

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band:	24 (1974)
Heft:	4
Artikel:	Sulla fortuna di Erasmo in Italia : Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento
Autor:	Seidel Menchi, Silvana
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-86225

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SULLA FORTUNA DI ERASMO IN ITALIA

*Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà
del Cinquecento **

Di SILVANA SEIDEL MENCHI

Premessa

1. Per lo studioso che si occupa dell'influsso che Erasmo ha esercitato sulla religiosità e sulla vita culturale italiana, la figura di Ortensio Lando costituisce uno dei capitoli più enigmatici. Il Lando è stato uno dei rari scrittori italiani del secolo XVI che abbia consacrato a Erasmo un'opera non dichiaratamente teologica e controversistica, il dialogo *In Des. Erasmi Roterodami funus*, pubblicato a Basilea nel 1540¹. Nel panorama della cultura italiana del Cinquecento, relativamente povera di testimonianze erasmiane – o per una certa sordità degli italiani al discorso di Erasmo, come si è pensato finora, o per l'ombra della clandestinità che, ancora prima della condanna ufficiale di Erasmo, incombeva sugli erasmiani d'Italia e contribuiva a disperdere i documenti ad essi relativi – il Lando spicca dunque per il suo interesse verso l'umanista fiammingo. Tuttavia la sua operetta – anche perché sopravvissuta in pochissimi esemplari – non era mai stata oggetto d'attenzione nemmeno da parte

* I miei studi sulla fortuna di Erasmo in Italia sono stati resi possibili da una fellowship dell'Università di Harvard presso il centro di studi rinascimentali «Villa I Tatti» di Firenze.

¹ *In Des. Erasmi Roterodami funus. Dialogus lepidissimus, Nunc primum in lucem editus*, Basileae M.D.XL (in seguito abbreviato in *Funus*).

degli studiosi che si sono occupati dei rapporti fra Erasmo e l'Italia e la conoscenza di essa restava fino a pochi anni fa limitata agli storici basileesi².

Negli ultimi tempi, anche in relazione al forte slancio che il cinquecentenario d'Erasmo ha dato agli studi erasmiani, il dialogo del Lando si è imposto all'attenzione degli studiosi. Si sono occupati di esso Paul Grendler, nel suo libro dedicato al Lando al Franco e al Doni come critici della società e della cultura italiana del Cinquecento³, e Myron Gilmore, in un saggio espressamente dedicato al *Funus*⁴. Il vivace e stimolante libro di Grendler ha avuto il merito generale di riproporre all'attenzione degli storici un gruppo di personaggi della cultura italiana del Cinquecento trascurati dai critici della letteratura come «minori⁵». In particolare Grendler ha intuito nel *Funus* un documento della sensibilità del Lando per i problemi legati alla vita ecclesiastica e alla discussione teologica del suo tempo⁶. Il limite di tale interpretazione è che essa presenta il *Funus* come un testo filoerasmiano. Myron Gilmore, correggendo questa parte del lavoro di Grendler, ha fissato in un penetrante saggio la natura del *Funus* come un attacco contro Erasmo: egli ha distinto sotto la superficie celebrativa del dialogo il nucleo sar-

² ANDREAS FLITNER, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, Tübingen, 1952, pp. 26–28. – PETER BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel*, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, vol. 73, Basel und Stuttgart, 1959, pp. 81–82. – ANDREAS BURCKHARDT, *Johannes Basilius Herold, Kaiser und Reich im protestantischen Schrifttum des Basler Buchdrucks um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, idem, vol. 104, Basel und Stuttgart 1966, p. 128, nota 1.

³ PAUL F. GRENDLER, *Critics of the Italian World (1530–1560)*, Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando, Madison Milwaukee, and London 1969. Alla bibliografia indicata da Grendler bisogna aggiungere CONOR FAHY, «The two «Neapolitan» Editions of Ortensio Lando's *Forcianae Questiones*», in *Collected Essays in Italian Language and Literature presented to Kathleen Speight*, Manchester 1971, pp. 123–142.

⁴ MYRON P. GILMORE, «Anti-Erasmism in Italy: the Dialogue of Ortensio Lando in Erasmus' Funeral», in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, IV, 1974, pp. 1–14.

⁵ Uno studio biografico completo su Ortensio Lando manca ancora.

⁶ GRENDLER, *op. cit.*, pp. 113–117.

castico e l'ha definito come una parodia degli usuali *encomia* di Erasmo⁷.

Resta tuttora aperto il problema della collocazione del *Funus* nell'oscuro itinerario intellettuale e religioso di Ortensio Lando e nella discussione sorta intorno al nome di Erasmo nel secondo quarto del secolo XVI. Tale problema risulta particolarmente acuto per il fatto che, alla luce delle ultime ricerche, la figura di Ortensio Lando sta mutando i connotati. Dietro la maschera del letterato di successo e di corto respiro, sensibile ai problemi della riforma religiosa, ma alieno dall'impegnarsi seriamente in essi, stanno venendo alla luce i tratti di un audace propagandista eterodosso, che riuscì a pubblicare in Italia fin oltre la metà del secolo testi di inequivocabile contenuto radicale⁸.

