

GENEALOGIE LIBERTINE NELL'EUROPA DEL CINQUECENTO

Vittorio Frajese

La lessicografia relativa al concetto di libertinismo si colloca all'incrocio di notevoli innovazioni nel campo della ricerca. Benché gravato da un accento negativo, a metà del Novecento tale concetto fu utilizzato da René Pintard per designare specifici ambienti culturali del Seicento francese volti alla critica erudita della teologia dominante. Da allora, esso ha conosciuto vasta fortuna ed è stato frequentemente richiamato nelle ricerche sulla critica religiosa seicentesca. Impiegato da Giorgio Spini, Gerhard Schneider, Tullio Gregory, Guido Canziani, Gianni Paganini e Didier Foucault, il concetto è stato sottoposto recentemente da Jean-Pierre Cavaillé a una vasta disamina volta a porne in rilievo la provenienza ostile e la mancata corrispondenza all'autocoscienza dei gruppi intellettuali che intende designare¹. Cavaillé ha riassunto il suo esame critico nella formula «ni essence, ni apparence, mais relation», al fine di sottolineare come, a suo giudizio, il concetto non dia forma né alla realtà di quei gruppi intellettuali né al loro frantendimento, bensí al modo nel quale essi venivano percepiti dall'ambiente che li rifiutava. E l'inadeguatezza rilevata da Cavaillé si può ben riscontrare nell'applicazione

¹ R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1983 (I ed. 1943); G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1950; G. Schneider, *Il libertino. Per una storia della cultura borghese fra XVI e XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1974; T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, a cura di, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1981; T. Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida, 1986; S. Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997; D. Foucault, *Histoire du libertinage. Des goliards au marquis de Sade*, Paris, Perrin, 2007; G. Paganini, *Le filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 3-6. Il vaglio critico in J.-P. Cavaillé, *Liberer le libertinage. Une catégories à l'épreuve des sources*, in «Annales», LXIV, 2009, 1, pp. 45-80; Id., *Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 2, pp. 604-665; Id., *Les Déniaisé. Irreligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Garnier, 2013.

cazione del concetto all'area italiana promossa da Spini nella sua *Ricerca dei libertini*, dove filosofie e culture che si estendono dall'Aristotele eterodosso a Gregorio Leti e da Machiavelli agli *Incogniti* veneziani vengono raccolte insieme sotto l'occhio severo del protestante che non rinuncia a prendere la parola per criticarle.

La natura ostile ed eterogenea del concetto si traduce in ambivalenza e rapida trasformazione del suo significato. Quando Schneider tracciò la genealogia del concetto di libertinismo era convinzione comune che il suo punto di partenza fosse costituito da un violento attacco scagliato nel 1545 da Giovanni Calvino contro una setta cristiana, comunemente considerata come estremista e visionaria, con il titolo *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, e il punto di arrivo fosse il «libertinismo erudito» descritto da Pintard. Il problema che si poneva allora poteva essere dunque così descritto: come e attraverso quali slittamenti ideologici è potuto accadere che un concetto apparso per indicare un gruppo di cristiani riformati volto a predicare l'affrancamento del credente dal peccato, e in particolar modo dal peccato della carne, sia trascorso a indicare un movimento di critici eruditi della religione? Come si è passati da Quentin a La Mothe le Vayer? Schneider impostava la sua analisi sulla base di questo percorso e giungeva alla conclusione che il passaggio decisivo da un significato all'altro fosse stato introdotto dagli scritti polemici di Guillaume Farel e, soprattutto, di Pierre Viret, che avevano accostato il libertinismo all'ateismo. Un tale slittamento veniva da lui spiegato attraverso due passaggi: la stretta connessione, assai comune e risalente all'età tardo antica, tra epicureismo e ateismo, connessione che faceva della liberazione dal peccato predicata dai libertini spirituali una premessa dell'ateismo, e la percezione da parte dei polemisti calvinisti di trovarsi di fronte a due forme di monismo. Entrambi gli orientamenti di pensiero avrebbero portato a coincidenza mondo umano e mondo divino, così interpretando la legge divina come legge naturale². La tesi era e rimane fine ma si basa su di un'interpretazione panteistica della teologia descritta da Calvino che non mi sembra emergere con evidenza dal suo testo e che presuppone in Viret e Farel un acume interpretativo contrastante con la natura grossolanamente polemica dei loro scritti.

² Schneider, *Il libertino*, cit., pp. 109-146; Foucault, *Histoire du libertinage*, cit., pp. 213-253.

Questo quadro, corrente trent'anni fa, cede ora in due punti cardine: l'origine della diffusione della parola-concetto di «libertinismo» e la valutazione della setta cristiana descritta da Calvino. Non è vero che il termine «libertinismo» appaia dapprincipio nel contesto religioso della polemica calviniana contro i «libertini spirituali» e non è vero che questi ultimi fossero una setta esaltata ed estremista: erano piuttosto un gruppo che, in forme da chiarire, riportava alla luce uno strato religioso arcaico, una gnosi iniziata con le prime generazioni cristiane e durata almeno fino al V secolo. Dobbiamo per conseguenza abituarci – come, per la verità, già fanno i più giovani studiosi del tema – a usare l'aggettivo «libertino» in maniera neutrale, deprivandolo delle risonanze negative presenti nella nostra lingua e acquisite nel corso di quella che si presenta come una guerra culturale – per ricorrere all'espressione usata da Edward Muir – evidentemente persa. Fisserò dunque l'attenzione su questi due passaggi per contribuire all'individuazione degli spostamenti che hanno condotto alla configurazione del libertinismo seicentesco³.

1. *I libertini politici.* Partiamo dalle ricerche relative al libertinismo politico. Un ricercatore francese, Jérémie Barthas, ha notato come, vent'anni prima che Calvino impiegasse il termine «libertino» nella sua polemica contro Pocqué e Quentin, esso fosse adoperato a Firenze e a Siena per indicare i repubblicani equalitari avversi al principato. In un discorso sulla *Riforma di Firenze*, Francesco Vettori impiegò il termine in riferimento ai repubblicani *populares* attivi nel corso della seconda Repubblica fiorentina (1527-30) legandolo a conseguenze morali deteriori. I libertini repubblicani che parlavano di «equalità» tenevano un atteggiamento insolente e aggressivo, irrispettoso delle leggi e privo di misura: avevano l'abitudine di portare le armi «et riusciva loro con questo mezzo trarsi le voglie del mangiare e bere bene, di vestire fuori della legge, d'avere femmine et altro con più facilità»⁴. Secondo Benedetto Varchi invece, questi giovani, perché di giovani si trattava, erano chiamati «libertini» dai fautori dei Medici e quindi con un'inflexione spregiativa derivante da ostilità politica⁵. Jacopo Nardi, dal canto

³ E. Muir, *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

⁴ J. Barthas, *Machiavelli e i libertini fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 2, p. 571.

⁵ Ivi, p. 573; B. Varchi, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanesi, Firenze, successori Le Monnier, 1888, vol. I, p. 231.

suo, chiamava «libertini» anche i promotori della congiura antimedicea del 1522 o, più precisamente, i loro alleati. Nardi scriveva infatti che, se Jacopo Diacceto, una volta catturato, avesse avuto l'animo di resistere alle minacce e alla corda, la repressione non sarebbe «andata più innanzi contro a costoro né contro agli altri che erano chiamati universalmente libertini da coloro che singolarmente facevano professione di supremi amatori dello stato de' Medici»⁶. Sia dunque che il termine «libertini» impiegato da Nardi si estendesse anche a Jacopo Diacceto, Luigi Alamanni, Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai e, quindi, ai due dedicatari dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* e a due frequentatori degli Orti Oricellari devoti alla lezione di Machiavelli, sia invece che esso riguardi solo i loro alleati – gli «altri» –, il termine coinvolge quegli allievi repubblicani del Segretario fiorentino che organizzarono la congiura del 1522. Che Machiavelli fosse repubblicano e fosse stato impiegato nella seconda cancelleria al tempo della prima Repubblica fiorentina è cosa nota e altrettanto noto è il fatto che i *Discorsi* letti e discussi negli Orti Oricellari erano di intonazione repubblicana.

Ma, prosegue Barthes, Vettori chiamava «libertini» non soltanto gli amici dei congiurati repubblicani del 1522 e i *populares* della seconda Repubblica fiorentina, ma anche quei repubblicani senesi, nemici dei Noveschi e delle aspirazioni al principato nutrita dalla famiglia Petrucci, che nel 1526 vinsero le truppe mediceo-papali alla Porta Camollia⁷. Luca Addante ha identificato questi senesi antimedicei indicati da Vettori come «libertini» nella fazione intestata al Monte del Popolo e guidata da Mario Bandini Piccolomini⁸. Due documenti confortano tale identificazione. In relazione all'uccisione del «tiranno» Alessandro Bichi, avvenuta il 6 aprile 1525, venti giorni dopo un infiammato discorso equalitario e tirannicida tenuto il 15 marzo da Mario Bandini a un gruppo di seguaci riuniti in casa sua, Sigmundo Tizio scrive che «i Populari e gli altri, che con mostrare di desiderar la libertà furon chiamati libertini, ammazzarono Alessandro Bichi»⁹. Nel verbale del tumulto di quel medesimo 6 aprile, nel corso del quale fu ucciso

⁶ Barthes, *Machiavelli e i libertini fiorentini*, cit., p. 573; J. Nardi, *Istorie della città di Firenze*, a cura di L. Arbib, Firenze, Pezzati, 1838-1841, p. 79.

