Vita-materia infinita fa sì che anche il male sia ridotto a pura necessità.

Bruno dunque svalORIZZA incredibilmente il ruolo dell'uomo. Il che è inaccettabile per Bayle, che pone al centro del suo discorso le sofferenze e

⁷ Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, a cura di Nicola Badaloni, Palermo, Sellerio, 1992, p. 113.

⁸ Giordano Bruno, *De l'infinito universo e mondi* in *Opere italiane*, cit., vol. II, p. 51.

le miserie umane. Il problema di Bayle è quello di conciliare un Dio buono e onnipotente con la presenza del male nel mondo: sarebbe accettabile solo la posizione manichea che però nega l'onnipotenza del Dio buono opponendogli un concorrente principio del Male. Respingendo finanche le tesi dei Manichei, poiché secondo l'ottica di Bayle gli uomini sono spinti al male dalle loro pulsioni, si giungerebbe quindi a teorizzare una totale incomprendibilità di Dio e del suo operare, il cui sbocco inevitabile sarebbe l'ateismo (a meno che non ci si affidi ad una posizione intransigentemente fideistica): perché dunque il Dio onnipotente non reprime gli istinti feroci dell'uomo e per quale buon fine (*cui bono*) ve li ha innestati? Questo sfugge alla ragione umana anche se c'è chi, per Bayle, compiendo una forzatura della realtà, come Spinoza e Bruno, vuol inserire tutti gli eventi all'interno di un ciclo vicissitudinale, facendo così inevitabilmente di Dio l'autore-responsabile del male o altrimenti cadendo nell'ateismo.

Il sostanziale umanesimo di Bayle contro il radicale anti-umanesimo di Bruno

Eppure si potrebbe parlare di una sorta di umanesimo anche in Bruno quando prospetta una *renovatio* universale. Ma l'uomo che deve compierla è comunque destinato, è scelto dalla Vita-materia infinita (è un Mercurio, un inviato degli Dei). È difficile comunque comprendere appieno il profondo rifiuto e anche il disprezzo di Bayle nei confronti di Bruno, sostenendo solamente che egli considerava il Nolano una sorta di discepolo del monismo eleatico alla Spinoza: nei *Pensieri sulla cometa*, infatti, Bayle presenta Spinoza accanto a Giulio Cesare Vanini come figura dell'ateo virtuoso (la valutazione negativa delle sue teorie filosofiche è separata dalla valutazione della sua condotta morale). Inoltre per molti versi le argomentazioni di Bruno contro il cristianesimo sono anch'esse di stampo quasi pre-illuministico almeno nell'intento di voler ricercare il vero al di là delle opinioni diffuse e false credenze. Tali concetti non potevano ideologicamente essere invisibili a Bayle, se li avesse anche minimamente scorti nella lettura delle opere di Bruno da lui conosciute perché anch'egli polemizza contro le opinioni diffuse e le false credenze. Si potrebbe avvalorare allora l'ipotesi di una lettura superficiale delle opere di Bruno da parte di Bayle? Nei

Pensieri sulla cometa Bayle sostiene che il caso di Vanini, martire, come Bruno, del libero pensiero. è la dimostrazione della virtù dell'ateo che muore per non rinnegare le sue idee: "Non sin può dunque negare che la ragione, anche senza una diretta conoscenza di Dio, non riesca a condurre l'uomini all'onestà"⁹. Vanini non credeva nella giustizia divina, nella punizione oltre la morte, esattamente come Bruno, ed allora perché non ha rinnegato per salvarsi la vita ed essere risparmiato da atroci supplizi? Bayle afferma con Pomponazzi che premio della virtù è la virtù stessa e che quindi Vanini è un eroe. Ma la virtù del Nolano? Essa non viene riconosciuta e Bayle mette addirittura in dubbio il suo rogo. Per quali ragioni?

Una delle prime potrebbe essere perché Bruno giustifica il male nel mondo attraverso l'ontologia della Vita-materia infinita, inserisce bene e male all'interno di un ciclo vicissitudinale, svaluta l'uomo e il punto di vista umano (passaggio del binomio mano-ragione dello *Spaccio* alla sola mano come tratto distintivo dell'uomo nella Cabala), rende di fatto Dio (che in Bruno si connota come Mente universale) l'autore immediato del male. Questa è probabilmente la prima colpa di Bruno che Bayle non perdona. Ma gli aspetti di cui tenere conto sono molteplici:

1. Scarso interesse da parte del pensatore francese verso il Nolano: Bayle liquida Bruno come uno dei tanti continuatori delle teorie del monismo eleatico, cita in modo sbrigativo le sue opere e dimostra di averne conoscenza superficiale.