Quando un'opera parla in un linguaggio così ambiguo e sfuggente come il *Funus*, l'interpretazione dipende in gran parte dal contesto biografico e ambientale in cui viene collocata. L'immagine tradizionale del Lando suggerisce un'interpretazione del *Funus* come documento di un moderato riformismo cattolico, che attacca in Erasmo il precursore di Lutero, pur cercando di salvare nell'eredità erasmiana certi aspetti conciliabili col programma della Contro-riforma. Di contro la nuova immagine del Lando come propagandista radicale, come «anabattista», è il presupposto che permette una lettura del *Funus* in chiave evangelica.

2. Il presente contributo offre dunque in primo luogo una interpretazione del dialogo antierasmiano di Ortensio Lando come documento della presenza intellettuale di Erasmo nei circoli eterodossi italiani e come saggio della reazione che questa presenza suscitava. Tale reazione, come è già stato dimostrato a proposito di Celio Secondo Curione⁹, era spesso ambivalente, era una reazione di

⁷ GILMORE, *op. cit.*, p. 7.

⁸ Il presente contributo integra un mio saggio precedente, «Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550», in *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXV, 1974, pp. 210–277, e ne presuppone le conclusioni. Nelle pagine seguenti tale saggio sarà abbreviato in «Spiritualismo».

⁹ DELIO CANTIMORI, «Note su Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI», in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel 1936, pp. 107–109.

amore-odio. Alcuni membri delle convegnistiche eterodosse italiane si erano svegliati alla vita etico-religiosa proprio grazie alle opere di Erasmo e da esse avevano assorbito una nuova concezione del cristianesimo. Questi allievi spirituali del fiammingo, sviluppando le idee del maestro e procedendo nella verifica pratica di esse, finivano spesso col trovarsi fuori di quella chiesa, alla quale Erasmo era pur sempre rimasto legato. Dalle nuove posizioni dolorosamente raggiunte, essi si volgevano indietro a guardare con sdegno il maestro di ieri: la sua fedeltà alla chiesa tradizionale appariva loro come un atto di tiepidezza e di viltà o come una conseguenza di bassi calcoli utilitari. Era, il loro, uno sdegno che nasceva e si alimentava dell'amore di ieri, tanto più ardente quanto più fervido era stato l'amore: uno sdegno che non cancellava l'ammirazione, anzi talvolta coesisteva con una stretta dipendenza intellettuale.

Cercheremo di dimostrare che è possibile ritrovare nel Lando le due facce opposte di questo particolare tipo di approccio a Erasmo, caratteristico di alcuni novatori religiosi italiani. Da un lato il Lando dirige contro Erasmo un attacco scoperto come il *Funus*, il cui nucleo è costituito (se la presente interpretazione è giusta) da una sarcastica rappresentazione del trionfo di Erasmo nel cielo papistico. Dall'altro lato il Lando utilizza largamente l'*Enchiridion* erasmiano come fonte di idee e formulazioni corrosive nei confronti della religiosità e dell'etica tradizionale e ne inserisce numerosi passi nelle sue opere di ispirazione radicale.

3. Come secondo scopo, il presente saggio si propone di dimostrare che Ortensio Lando non rappresenta, dal suddetto punto di vista, un caso isolato. La sua figura, la sua biografia e la sua testimonianza aprono uno spiraglio su un panorama insospettatamente largo della recezione eterodossa di Erasmo in Italia. Allo stato attuale della documentazione, quel panorama si può intravedere, non distinguere. Il tentativo di ricostruirlo dà risultati frammentari. Per illustrare questo stato insoddisfacente delle nostre conoscenze in proposito basta citare un fatto: nel *Funus* il Lando compila un elenco di erasmiani italiani i cui nomi – ad eccezione di quello del Curione – sono completamente sconosciuti agli studiosi di Erasmo in Italia: lettori, ammiratori, aspiranti traduttori

di Erasmo, il cui «erasmismo» rimase inespresso, fu soffocato, o si espresse in documenti oggi andati perduti o rimasti sconosciuti¹⁰.