⁷ N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 479.

⁸ L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVI^e siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI^e et XVII^e siècles*, éd. par T. Berns, A. Staquet, M. Weis, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 35.

⁹ S. Tizio, *Historiae senenses*, X, Biblioteca comunale di Siena, ms. B III 15, citato in Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, cit., p. 34.

Alessandro Bichi – verbale redatto quel giorno stesso per il Concistoro – è scritto che «qui pro libertate pugnabant remanserunt victoriosi quo viso prefati milites custodie retraxerunt se ad Palatium magnificorum dominorum, et statim prefati libertini, ut ita dicam, ceperunt plateum libertatem vocibus et armis extollentes». Nel 1527 Zanobi Buondelmonti e Battista della Palla erano a Siena e potrebbero aver fatto da tramite tra i due gruppi libertini e tirannicidi¹⁰.

A questo quadro tracciato da Barthas e Addante occorre aggiungere un altro tassello e ricordare che, sul piano del linguaggio, Siena era dotata di una propria tradizione legata all'uso del termine «libertino» introdotto dal vescovo Francesco Patrizi nel suo diffusissimo *De institutione Reipublicae*, un trattato terminato tra 1465 e 1471 ma stampato per la prima volta in latino a Parigi nel 1494. In questo testo gli schiavi romani liberati erano indicati con il termine di «libertini»: «Non licuit per leges veteres libertinos tribubus romanis advocare. Sed cum pestilentia et bello aliquando populus romanus exhaustus esset, Legibus abrogatus est, libertinique in tribubus accepti sunt»¹¹. Data la vastissima risonanza europea e, naturalmente, senese, del *De institutione Reipublicae*, si deve considerare noto tale impiego del termine fatto dal vescovo di Siena e concludere che nelle cronache senesi sopra ricordate risuonasse il senso di una libertà intesa come affrancamento da una servitú.

Come s'è detto, la fazione definita come «libertina» è stata identificata nella parte popolare di Siena guidata da Mario Bandini. Questi nasceva da Sallustio Bandini e Montanina Piccolomini Todeschini, nipote di Pio III, assieme al fratello Francesco Bandini Piccolomini, che nel 1529 sarebbe diventato arcivescovo di Siena. Come capo del Monte del Popolo egli era il più deciso avversario dell'oligarchia organizzata nel Monte dei Nove e delle ambizioni coltivate dalla famiglia Petrucci. Dopo l'espulsione dei Petrucci

¹⁰ Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, cit., p. 40; e Id., «Parlare liberamente»: i libertini del Cinquecento tra tradizione storiografica e prospettive di ricerca, in «Rivista storica italiana», CXXIII, 2011, 3, pp. 927-1002; Id., *Dal radicalismo religioso del Cinquecento al deismo (e oltre): vecchie e nuove prospettive di ricerca*, ivi, CXXVII, 2015, 3, pp. 770-807.

¹¹ F. Patrizi, *De Institutione Reipublicae libri quinque*, Paris, P. Galliot, 1518, f. Xr. Come s'è detto, l'*editio princeps* del testo fu stampata a Parigi in latino nel 1494. Seguirono sempre a Parigi le edizioni latine del 1518, dalla quale cito, del 1519, 1520, 1534, 1567, 1569, 1578, 1585, 1594. La prima traduzione volgare fu stampata a Venezia da Aldo Manuzio nel 1545 e reca anch'essa il termine «libertino». Il testo fu tradotto anche in francese, inglese, tedesco e spagnolo. Questi dati lasciano già intendere la diffusione del testo di Patrizi che, a Siena, aveva naturalmente un'eco particolare.

dalla città, avvenuta il 18 gennaio 1525, Bichi rientrò in Siena e vi instaurò un potere personale filomediceo con l'aiuto di Clemente VII e dei francesi suoi alleati. Mario Bandini reagì andando a chiedere soccorso al viceré di Napoli, in quel momento in Milano, e tornando poi a Siena dove, come s'è visto, il 15 marzo riuní i suoi seguaci tenendo loro un appassionato discorso di rivolta ad un potere signorile e di incitamento a liberarsi del «tiranno» con forza d'armi¹². Le sue parole furono ascoltate e, come anche s'è visto, il 6 aprile una folla di *populares* «libertini» invase il palazzo del cardinale Alfonso Petrucci dove si era rifugiato Alessandro Bichi e lo uccise¹³. Instaurato il governo largo, Bandini ricoprí la carica di podestà a Massa Marittima, dove aveva proprietà e interessi, e nel primo anniversario della vittoria presso la Porta Camollia organizzò assieme al fratello una dura repressione dei Noveschi che ne stroncò la capacità di resistenza in città. Quindi, nell'estate del 1528 fu inviato in Maremma e in Val di Chiana per riconquistare quei territori.

Sul piano della politica estera, i *populares* libertini si tennero fedeli all'impero senza però ottenerne benefici. Il protettore asburgico impose infatti la riammissione dei Noveschi in città e la loro partecipazione al governo per poi pretendere il licenziamento del duca di Amalfi, uomo ben visto dai popolari che svolgeva il ruolo di difensore militare della città, e la sua sostituzione con un rappresentante spagnolo. La pressione imperiale sui popolari giunse al punto che, nel 1531, Ferrante Gonzaga ordinò l'arresto di Bandini, che riuscì però a fuggire e a rifugiarsi a Siena dove tenne di nuovo posizioni intransigenti che indussero gli imperiali a lasciar rientrare in città il duca di Amalfi. Nel 1548 Bandini fu eletto nella Balia dei Quaranta appena istituita per garantire la partecipazione larga al governo, ma sembra che non abbia partecipato alla congiura antispagnola del 1551 che coinvolse invece il fratello arcivescovo. Nel 1554 forzò il blocco di Siena assediata per portare rinforzi e viveri e venne eletto nel Comitato degli Otto che difese energicamente la città dall'assedio, ricevendo la nomina a capitano del popolo. Infine, il giorno della resa di Siena, il 21 aprile 1555, prese con sé il pubblico sigillo, simbolo dello Stato senese e, assieme a 78 gentiluomini,

¹² Il discorso di Bandini è stato pubblicato in G.A. Pecci, *Memorie storico-critiche della città di Siena*, rist. anastatica dell'edizione V. Pezzini Carli (Siena, 1755-1760), Siena, Cantagalli, 1968, vol. II, *Orazione tenuta di fronte ai congiurati il 15 marzo 1525*, pp. 154-161.

¹³ Alfonso Petrucci era figlio di Pandolfo. Vescovo di Sovana nel 1510 e di Massa Marittima l'anno successivo, il 10 marzo del 1511, all'età di 19 anni, fu creato cardinale di San Teodoro da Giulio II.

fece riparo in Montalcino, dove organizzò un'estrema resistenza durata fino alla pace di Cateau-Cambrésis: che non poté vedere perché morí di febbre nel giugno dell'anno precedente. Nel 1555 il nuovo potere mediceo aveva decretato la confisca di tutti i suoi beni¹⁴.

Questo era il capo dei *populares* libertini di Siena: un membro dell'oligarchia cittadina mosso da convinzioni repubblicane e da una passione politica unita a determinazione e capacità di organizzazione militare. Non si vedono invece segnali, in questa fase politica del libertinismo senese, di un uso machiavellico della religione che, come anche suggerisce lo stretto collegamento con il fratello arcivescovo, fu invece sempre richiamata nelle forme devote in uso al principio del Cinquecento. In effetti, Mario Bandini fu ben inserito nel mondo ecclesiastico del suo tempo: oltre al fratello, ebbe parenti i papi Piccolomini attraverso la madre Montanina e un figlio, Germanico, vescovo di Corinto dal 1560. Come accadeva di solito in questi anni, la religione non divideva le due fazioni ma si divideva tra di esse ed era diversamente interpretata da coloro i quali, sul piano religioso, facevano capo all'arcivescovo Bandini e coloro i quali, viceversa, facevano capo al cardinale Petrucci. Il fratello di Mario, Francesco Bandini, fu uno dei fondatori, nel 1525, dell'Accademia degli Intronati e divenne arcivescovo di Siena quattro anni più tardi. Sempre a fianco del fratello nelle sue battaglie, nel 1551-52 Francesco prese parte a una congiura antispagnola e rimase in esilio per un anno.