2. Polemica anti-magica ed anti-astrologica di Bayle che lo spinge ad una severa condanna delle posizioni del Nolano, il quale si ricollega con forza alla tradizione cabalistica, al Cardano e al platonismo rinascimentale in genere.

3. Umanesimo di Bayle, anti-umanesimo di Bruno: l'unico elemento di Bruno che Bayle forse poteva apprezzare è l'elogio della "potenza razionale" nella *Cabala* (che Bayle sicuramente non aveva letto), che però finisce per configurare un universo in cui l'uomo e le sue sofferenze non hanno la posizione centrale auspicata invece da Bayle.

⁹ Pierre Bayle, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 345.

4. La polemica anti-cristiana è presente in ambedue i filosofi ma con una grande differenza: Bayle la porta soprattutto sul piano morale, Bruno invece la affronta anche sul piano teoretico per cui il cristianesimo, al contrario dell'esempio positivo della religione degli Egizi, si configura come contro la ragione e contro-natura. Al di là delle argomentazioni razionalistiche e cartesiane usate da Bayle contro i vari dogmi (Trinità, transustanziazione etc.) e contro l'autorità della Chiesa, egli concentra il suo discorso soprattutto sulla moralità della presenza contemporanea di un Dio con certe caratteristiche e del male nel mondo: in effetti egli usa contro il cristianesimo la stessa esigenza cristiana di avere un Dio infinitamente buono ed onnipotente. Si può dire che Bayle, a livello speculativo, rimane all'interno del cristianesimo. Bruno invece va molto oltre, scavalca il cristianesimo opponendo alle tenebre dell'ignoranza la "potenza razionale" che spinge alla luce, alla verità, verso una religione naturale ed originale, profondamente diversa dalle religioni positive che per lui servono solo per governare i popoli stolti ed ignoranti.

5. Il male si combatte in Bayle attraverso un controllo razionale delle passioni (vecchio tema epicureo), Bruno invece afferma che il furore, la forma più alta di virtù e saggezza, è contemporaneamente "doppio vizio". Bayle in proposito ironizza in modo significativo quando tratta de *Li heroci furori*: "sotto figure che paiono rappresentare le passioni d'amore, egli intende elevare l'anima alla contemplazione delle verità più sublimi e guarirla dai suoi errori. Verso la fine c'è qualche poesia in cui canta la bellezza delle donne londinesi"¹⁰.

Potrebbe essere stata dunque la commistione di tutti questi elementi ad aver trascinato Bayle al suo aspro giudizio su Bruno nel *Dizionario*.

Nota bibliografica

Si è citato in apertura l'articolo di Lorenzo Bianchi, *Bruno e Bayle: naturalismo e spinozismo* in "Studi filosofici", XXVII (2004). La traduzione italiana dell'articolo su Bruno del *Dictionnaire historique et critique* di

¹⁰ *Immagini di Giordano Bruno 1600-1725*, cit., pp. 83-84.

Pierre Bayle (Rotterdam, Reinier Leers, 1697; seconde édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Rotterdam, Reinier Leers, 1702) di cui ci si è serviti in questa sede è tratta da *Immagini di Giordano Bruno 1600-1725*, a cura di Simonetta Bassi, Napoli, Procaccini, 1996, pp. 77-88.

Si rinvia inoltre a: Pierre Bayle, *Progetto di un Dizionario Critico*, a cura e con un saggio introduttivo di Lorenzo Bianchi, Napoli, Bibliopolis, 1987; Pierre Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di Gianfranco Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976 (in particolare le voci *Spinoza*, *Manichei* e *Chiarimento sui Manichei*); Pierre Bayle, *Pensieri sulla cometa*, a cura di Gianfranco Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1995; Gianluca Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1996; Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, a cura di Nicola Badaloni, Palermo, Sellerio, 1992; Giordano Bruno, *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di Giovanni Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di Nuccio Ordine Giordano Bruno, 2 voll., Torino, UTET, 2002; *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto, Milano, Mondadori, 2001; Michele Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1996.