In alcuni casi tuttavia è possibile individuare, seguendo la traccia fornita dal Lando, gruppi o conventicole che alimentavano con la lettura di Erasmo, ed esprimevano con la pubblicazione delle sue opere, il loro dissenso religioso. In particolare qui ci occuperemo di due gruppi del genere: quello che era attivo a Bologna nel decennio 1530–1540 e il gruppo padovano dal quale nel 1547 uscì la traduzione italiana della parafrasi erasmiana del Vangelo di Matteo. Inoltre la testimonianza di Ortensio Lando permette di allargare, anche se di poco, le nostre attuali conoscenze sul gruppo bresciano, dal quale uscì nel 1531 l'unica traduzione italiana dell'*Enchiridion*. Per quanto i fili che collegano questi vari gruppi erasmiani fra di loro, e ciascuno di essi a Ortensio Lando, siano esili, essi tuttavia esistono: attraverso il Lando le disparate e frammentarie testimonianze sulla fortuna eterodossa di Erasmo in Italia tendono a comporsi in un disegno unitario, che future ricerche potranno forse ricostruire in modo più completo.

Giovanni Angelo Odoni e il circolo di Bologna

1. Nel decennio 1530–1540 è discontinuamente attivo a Bologna un piccolo gruppo di fervidi erasmiani, i quali leggono le opere dell'umanista come manifesti di un rinnovamento religioso e morale, paragonabile per importanza solo a quello segnato dall'età apostolica. Il piano di pensiero e d'azione sul quale questi uomini si muovono è dichiaratamente, fin dalla prima metà di questo decennio, il piano della riforma religiosa di origine transalpina, che essi si propongono di diffondere in Italia. Durante il loro processo di accostamento alla teologia rinnovata, i dissidenti di Bologna individuano una corrente che va da Erasmo a Butzer e optano per essa, consapevolmente preferendola alla teologia di Lutero.

La scelta della linea Erasmo-Butzer è una scelta strategica e tattica al tempo stesso. È una scelta tattica, perché Erasmo è

¹⁰ Cfr. più avanti, note 150–156.

maestro nell'uso di un linguaggio duttile, insinuante e conciliante, che si presta alla diffusione delle nuove idee in Italia, dove il linguaggio violento e tagliente di Lutero non è adottabile. Ma la scelta dei bolognesi è anche strategica, perché la teologia di Erasmo e di Butzer non procede per antitesi e per esclusioni come quella di Lutero (o sei nella legge o sei nel Vangelo, o sei un fariseo o sei un cristiano), ma prevede e permette la coesistenza di diversi stadi, progressivamente sempre più perfetti, della rivelazione¹¹, additando a modello lo stadio più alto, senza condannare completamente lo stadio più basso. È una teologia che mira a instaurare un'adorazione di Dio in spirito e in verità, ma tollera gli «inferni» che adorano Dio nella carne e nelle ceremonie. In effetti solo una teologia del genere era conciliabile con il piano di convivenza con i «farisei», di conquista e di erosione della chiesa tradizionale di fianco o addirittura dall'interno, che questi dissidenti si proponevano di mettere in atto.

La linea di continuità che viene stabilita fra Erasmo e Butzer dice molto sull'interpretazione che il gruppo bolognese dà delle opere di Erasmo. Ma ancora più significativo è il modo diverso in cui i due maestri vengono trattati. A Erasmo si indirizzano trattatelli e poemi encomiastici, scritti in un linguaggio non compromettente, destinati alla divulgazione; da Butzer si va a scuola di teologia, con lui si convive e si discute. Erasmo è il grande nome da sbandierare come segnacolo in vessillo; Butzer l'effettivo punto di riferimento dottrinale. Le opere di Erasmo sono la migliore propedeutica alla rinnovata vita cristiana; ma esse trovano nelle opere di Butzer il loro coronamento.

Questo diverso atteggiamento implica di per sé, nonostante le solenni dichiarazioni di devozione, una riserva nei confronti di Erasmo. Ci si serve di lui per andare oltre di lui. Lo si legge, lo si traduce, lo si diffonde, con la speranza che il seme sparso nelle sue opere germini e porti, anche in Italia, quei frutti che fuori d'Italia Erasmo rinnega.

¹¹ FRIEDHELM KRÜGER, *Bucer und Erasmus, Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelien-Kommentar von 1530)*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, vol. 57, Wiesbaden 1970, pp. 69–88.

Per quanto la documentazione sul gruppo degli erasmiani bolognesi sia lacunosa, essa permette a) di individuare alcuni dei componenti; b) di fissare certi tratti della loro posizione teologica e culturale; c) di ricostruire parzialmente la loro tattica.

2. La figura più autorevole del gruppo bolognese era un uomo di nobile e ricca famiglia, di grande esperienza e dottrina specialmente nel campo del diritto civile ed ecclesiastico. Questo gentiluomo italiano, colto, informato, esperto delle cose del mondo, nutriva un vivo interesse per la vita religiosa ed ecclesiastica, conosceva le opere dei teologi ultramontani e, nonostante la sua età relativamente avanzata (era sui sessant'anni), aveva conservato una notevole disponibilità per le nuove idee. Di propria iniziativa egli entrava in corrispondenza con Butzer, mantenendosi però in un prudente anonimato. Butzer attribuiva all'incognito corrispondente lo pseudonimo di Eusebio Renato, sotto il quale questo personaggio continua a nascondere ancor oggi la sua vera identità. Tuttavia lo pseudonimo felicemente coniato da Butzer è un indizio abbastanza chiaro del tono predominante di quella corrispondenza: l'italiano era un aderente della vera, della nuova *pietas* (*εὐσεβίας*), un uomo che aveva vissuto l'auspicata rinascita in Cristo, senza cui la fede tradizionale è morta (*renatus*)¹².