2. *Dalla politica alle idee.* Mario Bandini ebbe quattro figli: due maschi e due femmine. Il figlio Germanico, come s'è visto, intraprese la carriera ecclesiastica, mentre il figlio Sallustio morí senza eredi maschi. Alla famiglia Bandini mancarono così gli eredi in linea maschile. La prima figlia di Mario, Berenice, andò sposa ad Alfonso Bardi ed ebbe un figlio, Fabio Bardi, che lo zio arcivescovo pensò di aggregare alla casata per trasmettergli i beni sopravvissuti alla confisca medicea. C'era tuttavia anche la seconda figlia di Mario, Montanina, che presto rimase vedova di Cerbone del Monte Santa Maria e nel 1562 sposò uno dei gentiluomini che sette anni prima avevano seguito il padre nel ridotto di Montalcino. Il gentiluomo si chiamava Ame-

¹⁴ R. Cantagalli, voce *Bandini Mario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1963, pp. 714-718; N. Bartoli, *Le congiure di Siena e la cacciata degli spagnoli nel 1552*, in «Bollettino senese di storia patria», n.s., I, 1930, pp. 450-453.

rgo Amerighi e il suo matrimonio con Montanina fu aspramente avversato dallo zio, Francesco Bandini, che aveva destinato la nipote al chiostro al fine di lasciare indiviso nelle mani di Fabio Bardi il patrimonio di famiglia. Amerigo e Montanina si sposarono dunque in segreto con un atto che lo zio arcivescovo condannò e cercò di far annullare. Il conflitto tra gli sposi clandestini e l'arcivescovo si trascinò a lungo e coinvolse anche il granduca, terminando con una conferma della validità del matrimonio contratto dai due.

Nato a Siena nel 1507, Amerigo Amerighi si era addottorato in arti e poi in medicina, aveva partecipato all'Accademia degli Intronati fondata dal futuro arcivescovo Francesco Bandini ed era stato membro del Consiglio generale fino al 1547, per poi entrare nei Dieci di Balia. Era stato lui a guidare, assieme a Giovanni Maria Benedetti, la congiura contro don Hurtado Mendoza che aveva coinvolto l'arcivescovo, ed era stato sempre lui a partecipare tra i più attivi all'ultima difesa di Siena. E quando la città si era arresa, nell'aprile del 1555, era stato tra coloro che non avevano accettato la sconfitta e avevano seguito Mario Bandini nel ridotto di Montalcino per resistere, insieme agli altri membri della sua famiglia, fino al 1559. Suo fratello Pier Mario era stato comandante della milizia che aveva fronteggiato l'invasione dell'esercito mediceo nel Sud del territorio di Siena, infliggendogli una sconfitta a Chiusi e subendo poi la rotta di Manciano destinata ad avviare il declino della Repubblica. Gli Amerighi erano dunque esponenti di prima fila della fazione «libertina» per una milizia politica consolidata da un vincolo di parentela con la famiglia Bandini. Al volgere del 1587, il figlio di Pier Mario e pronipote di Mario Bandini, Niccolò Amerighi, fu denunciato all'Inquisizione di Siena per discorsi contro la fede. Niccolò era stato udito dire che i profeti dell'Antico Testamento predicevano per astrologia, «che Moisè il Mar Rosso per il flusso et refluxo passato havesse», che molti animali dell'Arca «non erano di quelle parti e che pareva difficile che il Diluvio fosse universale»¹⁵; e, infine, che ai tempi di Cristo poteva essere avvenuta un'eclissi naturale del sole e della luna. Degli spiriti che riempiono l'aria, Niccolò Amerighi pensava «che sia una virtù, quasi anima del

¹⁵ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *Fondo Siena*, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 708v. Il documento è rovinato in più punti: integro quindi la mia lettura del processo con quella offerta da V. Lavenia, *L'arca e gli astri. Esoterismo e miscredenza davanti all'inquisizione (1587-1591)*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 25, *Esoterismo*, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2010, pp. 289-321.

elemento ciò è una sostantia che ministra nella generatione de' corpi»¹⁶; e di Mosè pensava che avesse finto di compiere miracoli e avesse approfittato di eventi naturali per ottenere obbedienza. Ne aveva tratto la conclusione che Mosè «fingesse di havere parlato con Iddio et che fingesse di havere havuto la legge da Iddio per tenere quel popolo ad obbedienza sotto di sé», che patriarchi e profeti fossero stati maghi o politici e che i magi descritti nel Vangelo di Matteo si fossero mossi per cognizione astrologica¹⁷. Secondo la sua deposizione, tuttavia, il suo acume critico si rivolgeva solo verso l'Antico Testamento e non verso il Nuovo, che invece accettava. Niccolò pensava che il Vecchio Testamento non facesse parte della Sacra Scrittura e accostava Mosè a Maometto ritenendo che avesse usato inganni ma fosse stato un buon politico. Sosteneva di dire tutto questo «a confusione de' giudei quali [...] sempre hanno in bocca Moisè». La differenza tra Antico e Nuovo Testamento, tra ebrei e cristiani, era per lui di ordine morale. Il Dio antico diceva «odia», mentre il Dio nuovo dice «ama».

Niccolò aveva per maestro un astrologo di nome Flaminio Fabrizi, un romano vissuto per un certo tempo a Parigi che si era dedicato a tutte le arti divinatorie, e in particolare all'astrologia «nella quale ho creduto fermamente [pensando] che, come dice Mercurio Trismegisto, Iddio governa il mondo per li suoi mezzi cioè per li angeli et per le stelle come governa un principe la sua casa». Fabrizi aveva di conseguenza esercitato la chiromanzia e aveva tenuto e letto diversi scritti di negromanzia senza tuttavia praticarla¹⁸. In particolare, aveva letto e trascritto le *Regole* di Pietro d'Abano, Cardano, la *Medicina coelestis* di Paracelso, Firmico, Oronzio, «Clavio nella sua Sfera» e Agrippa di Nettesheim¹⁹. Aveva poi conosciuto un «Salamone hebreo» che l'aveva introdotto alla lettura dell'ebraico e gli aveva tenuto molti discorsi sostenendo che fosse ingenuo credere ai miracoli descritti nei Vangeli canonici perché era noto che tali miracoli potevano essere compiuti anche dagli uomini, come mostrava il fatto che «Apollonio Thianeo aveva anco esso resuscitato i morti et fatto altri miracoli»²⁰. Di conseguenza, «quanto alli miracoli de Christo ho detto che si può risuscitare i morti per altra via che per divinità perché si può risuscitare per magia come ho letto

¹⁶ ACDF, *Fondo Siena*, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 109v.

¹⁷ Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., p. 293.

¹⁸ ACDF, *Fondo Siena*, 1588, *Contro Flaminio Fabrizio*, f. 706r.

¹⁹ Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., p. 310.

²⁰ ACDF, *Fondo Siena*, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 307r.

che ha fatto Apollonio Tianeo»²¹, e lo stesso aveva giudicato riguardo all'acqua tramutata in vino.

Riguardo al corpo di Cristo, Fabrizi ammetteva di avere seguito l'opinione, da lui attribuita ai manichei «che Cristo havesse corpo fantastico»²² o, come il punto viene riformulato più avanti, che Cristo «habuisse corpus fantasmi vel diaphanum»²³. Aveva quindi concluso che i miracoli attribuiti a Mosè fossero dovuti a magia e scienza naturale apprese in Egitto allo stesso modo di Gesù, che aveva a tal fine messo a frutto i doni dei magi²⁴ dato che «Dio non fa miracoli fuor de' termini de natura»²⁵. Fabrizi aveva anche «ragionato sopra la natività di Cristo messa dal Cardano et recitato la sua opinione et detto che Iddio non solo mandò Cristo che patisse come huomo ma che anco fò mostro dalle stelle come huomo» e aveva ritenuto che i magi fossero andati da Gesù non dietro ispirazione divina ma per scienza magica al fine di adorarlo come grande mago. E quando gli era stato chiesto cosa pensasse dell'influenza delle stelle sulla natività e la morte di Cristo, aveva risposto di credere in modo simile a quanto pensava Cardano,

il quale mostra potere essersi conosciuto figlio di Dio per le stelle; e tutto ciò non potevano [sc. le stelle] a mio giudicio in quella positione far fare a huomo nissuna cosa così grande maxime la Resurrezione di Cristo; et se bene il Cardano dice che Iddio non solo mandò il figlio perché patisse come huomo ma volle che fosse mostrato dalle stelle come huomo assegnando la ragione della [...] scientia del studio nella legge della morte et della sentenza della morte, con tutto ciò non me parve assegni ragione de' miraculi così grandi come la resurrezione dopo la morte²⁶.

Quindi aveva concluso: «Et in resolutione ho creduto che le stelle mostrassero et influissero in Cristo, salvando però l'operatione della divinità sua»²⁷. Infine, alla domanda relativa all'influenza delle stelle sui profeti, aveva risposto che le stelle «possono indurre uno spirito et profetare le cose future». E, richiestogli se avesse mai detto ad Amerighi che la religione cristiana *fore terminativa brevi tempore*, aveva risposto di aver parlato della congiunzione fissata per il 1583 nella quale «doveva nascere un Monarca ma non mi ricordo di haver detto che la religione cristiana dovesse presto andare al basso

²¹ Ivi, f. 743v.

²² Ivi, f. 744r.

²³ Ivi, f. 747r.

²⁴ Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., p. 309.

²⁵ ACDF, *Fondo Siena*, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 731v.

²⁶ Ivi, f. 726v.

²⁷ *Ibidem*.

se no havesse detto quella opinione del Cardano il quale dice che nel 1800 deve patire naufragio»²⁸. Fabrizi ammetteva di aver detto che nel Vecchio Testamento stessero delle contraddizioni «et delle coglionarie»²⁹ e riguardo alla Trinità diceva di accettarla ma aggiungendo che «innanzi che fosse nato Gesù c'era un solo Iddio e così ho creduto e pensato». Infine, aveva «havuto dubio della eternità del mondo ma non perciò l'ho creduto» e aveva sentito dire che era stata trovata in qualche paese una pietra che descriveva una battaglia avvenuta prima della nascita di Adamo. Degli anabattisti intesi a mettere tutto in comune diceva che sarebbe entrato volentieri nella loro setta se non fosse stato loro costume accettare solo quelli della loro fede³⁰. Il processo si concluse a Roma il 7 febbraio 1591 con l'impiccagione e il rogo di Fabrizi.

3. *La diramazione campanelliana.* In terza generazione, l'esponente di una delle più importanti famiglie del mondo libertino senese era passato dunque alle idee facendo proprio un modo di vedere machiavellico-cardaniano. Questo complesso culturale ritorna nel processo «de haeretica pravitate et atheismo» subito da Campanella qualche anno dopo, tra 1599 e 1602, ma rafforzato da un corollario politico assente nei due astrologhi senesi. Nel corso dell'agitazione antispagnola promossa nel 1599, Campanella predicò rivoluzione religiosa, ribellione al re di Spagna e nuova repubblica fondata su comunità dei beni, scienza astrologica e religione naturale. Riassumiamo concisamente i caratteri principali della predicazione di Campanella. Sulla base dei calcoli astrologici ricavati dalle *Effemeridi* correnti, Campanella attendeva, prima per l'anno 1600 e poi per il 1603, il compimento di una rivoluzione astrale che avrebbe causato una corrispondente rivoluzione politico-religiosa che lo avrebbe eletto al ruolo di legislatore della nuova religione destinata a succedere al cristianesimo. Come avrebbe spiegato negli *Articuli prophetales*, gli eventi umani si svolgono in corrispondenza degli eventi astrali e, come nell'anno solare tornano tempi simili e si rinnovano le stagioni, così accade nella vita dei singoli individui e delle dominazioni politiche: «Quoque in hominum genere non singuli modo reditus suos habent nascendo similes his, qui obierunt, sed et consimiles monarchiae,

²⁸ Ivi, f. 732r.

²⁹ Ivi, f. 759v.

³⁰ Ivi, f. 733r.

regna, respublicae nascuntur et moriuntur»³¹. Entro questa corrispondenza tra rivoluzioni celesti e rivoluzioni politico-religiose, Campanella attendeva la congiunzione dei pianeti superiori nei segni di fuoco presente all'inizio del cristianesimo. Si sarebbe allora ripetuta la rivoluzione della natività di Cristo recando con sé un nuovo messia e la corrispondente legge politico-religiosa. In questa cornice, il particolare destino di Campanella era segnato dallo straordinario tema presente nel suo oroscopo, superiore a quello del Nazareno, dato che «se Cristo aveva soltanto cinque pianeti nell'ascendente, lui ne aveva sei»³², e dalla speciale conformazione della sua testa, provvista di sette bozzi corrispondenti ai pianeti del cielo, circostanza che stabiliva un particolare relazione tra frate Tommaso e il moto degli astri. Interrogato sul titolo messianico rivendicato da Campanella, Pietro Prestera precisava:

Non m'è mai occorso d'haverlo sentito chiamare messia né propheta, è ben vero che *Monarca una volta* ragionando meco in presentia di Gio. Gregorio Presinacio nella camera sua mi disse [Campanella] che tutti gl'altri homini che di niente erano venuti a qualche dignità o imperio havevano havuti solamente tre pianeti ascendenti favorevoli ma che esso n'havea sette et che per questo aspettava la *Monarchia del mondo*³³.

I miracoli attribuiti dai Vangeli al messia cristiano erano spiegati in parte per via naturale e in parte per via di artificio o inganno. A proposito del miracolo mosaico della separazione del Mar Rosso, Campanella aveva osservato con Pizzoni «che non era vero perché non fu che il mare si partí in due ma per che quel mare patisce flusso et refluxo et che allhora patí refluxo et così passò Moise [...]. Disse ancora che l'oscurazione del sole nella morte di Christo fu naturale et non miraculosa et che fu particolare et non universale per tutto il mondo»³⁴. «Disse anche che Christo fu robato et non resuscitò et che questo è costume di legislatori di non lasciar trovare i loro

³¹ T. Campanella, *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 15.

³² L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, p. 343; cfr. pure G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 27.

³³ Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, cit., p. 230 (corsivi miei); cfr. V. Frajese, *La Monarchia del Messia di Tommaso Campanella. Identificazione di un testo tra profetismo e Controriforma*, in «Quaderni storici», XXIX, 1994, 3, p. 731; Id., *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 60-98.

³⁴ Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, cit., p. 201.

corpi come fece Mosè et Pitagora et altri così fece Christo»³⁵. Coerentemente con queste tesi, Campanella aveva detto anche che «questo lo racontano gli apostoli per introdure la fede ma non con ragione, ma senza ragione, et io [Pizzoni] li adducea in corroboratione della verità i miracoli et esso gli negava che non sono veri et che gli bastava l'animo farne simili a quelli et maggiori»³⁶. Anche il fedele amico Dionisio Ponzio aveva annunciato al fuoriuscito Giulio Soldaniero che «Campanella et loro predicarebbero la libertà della suggestione reggia et della legge et che predicariano nova lege, et Campanella farebbe nove leggi et predicando farebbe miracoli, si che il populo gli crederebbe et seguirerebbe»³⁷ e aveva poi aggiunto che Campanella non poteva esser ferito «et che potea resuscitar morti et far altre cose stupende»³⁸. Campanella predicava che Dio è la Natura e spiegava le credenze nel soprannaturale come mezzi volti a consolidare l'obbedienza politica. Riguardo ai sacramenti, frate Silvestro di Lauriana testimonia che Campanella «dicea [...] che non c'è né paradiso né inferno ma che tutte queste sono fintioni per far credere con la paura alli populi ciò che vogliono [...] che li sacramenti et tutte le cose della chiesa sono inventioni delli homini et non di Dio et che sono solo ragioni di Stato»³⁹. E Domenico Petrolo conferma: «Disse ancora che gli sacramenti erano solo ragione di Stato [...] dicea ancora che era errore creder che fosse il paradiso et l'inferno et che queste erano inventioni de huomini per far creder per forza et per tenere gli poveri populi»⁴⁰. Anche Soldaniero testimonia «che dicea il fra Dionisio che il Campanella dicea che gli sacramenti sono ragione di Stato et non altro»⁴¹. E Pizzoni conferma il punto⁴².

L'affinità tra le idee della coppia Fabrizi-Amerighi e quelle di Campanella è qualcosa di più di una semplice ricorrenza di *loci communes*. Essa ci mostra una comune cultura dalla quale Campanella traeva sue proprie e specifiche conseguenze politiche, repubblicane e filopopolari. Le ricorrenze letterali tra i due discorsi sono molteplici: l'oroscopo delle religioni, la spiegazione dei miracoli attraverso la scienza naturale o la finzione politica e in partico-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 206.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 209.

⁴⁰ Ivi, p. 213.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 200.

lare la spiegazione dell'apertura del Mar Rosso con il fenomeno delle maree, la previsione di una prossima fine del cristianesimo e dell'apparizione di un nuovo monarca universale, la capacità del sapiente di operare miracoli analoghi a quelli narrati nelle Scritture. Ma quelle ricorrenze ci presentano anche una lettura combinata di Machiavelli e di Cardano diretta a creare un sistema culturale coerente e caratterizzato dall'astrologia applicata ai fenomeni religiosi, dalla critica delle Scritture e dalla spiegazione naturale dei miracoli con il corollario della loro funzione politica. Nel caso di Campanella, quest'ultimo aspetto si trova molto sviluppato. Nel caso di Fabrizi e di Amerighi, invece, il passaggio è appena accennato mentre viene sviluppata la spiegazione magica dei miracoli assente nei discorsi di Campanella. In entrambi i casi, tuttavia, la considerazione astrologica delle religioni è completata dalla spiegazione politica della loro funzione.

4. La conversazione ebraica. I discorsi di Fabrizi e di Campanella possiedono però un altro elemento in comune: la fonte ebraica. Come abbiamo visto, Fabrizi aveva un amico ebreo, chiamato Salomone, che lo aveva introdotto allo studio dell'ebraico e gli aveva fornito una spiegazione magica dei miracoli. Salomone aveva portato l'esempio del mago greco Apollonio di Thiana, convincendo Fabrizi che tanto Mosè quanto Gesù fossero stati maghi di scuola egiziana. Anche Campanella era stato segnato dall'incontro con un maestro ebreo «negromante et astrologo», chiamato Abramo e conosciuto a Cosenza, che lo aveva introdotto allo studio dell'astrologia convincendolo poi ad andare a Napoli. Di conseguenza, «si diceva pubblicamente in quelli luoghi [Cosenza, Altomonte e dintorni] che quello Abramo havea per via d'astrologia divinato e detto al Campanella che havea da essere Monarcha del mondo, *dicens etiam* questo Abramo è stato la ruina del Campanella»⁴³. A Padova, Campanella era tornato a frequentare ambienti ebraici in seno ai quali era avvenuto l'incontro con Ottavio Longo, regiudaizzante finito assieme a lui nelle carceri dell'Inquisizione in un processo per ateismo⁴⁴. Abramo aveva illustrato a Campanella i calcoli astrologici che prevedevano

⁴³ Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, cit., vol. III, p. 282.

⁴⁴ La conclusione avanzata in V. Frajese, *Profezia e Machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002, pp. 39-52, è ora confermata dal rinvenimento della deposizione di Giovanni Battista degli Afflitti pubblicata in G. Angeli, *Lettere del Sant'Ufficio di Roma all'inquisizione di Padova (1567-1660) con nuovi documenti sulla carcerazione padovana di Tommaso Campanella in appendice (1594)*, a cura di A. Poppi, Padova, Centro Studi Antoniano, 2013, pp. 145-146.

una nuova monarchia e tali calcoli erano conosciuti anche da Fabrizi. In effetti, il secolo posto tra Cinquecento e Seicento fu per le comunità ebraiche un periodo di effervesienza messianica, un periodo cioè nel quale gli ebrei d'Europa tornarono ad attendere un redentore, generando diverse candidature al ruolo. L'espulsione dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1497) provocò nel giudaismo iberico una catastrofe esistenziale che Yitzchak Abravanel interpretò come annuncio della redenzione, da lui datata al 1503⁴⁵. Cercare la data dell'avvento messianico attraverso i calcoli astrologici era vietato dal Talmud ma inefficacemente, perché magia e astrologia rimanevano due grandi specialità degli ebrei d'Europa e offrivano il metodo più accreditato per conoscere la data esatta di un evento atteso con impazienza e trepidazione. Nel 1524 David Reuveni si propose di organizzare un esercito tra le dieci tribú scomparse di Israele e si recò a questo fine da Clemente VII, prospettandogli un'alleanza tra ebrei e cristiani diretta a ricondurre i cristiani a Bisanzio e gli ebrei in Palestina e ottenendone lettere di presentazione per il re del Portogallo, Giovanni III, e per quello di Abissinia. Qualche anno dopo, fu Shlomo Molkho a recarsi da Clemente VII profetizzando un'inondazione del Tevere e un terremoto a Lisbona che effettivamente si verificarono l'8 ottobre 1530 e il 21 gennaio 1531, suscitando profonda impressione nel papa. Reuveni e Molkho si unirono insieme e, sventolando lo stendardo dei Maccabei, si recarono da Carlo V a Ratisbona, dove però ricevettero un'accoglienza meno favorevole. Centotrent'anni dopo, nel febbraio 1665, l'araldo e portabandiera del messia, Nathan di Gaza, vide in Palestina il ritratto di Shabbatai Zevi inciso sulla *merkavà* (carro superiore) in veste di messia e riuscì a convincere Zevi di essere effettivamente tale⁴⁶. L'attesa della rivoluzione politico-religiosa, i calcoli astrologici e la candidatura messianica di Campanella si inserivano in questo contesto e costituivano un episodio della già ricordata effervesienza messianica vissuta dal giudaismo europeo tra Cinquecento e Seicento. Ma gli ebrei d'Europa non aspettavano soltanto la rivoluzione astrale destinata a recare con sé il messia: conversavano anche con i cristiani e, come mostra la testimonianza di Fabrizi, spiegavano i miracoli con la magia portando l'esempio di Apollonio di Thiana. Questo passaggio della testimonianza

⁴⁵ D. Banon, *Il messianismo*, Firenze, Giuntina, 2000, p. 45; sul tema anche I. Schochet, *Il messia. Il concetto di messia e di era messianica nelle regole e nella tradizione ebraica*, Milano, Lulav, 1986; M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *L'eredità messianica*, Milano, Net, 2005.

⁴⁶ Banon, *Il messianismo*, cit., pp. 41-78.

resa da Fabrizi rimanda alla versione ebraica della storia di Gesù quale si trova raccolta nel *Discorso vero* di Celso, nella letteratura rabbinica e nel *Dialogus cum Triphone iudeo* di Giustino⁴⁷. Queste sono le fonti più probabili dei discorsi tenuti da Salomone a Flaminio Fabrizi e della sua conseguente valutazione di Mosè e di Gesù come maghi egiziani. Il *Discorso vero* di Celso era un testo di polemica anticristiana scritto alla metà del II secolo attingendo a tradizioni giudaiche testimoniate nel Talmud e accennate già nei Vangeli canonici (*Mt*, 2, 19; 9, 34; 12, 24-30; *Mc*, 3, 20-30; *Giov*, 7, 20-22; 8, 48-53; 9, 29)⁴⁸. Il testo di Celso fu distrutto in età antica ma molti suoi passaggi sopravvissero nelle citazioni presenti nel trattato *Contra Celsum* scritto da Origene per confutarlo. Come molti ebrei d'Europa, il dotto Salomone attingeva a questa fonte integrandola con le notizie provenienti dal Talmud babilonese e con le tradizioni rabbiniche trasmesse per via scritta e orale⁴⁹. Il parallelo con il mago greco Apollonio di Thiana si inseriva in questo contesto e poteva essere tratto dalla *Vita di Apollonio di Thiana* di Filostrato, un seguace vissuto nel III secolo, o dalla vita scritta da Sossiano Ierocle e distrutta in età antica ma sopravvissuta nelle citazioni polemiche di Lattanzio e di Eusebio di Cesarea.

Nei suoi discorsi calabresi, quali sono testimoniati dagli atti del processo, Campanella non forniva una spiegazione magica dei miracoli. Prometteva però di confermare la propria elezione messianica con miracoli analoghi a quelli descritti nei Vangeli canonici e dimostrava di conoscere il *Contra Celsum* di Origene⁵⁰. D'altra parte, le testimonianze relative al primo processo di inquisizione avviato a Padova informano che Campanella diceva di controllare uno spirito familiare e più tardi, nel suo *Del senso delle cose*

⁴⁷ Sul punto cfr. Celso, *Il discorso vero*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 66, 69, 79, 83, 97; P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007; M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco, Harper & Row, 1978 (trad. it. *Gesù messia o mago? Indagine sulla vera natura del Nazareno*, Roma, Gremese, 2006, pp. 36-98); G.N. Stanton, *Jesus and Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 165-207. J. Samain, *L'accusation de magie contre le Christ dans les Evangiles*, in «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*», XV, 1938, pp. 449-471; F. Graf, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 88 e 105.

⁴⁸ Smith, *Gesù messia o mago?*, cit., pp. 40-44 e 95.

⁴⁹ A una tradizione orale ebraica rimanda espressamente la testimonianza del campanelliano calabrese Antonio Oliva; cfr. su questo V. Frajese, *Dal libertinismo ai Lumi. Roma 1690-Torino 1727*, Roma, Viella, 2016, p. 80.

⁵⁰ Cfr. la citazione del *Contra Celsum* di Origene presente in T. Campanella, *Apologia per Galileo*, a cura di P. Ponzio, Milano, Rusconi, 1997, p. 117.

e della magia, argomentava che «il mondo sia un animale tutto senziente e che godano tutte le parti della commune vita; e come in noi il braccio non vuol essere diviso dall'omero, né l'omero dalle scapole, né la testa dal collo [...] così tutto il mondo aborrisce esser diviso», ponendo le premesse teoriche per operazioni magiche di carattere naturale⁵¹.

I discorsi di Campanella contengono altri due passaggi che rimandano alle fonti ebraiche: la tesi del trafugamento del cadavere e il riferimento all'esempio di Zamolxis come legislatore. La tesi del trafugamento del cadavere è prevedibile per un occhio naturale ma si trova ampiamente argomentata nelle *Toledòth* ed è richiamata da Giustino rimandando a discussioni tra cristiani ed ebrei, mentre la citazione del nome di Zamolxis deriva probabilmente dal Celso citato da Origene⁵². I due luoghi rimandano dunque anch'essi alla fonte ebraica attinta *à rebours* attraverso Giustino e Origene sotto la guida esperta del dotto ebreo. Le testimonianze relative a un altro processo intentato a un calabrese campanelliano di fine secolo confermano la dinamica della comunicazione con il dotto ebreo⁵³.

Tra Flaminio Fabrizi e Tommaso Campanella non esistono intersezioni biografiche: quando il secondo lasciò Napoli per dirigersi verso Padova, il primo era stato già impiccato. Di conseguenza, i due discorsi non possono considerarsi dipendenti uno dall'altro ma attingono entrambi a una matrice comune diffusa per via orale o come commento orale ai testi scritti fin qui esaminati. Di tale matrice comune la conversazione ebraica era parte integrante ma forse non unica.

5. *I libertini gnostici*. Mentre i libertini senesi conoscevano le vicissitudini che si sono viste, a partire dal 1530 circa si diffuse tra Francia e Olanda un gruppo esoterico che veniva definito, e forse si definiva, di «libertini

⁵¹ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Bari, Laterza, 1925, p. 33; cfr. su questo G. Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 110. Per le testimonianze processuali cfr. L. Firpo, *I primi processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XX, 1939, pp. 5-43; per l'accusa relativa al controllo di un demone cfr. Id., *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 51-52.

⁵² Per la traduzione italiana di alcune *Toledòth* in italiano cfr. R. Di Segni, *Il Vangelo del ghetto. Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma, Newton Compton, 1985, pp. 46-50. Per le citazioni di Zamolxis cfr. T. Campanella, *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, p. 93; Id., *Atheismus triumphatus*, Roma, Zanetti, 1631, p. 68v; e a riscontro Celso, *Il discorso vero*, cit., pp. 79 e 86.

⁵³ Frajese, *Dal libertinismo ai Lumi*, cit., pp. 15-28 e 79-87.

spirituali». Si tratta di un gruppo a base religiosa e cristiana che si richiamava alla tradizione segreta del cristianesimo gnostico e vedeva emergere i nomi di Coppin, Quentin, Antoine Pocqué e Claude Perceval. Gli scritti dei libertini franco-olandesi non sono sopravvissuti ma di loro dà notizia il violento attacco mosso nel 1545 da Giovanni Calvino contro le loro idee. Il testo di Calvino si intitola *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz* e reca dunque in bella vista l'appellativo «libertino». Emergendo solo attraverso la polemica condotta da Calvino, una ricostruzione delle idee del gruppo riesce difficile e inevitabilmente approssimativa. Al contrario dei polemisti antichi, Calvino lasciava poco spazio all'esposizione della dottrina avversaria, che anzi cercava di screditare già al momento della descrizione. Occorre dunque procedere per approssimazioni e tentativi. Per quanto si riesce a intravedere dal testo di Calvino, i libertini spirituali erano dei cristiani liberati dalla legge mosaica e quindi da tutto il Decalogo. Ritenevano che la morte-resurrezione di Cristo rappresentasse la morte del vecchio Adamo e la rinascita del nuovo a innocenza edenica e che il suo effetto fosse l'abolizione del peccato per gli iniziati. I cristiani libertini sono uniti a Cristo, sono dei Cristi, e sono quindi morti al peccato e risorti all'innocenza edenica. L'attesa della resurrezione non ha senso per loro perché tali cristiani vivono già nel regno di Dio che è presente per i suoi iniziati: «La beatitudine che noi attendiamo è già rivelata»⁵⁴. Di conseguenza, scrive Calvino, «si prendono gioco di ogni nostra speranza di risurrezione sostenendo che quel che attendiamo è già avvenuto. Infatti, se si chiede loro in che modo, [rispondono] che l'uomo sa bene che la sua anima non è altro che spirito immortale che è sempre vivo in cielo: e che con la sua morte Gesù Cristo ha cancellato la illusione [del mondo] e con ciò ha restituito la vita che consiste nel sapere che non moriremo mai»⁵⁵. Esiste dunque una notizia segreta segnalata dal passo del Vangelo di Marco, 4, 10-13 – «E quando si trovò solo, quelli che erano coi Dodici intorno a lui lo interrogavano sulle parbole. Ed egli rispondeva loro: "A voi è dato il segreto del Regno di Dio, a quelli invece che sono fuori tutto si fa in parbole affinché, guardando guardino e non vedano, e ascoltando ascoltino e

⁵⁴ G. Calvino, *Contre la setta visionaria e rabbiosa dei libertini che si definiscono spirituali*, in Id., *Opere scelte*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 2006, p. 495; cito da questa edizione ma ricorro al francese quando necessario all'intelligenza del testo. Tengo inoltre presente il riscontro con l'edizione I. Calvini, *Scripta didactica et polemica*, vol. I, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, éd. par M. Van Veen, Genève, Droz, 2005.

⁵⁵ Calvino, *Contre la setta visionaria*, cit., p. 493.

non sentano, perché non si convertano e non sia loro perdonato”⁵⁶ – di cui i libertini spirituali sono a conoscenza e che li rende degli iniziati all’insegnamento segreto di Gesù: «Seulment à ceux qui sont comme du Serment ilz descouvrent leurs mysteres»⁵⁷.

Se possiamo prestare fede alle parole di Calvino, che qui non è chiaro, i libertini spirituali credevano che vi fosse un solo Spirito, quello di Dio, che vive in ogni creatura umana⁵⁸. Ritenevano quindi che «l’anima dell’uomo, che è Dio, quando egli muore se ne ritorna a se stessa»⁵⁹. E Cristo, poiché di Cristo si parla qui e non di Gesù di Nazareth, è composto dallo spirito di Dio che è in tutti gli uomini e dal *cuider*, l’illusione del mondo. Calvino interpreta questo passaggio nel senso che Cristo sia stato un modello che ha rappresentato nella sua persona la cancellazione dei peccati⁶⁰, così da rendere i libertini spirituali dei seguaci della dottrina attribuita ai manichei, secondo cui «esiste un solo Spirito, che è Dio, e dall’altra parte il mondo»⁶¹, e del cosiddetto «docetismo», consistente nell’attribuire a Cristo corpo apparente o fantasmatico⁶².

Con Cristo è morto il peccato e la rigenerazione significa tornare allo stato di Adamo prima della caduta e, quindi, comportarsi secondo il proprio istinto naturale. Con il *cuider*, l’illusione del mondo, cadono i rimorsi di coscienza che sono illusione: esistono quando si presta loro attenzione e cessano di esistere quando una tale attenzione viene tolta. Con l’illusione del mondo «muoiono tutti i rimorsi di coscienza»⁶³ e nulla è vietato all’iniziato. I cristiani liberati ritengono che occorra dissimulare per ingannare il mondo e predicano una doppiezza che è, in effetti, un principio di convivenza con il *cuider*, l’illusione del mondo e i suoi riti⁶⁴. I libertini spirituali possono così accettare anche i riti cattolici perché considerano «che tutte le cose esteriori rientrano nella libertà del cristiano»⁶⁵. Tale doppiezza e tale dissimulazione sono allora la conseguenza di una dottrina esoterica conosciuta dagli iniziati e fondata sulla tradizione indicata dal passo di *Mc*, 4,

⁵⁶ Ivi, cap. VIII, p. 386.

⁵⁷ Ivi, p. 361.

⁵⁸ Ivi, p. 403.

⁵⁹ Ivi, p. 361.

⁶⁰ Ivi, p. 445.

⁶¹ Ivi, p. 399.

⁶² Ivi, pp. 444-445.

⁶³ Ivi, p. 451.

⁶⁴ Ivi, p. 385.

⁶⁵ *Ibidem*.

10-13. I libertini dissimulano perché sono iniziati alla notizia segreta trasmessa da Gesù ai discepoli e tale rivelazione dice loro che sono nel regno di Dio.

La caratteristica essenziale di questa teologia non è né la sua visionarietà né il suo radicalismo, bensì l'arcaicità dello strato cristiano riportato a giorno. Le idee franco-olandesi sono state variamente ricondotte a tendenze «antinomiane» presenti negli stessi territori nel corso del Medioevo e in particolare ai «Fratelli e sorelle del Libero Spirito»⁶⁶. Questa genealogia trascura però sia l'appello a una tradizione segreta richiamata dal passo di *Mc*, 4, 11-12, sia la libertà della carne che, pur scontando un'insistenza polemica di Calvino, appare primaria nei libertini spirituali cinquecenteschi. Il fatto è che, come ben vide Calvino, questa setta esoterica ravvivava tendenze gnostiche molto antiche che si appellavano a una tradizione orale risalente a Gesù. Calvino faceva i nomi di Cerdone e di Valentino e quindi di due gnostici del II secolo, salvo poi trovarsi nell'impossibilità di indicare il modo nel quale degli ignoranti, a suo dire, come Pocqué e Quentin ne potessero essere venuti a conoscenza ed essere quindi costretto a fare ricorso all'azione diabolica. Il problema rimane per noi intatto: come venivano a conoscenza, questi libertini spirituali, di dottrine tanto antiche e prive di testi – a noi noti – di riferimento? Molte delle affermazioni libertine possono essere tratte dalle lettere di Paolo di Tarso per essere però collegate tra loro con tale perspicace incuranza delle interpretazioni correnti da rendere necessaria l'esistenza di una guida latente. Il passaggio, così importante, relativo alla dipendenza del senso del peccato dall'attenzione ad esso prestata può essere tratta da Paolo, *Romani*, 14, 14; «Io so e ne sono persuaso nel Signore Gesù che nulla è impuro di per sé, però, se uno stima che una cosa è impura per lui quella è veramente impura». Il passaggio sull'unità degli iniziati con Cristo e il loro diventare essi stessi dei Cristi ha il suo aggancio in *Galati*, 3, 26-28: «Perché quanti siete stati battezzati in Cristo, di Cristo

⁶⁶ Schneider, *Il libertino*, cit., pp. 83-94; cfr. pure M. Van Veen, *Introduction* a Calvini, *Contre la secte phantastique*, cit., pp. 9-42; J.C. Margolin, *Libertins, libertinisme et libertinage au XVI^e siècle*, in *Aspects du libertinisme au XVI^e siècle. Actes du colloque internationale de Sommières*, Paris, Vrin, 1974, pp. 1-33; J. Wirth, «*Libertins*» et «*Epicuriens*»: *aspects de l'irreligion au XVI^e siècle*, in «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*», XXXIX, 1977, 3, pp. 601-627; A. Jundt, *Histoire du pantheisme populaire au Moyen age et au Seizième siècle*, Frankfurt am Main, Minerva, 1964 (I ed. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875); C. Schmidt, *Les libertins spirituels. Traité mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876.

vi siete rivestiti. Non c'è più né giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più né maschio né femmina, voi siete uno solo in Gesù Cristo». La conseguenza trattane dai libertini della morte al peccato e della resurrezione all'innocenza degli uniti a Cristo si può cavare da *Romani*, 3-6:

Ignorate forse che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù siamo stati battezzati nella sua morte? Mediante il battesimo nella sua morte siamo stati seppelliti con lui affinché, come Cristo risuscitò dai morti, per la gloria del Padre, così anche noi vivessimo di vita nuova. Se infatti siamo stati connaturati con lui nella somiglianza della morte, lo saremo pure nella somiglianza della resurrezione, sapendo questo: che il nostro vecchio uomo è stato crocifisso con lui, affinché fosse distrutto il corpo del peccato e non dovessimo più servire al peccato. Chi infatti è morto è affrancato dal peccato.

Una lettura perspicace dell'avvio della polemica contro i fornicatori condotta in *Corinzi*, I, 6, 12 («Tutto mi è lecito ma non tutto è utile») ne ricava un'ammissione del punto teologico. Il passaggio calviniano – per la verità in questo punto non chiaro – relativo alla dottrina libertina della morte fantasmatica di Cristo sulla croce allude a una dottrina variamente gnostica e tale dunque da essere attribuita anche a Cerdone, come propone Calvino stesso. Questi passaggi, legati tra loro e con il passo esoterico di Marco, basterebbero a fornire l'ossatura della dottrina libertina della liberazione dal peccato. Per farlo, tuttavia, occorre possedere un commento, un testo o un insegnamento orale, capaci di fare da guida. È infatti improbabile – e io direi, impossibile – che Pocqué, Quentin e Perceval avessero la perspicacia e l'ardimento di leggere e collegare questi passi contro una tradizione costantemente diretta a limitarne la portata ai divieti alimentari, alla circoncisione e al rispetto del sabato.

L'esistenza nelle prime generazioni cristiane di una tradizione orale segreta che si presentava come conoscenza degli insegnamenti del maestro è acquisizione che mi sembra consolidata⁶⁷. Che tale insegnamento segreto com-

⁶⁷ G.G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots Christian Mysticism*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996 (trad. it. *La sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, Roma, Arkeios, 2000, pp. 35-61); B.D. Ehrman, *Prima dei Vangeli*, Roma, Carocci, 2017, con particolare riferimento alle pp. 173-187 e 229-233; M. Smith, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, New York, Harper Collins, 1985 (trad. it. *Il Vangelo segreto di Marco. La scoperta e l'interpretazione di un testo apocrifo*, Milano, Pgreco edizioni, 2011); per l'inquadramento del discusso documento illustrato in questo studio vedi i rilievi critici di A. Martin, *À propos de la lettre attribuée à Clément d'Alexandrie sur l'évangile secret de Marc*, in *Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi»*, éd. par L. Painchaud,

prendesse la liberazione dal Decalogo è quanto sostenevano alcuni gruppi gnostici e in particolare quello «carpocraziano», lungamente criticato da Clemente Alessandrino nei suoi *Stromati*. Questa setta – che si suole spesso definire «libertina», ma si deve tenere presente che il termine non ricorre nel testo di Clemente, scritto in greco – faceva riferimento al pensiero di Carpocrate e di suo figlio Epifane, «di cui sono divulgati gli scritti», e in particolar modo si richiamava al trattato di quest'ultimo, *Sulla giustizia*, ora perduto ma sommariamente descritto da Clemente stesso. In tale trattato si sosteneva tra l'altro che «la giustizia di Dio è una sorta di comunanza con uguaglianza [...]. Poiché Egli non distingue ricco o povero o capopopolo, stolti o assennati, maschi o femmine, liberi o schiavi»⁶⁸. Polemizzando con le conclusioni tratte da questo gruppo, Clemente Alessandrino confermava l'esistenza di tradizioni segrete risalenti al maestro, che accostava ai misteri di Dioniso: «Orbene questa mia raccolta di note scritte non regge, lo so bene, al confronto con quello spirito pieno di grazia, che io fui giudicato degno di ascoltare; e tuttavia varrà bene un'immagine che richiami quel modello alla memoria di chi è stato colpito col tirso. Dice infatti [la Scrittura] “parla ad un sapiente, e più sapiente sarà” e “a chi ha, sarà dato in aggiunta”»⁶⁹. E poiché difendeva con vigore la necessità del segreto, Clemente avvertiva il lettore che «ci sono poi anche idee che la mia scrittura indicherà allusivamente: su alcune insisterà, altre le dirà soltanto, e tenterà anzi di dirle senza lasciarsi scorgere, di mostrarle copertamente, di indicarle tacendo»⁷⁰.

Nel corso della sua lunga e appassionata difesa della Legge e in particolare della temperanza sessuale contro gli opposti radicalismi del libertinismo carpocraziano e dell'ascesi marcionita, Clemente così controbatteva a quegli incontinenti che pretendevano di attingere a una tradizione orale risalente a Gesù e di ispirarsi al suo esempio:

Se si può scegliere qualsiasi tipo di vita, evidentemente si può scegliere anche quello che è ispirato alla continenza; e se qualsiasi tipo di vita è senza rischi per l'eletto, evidentemente sarà a ben maggior ragione il tipo improntato a virtù e temperanza.

P.-H. Poinier, Louvain-Paris, Presses de l'Université Laval-Peeters, 2007, pp. 277-300; e i documenti a difesa presentati in *Morton Smith and Gershom Scholem: Correspondence 1945-1982*, ed. by G.G. Stroumsa, Leiden-Boston, Brill, 2008. Non sfuggirà al lettore il fatto che nessuno degli autori citati sia italiano.

⁶⁸ Clemente Alessandrino, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Milano, Edizioni Paoline, 2006, p. 306.

⁶⁹ Ivi, p. 24.

⁷⁰ Ivi, p. 25.

Se fu concesso al Signore di non esser soggetto a render conto del Sabato, se pure avesse condotto una vita non entro i termini di legge, molto più chi si è comportato onestamente non sarà soggetto a render conto: perché «tutto è permesso ma non tutto giova», dice l'apostolo. Se tutto è permesso, lo sarà anche l'esser temperanti⁷¹.

Dunque, Clemente Alessandrino concedeva il punto teologico della liberazione da tutta la Legge e concedeva che questa fosse l'interpretazione da dare al passo di Paolo. Il fatto che tale ammissione fosse compiuta nel corso di un'argomentazione diretta a contrastare le conseguenze pratiche derivanti da tale principio mostra che l'interpretazione carpocraziana appariva a Clemente abbastanza solida da non poter essere contestata. Gli *Stromati* furono dati alle stampe nel 1550 e quindi dopo la nascita del libertinismo spirituale. Le informazioni essenziali stavano però anche nel *Contra haereses* di Ireneo di Lione, stampato da Erasmo nel 1526 e quindi facilmente accessibile ai libertini franco-olandesi. Negli *Stromati*, tuttavia, si trovano esposte quelle basi teologiche della gnosi libertina che, viceversa, sono assenti nel *Contra haereses*. Se dunque quest'ultimo testo offriva il vantaggio di essere accessibile a stampa, gli *Stromati* si prestavano meglio a una lettura *à rebours*. Non credo infatti che il problema costituito dalle fonti dei libertini spirituali possa ridursi a una preferenza per le fonti stampate dato che, come ripeto, ricavare la dottrina libertina attraverso una lettura *à rebours* degli *Stromati* o del *Contra haereses*, integrarla con una interpretazione, talvolta anch'essa tra le righe, della teologia paolina e aggiungervi quegli elementi dottrinali assenti in tali fonti, è operazione troppo complessa per essere condotta senza una guida orale o scritta. In questa teologia riemerge qualcosa di troppo antico e troppo profondo per costituire il risultato di un sagace *collage* di testi oggi noti⁷². La teoria del carattere illusorio del mondo e della resurrezione come ritorno dello spirito umano allo spirito di dio si può trovare, ad esempio, in uno dei testi gnostici scoperti a Nag Hammadi e noto come *Trattato della resurrezione*. Qui si sostiene che il corpo materiale sia un'illusione e che la resurrezione non consista in una rianimazione di un tale illusorio corpo materiale bensì nel ritorno dello spirito umano alla sua patria celeste. La resurrezione dunque non è un'illusione ma è il mondo

⁷¹ Ivi, p. 327. Sul problema della sessualità affrontato in questo passaggio si veda la tradizione talmudica descritta in Schäfer, *Jesus in the Talmud*, cit., pp. 25-34; la tradizione segreta descritta in Smith, *Il Vangelo segreto di Marco*, cit., pp. 30-33 e 141-166; e i *Detti del Vangelo* apocrifo di Tommaso illustrati in Ehrman, *Prima dei Vangeli*, cit., pp. 43-45.

⁷² Gli *Stromateis* furono stampati per la prima volta nel 1550.

materiale a essere tale, e sarà questo a passare mentre lo spirito sopravvivrà: «Il pensiero di quelli che vengono salvati non perirà. La mente di coloro che lo hanno conosciuto non perirà»⁷³. E la circostanza conferma l’ipotesi, che a me sembra probabile, che i libertini spirituali cinquecenteschi possedessero una guida gnostica che li orientava nell’interpretazione delle lettere di Paolo e degli scritti ortodossi. Sia quindi che il *Contra haereses* o, più appropriatamente, gli *Stromati*, fossero la guida della dottrina dei libertini spirituali, sia che tale guida fosse un’altra, ora scomparsa, questa è la gnosi riemergente nella loro teologia.

6. *L’albero genealogico: prime ipotesi.* Ricapitoliamo i risultati acquisiti. Negli anni Venti del Cinquecento emergono a Firenze e a Siena due gruppi di repubblicani chiamati «libertini» dai commentatori tanto fiorentini quanto senesi. Sono gruppi simili sul piano politico: repubblicani ed egualitari, energici e pugnaci tanto da accedere al tirannicidio. Il gruppo fiorentino è prossimo agli allievi di Machiavelli presso gli Orti Oricellari, mentre il gruppo senese è politicamente affine e potrebbe essere entrato in contatto con quelli durante la loro presenza a Siena nel 1527. A partire dal 1530 circa si diffonde tra Francia e Olanda un gruppo esoterico gnostico definito, e forse autodefinentesi, di «libertini spirituali», secondo il quale cristianesimo significa liberazione dalla legge mosaica e dal peccato. Nel 1545 Calvino stampa contro questo gruppo un libello polemico che diffonde in Europa il termine «libertino» nella sua accezione religiosa e in capo a vent’anni Viret accosta l’appellativo «libertino» a quello di «ateo» per il tramite del concetto di «epicureo» che fa da termine medio del sillogismo. Nel frattempo, o forse parallelamente a questo processo mitteleuropeo, un discendente di terza generazione del libertinismo senese accoglie un complesso culturale contrassegnato da Cardano e da Machiavelli. È qui avvenuta una sorta di riorganizzazione, non sappiamo quanto diffusa a Siena ma significativamente rappresentata dal membro di una delle più rilevanti famiglie libertine di Siena. Il libertino politico nel senso usato da Vettori e da Guicciardini è diventato un libertino culturale nel senso usato da Mersenne e da Garasse. È ben vero che non tutte le idee di Flaminio Fabrizi possono essere attribuite a Niccolò Amerighi, ma è vero pure che era stato lui a scegliersi liberamente quel maestro e che, d’altra parte, la traccia cardaniana

⁷³ Cfr. B.D. Ehrman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma, Carocci, 2017, pp. 173-174, con le relative citazioni.

e machiavelliana è presente anche nelle sue deposizioni. Come e perché sia avvenuto questo passaggio è questione che lascio aperta. L'ipotesi più semplice è che ci fosse una predisposizione e un'alleanza tra questi diversi piani della cultura cinquecentesca derivante da un'incidenza del pensiero di Machiavelli operante già sulla prima generazione repubblicana. D'altra parte, i libertini senesi di terza generazione erano militanti dell'indipendenza repubblicana che si ritrovavano a vivere sotto un principato mediceo. Erano dunque stati sconfitti due volte, da Firenze e dal principato, e vivevano una condizione di ripiegamento politico. Inoltre, nella loro duplice battaglia per l'indipendenza e per il governo largo, si erano trovati di fronte i Medici nella duplice loro veste di signori di Firenze e di monarchi della Chiesa. Avevano dunque fatto esperienza diretta e bruciante dell'uso politico della religione. È di conseguenza naturale che alcuni o molti di essi trasformassero l'equalitarismo politico in critica culturale, facendo proprio il complesso astrologico-naturalistico in via di formazione. La circostanza è confermata dalla presenza in questo universo di Tommaso Campanella, che al complesso astrologico-machiavellico univa una versione ancor più radicale del libertinismo politico predicando rivoluzione, repubblica, nuova Legge e comunità dei beni così da congiungere insieme, per così dire, il libertinismo di tutte e tre le generazioni senesi.

Nella cultura della coppia Amerighi-Fabrizi emergono tuttavia alcune differenze e alcune eccentricità. Niccolò Amerighi criticava solo l'Antico Testamento e si professava invece fedele al Nuovo, laddove tale differenza non emerge nelle deposizioni del suo maestro Fabrizi. Il primo aderiva alla religione dell'amore contro la religione della Legge, mentre il secondo le metteva sullo stesso piano. Di conseguenza, il primo si presentava come un neotestamentario mentre il secondo imparava da un giudeo. La diversità potrebbe indicare un dato primario e costituire dunque una profonda differenza tra i due; o potrebbe essere un modo scelto da Amerighi per limitare la propria responsabilità penale ed essere quindi nient'altro che una forma di difesa. D'altra parte, nelle deposizioni di Fabrizi emerge l'idea, del tutto eccentrica in questo contesto, del corpo fantasmatico di Cristo. I due dettagli sono rilevanti dato che il carattere antimosaico e neotestamentario è caratteristica essenziale del libertinismo spirituale descritto da Calvino – «ri-
fiutavano sfrontatamente le Scritture»⁷⁴ – e tale è anche l'idea della natura

⁷⁴ Calvino, *Contro la setta visionaria*, cit., p. 359.

fantasmatica di Cristo⁷⁵. I due dettagli possono quindi derivare da qualche incontro con il libertinismo spirituale compiuto da Fabrizi nel corso del suo soggiorno in Francia, oppure dalla lettura dell'opuscolo di Calvin. In effetti, che dei militanti definiti come «libertini» dai loro contemporanei si interessassero a un gruppo denominato e forse autoproclamatosi come «libertino» per verificare se esistessero tra loro delle affinità, appare naturale. In questo caso, Amerighi e Fabrizi costituirebbero l'anello di congiunzione tra i due gruppi. Un altro caso di innesto è offerto da Campanella il quale, benché vicino al libertinismo di genere politico e astrologico, nella confessione-abiura delle proprie idee esposta nell'*Ateismo trionfato*, impiegava i termini «machiavellismo» e «libertinismo» nel modo seguente:

Molti non credono a legge alcuna ma stimano che sia arte di vivere trovata da gente astuta; e che in vero non sia Dio, o che non mira alle cose humane o che parte del mondo si regga a caso, parte a ragione e che ognun deve esaltare se stesso come può, a dritto o a torto, come avviene tra i bruti, che li lupi mangian le pecore e le aquile le colombe innocenti. E che Dio lascia fare a ciascun quel che vuole o puote, e che dopo morte non vi è altra vita, e se ci è, tutti l'haveremo, poiché Dio lascia fare a tutti a suo modo. E che se Dio concorse a tutte le attioni degli enti, non ci è peccato, perché pecchería Dio che lascia farlo e concorre come piú possente causa a farlo fare; e che sia imbecillità di animo pensar che vi sia peccato: ma solo dalla lege esser statuito per la conservazione della comunità e perché il volgo obedisca. Ma chi può a suo modo fare ciò che li piace deve effettuare, e di tutti li spassi del mondo godere, perché questa è la parte dell'huomo. Questa sentenza è di machiavellisti e di libertini, e calvinisti in parte⁷⁶.

In modo simile a Viret, il tema «spirituale» dell'abolizione del peccato è qui tradotto in termini epicurei. La sua motivazione poi «che se Dio concorse a tutte le attioni degli enti, non ci è peccato, perché pecchería Dio che lascia farlo» è prossima a quella descritta da Calvin nel suo attacco contro i libertini spirituali i quali «n'attribuent à l'homme nulle volonté, non plus qui estoit une pierre, et ostent toute description du bien et du mal, pour ce que rien ne peut estre mal faict à leur intention, en tant que Dieu en est autheur»⁷⁷. L'accostamento, incerto e stravagante, dei calvinisti a questa schiera può derivare da una reminiscenza dell'opuscolo di Calvin citato associando gli opposti. Si deve tenere presente infatti che Campanella scri-

⁷⁵ Ivi, pp. 445-446.

⁷⁶ Campanella, *L'ateismo trionfato*, cit., pp. 16-17.

⁷⁷ Calvin, *Contre la secte phantastique*, cit., p. 88: Calvin dedica tutto il capitolo alla confutazione di questa teoria, attribuendole così molto spazio nel testo.

veva in carcere seguendo il filo della propria memoria senza possibilità di eseguire controllo alcuno. La filosofia libertina descritta in questa pagina si presenta dunque come una libera esposizione del tema «spirituale» della liberazione dal peccato interpretata lungo la falsariga offerta da Viret e quindi avvicinandola al machiavellismo attraverso il consueto termine medio dell'epicureismo. D'altra parte, nella contemporanea *Monarchia del Messia* Campanella caratterizzava il beneficio di Cristo scrivendo che «raggionevolissima e credibilissima fede è che Dio [...] si sia fatto huomo vedendo che alla sua inaccessibilità giunger non potevamo, n'habbia dato leggi, e fatti rationali, insegnato il vero culto, tolto la maledittione e diversità di fedi, sette e principati, *et restituito la natura alla sua innocenza primiera* e dato il modo di schivar tutti i mali presenti e passati»⁷⁸. Il tema del ritorno del cristiano allo stato di innocenza edenica non apparteneva esclusivamente ai libertini spirituali ma offre certo un ulteriore elemento di connessione con il libertinismo spirituale.

⁷⁸ T. Campanella, *La Monarchia del Messia*, testo inedito a cura di V. Frajese, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995, p. 67 (corsivo mio).