Eusebio Renato aveva concepito il disegno di contribuire attivamente, con le sue idee e con i suoi mezzi di fortuna, alla diffusione in Italia della teologia rinnovata. In questo disegno rientrava innanzi tutto la pubblicazione di un'opera di sua composizione, le *Omelie sui vangeli di tutto l'anno*. Di quest'opera ignoriamo il contenuto; ma le sue vicende sono già abbastanza indicative. Sicura-

¹² Le notizie che riguardano il gruppo degli erasmiani bolognesi sono desunte dai documenti indicati da PERCY STAFFORD ALLEN nella sua introduzione alla lettera di Giovanni Angelo Odoni a Erasmo, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen*, vol. XI, Oxonii 1947, p. 82 (in seguito l'epistolario erasmiano sarà abbreviato in ALLEN, seguito dal numero del volume). In particolare mi riferisco qui alle notizie fornite da una lettera dello stesso Odoni a Butzer, pubblicata alla fine del presente contributo come appendice I. Per i possibili sviluppi di una ricerca biografica su Giovanni Angelo Odoni cfr. più avanti, nota 81. Per un tentativo di identificazione di Eusebio Renato cfr. appendice I, nota 15.

mente finita nel 1534 l'opera era scritta in volgare, perché destinata a uno strato più largo possibile di lettori. Opere di analoga ispirazione abbondavano –, così si esprime il portavoce dell'autore – ma erano scritte in tedesco o in latino. E gli italiani, che cosa avevano a disposizione, loro, per assorbire le idee del grande rinnovamento religioso in atto? Soltanto l'*Enchiridion del soldato cristiano* di Erasmo nella bella traduzione di Emilio dei Migli. Recentemente era apparso nelle librerie di Bologna – continua lo stesso portavoce – un altro libro importante, il quale, come l'*Enchiridion*, andava a ruba: si trattava del *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano*¹³, cioè della traduzione italiana dell'appello di Lutero *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, pubblicata anonima oltralpe e introdotta clandestinamente in Italia. L'avidità con la quale i «volgari» leggevano l'*Enchiridion* e il prezzo ingente (4 marcelli d'argento o addirittura mezzo scudo d'oro), che erano disposti a pagare per l'esiguo opuscolo di Lutero, confermavano agli occhi di Eusebio Renato e dei suoi satelliti la fame dei propri connazionali per questo genere di letteratura¹⁴.

Le *Omelie sui vangeli di tutto l'anno* dovevano dunque affiancarsi all'*Enchiridion* di Erasmo e all'appello di Lutero *An den christlichen Adel deutscher Nation* come ulteriore veicolo di diffusione delle idee e dei motivi del rinnovamento religioso in Italia. In un primo tempo si cercò di stampare le *Omelie* a Venezia, senza nome

¹³ L'Odoni parla di un libro «eui titulus est de Ecclesiae instauratione», tradotto in italiano e stampato poco prima («nuper») a Strasburgo, cfr. appendice I. Questo libro si può ragionevolmente identificare – nonostante una certa discrepanza nel titolo – con il *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano*, s. l. [ma Strasburgo, Georg Ulricher], Anno. M.DXXXIII. Cfr. JOSEPH BENZING, *Lutherbibliographie, Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, Baden-Baden 1966, p. 83. Per questa identificazione cfr. LEANDRO PERINI, «Gli eretici italiani del'500 e Machiavelli», in *Studi Storici*, X, 1969, p. 882. Il numero delle pagine del volumetto in questione conferma l'identificazione riproposta dal dr. Perini. Dice infatti l'Odoni, appendice I, che il libro, il quale si vendeva a Bologna, non superava le 15 carte tipografiche – cioè i 120 fogli di una edizione in 8°. In effetti il *Libro de la emendatione* ha 113 fogli.

¹⁴ Cfr. appendice I, linee 83–99.

di luogo né di tipografo, come si sapeva che era stato fatto per altre opere innovatrici venute d'oltralpe. Ma il momento era poco propizio. I tipografi veneziani, intimiditi dai roghi di libri proibiti e dal risoluto atteggiamento che il nunzio Aleandro aveva preso (e imposto anche alle autorità civili) nei confronti della stampa clandestina, rifiutarono la loro collaborazione¹⁵. Allora si cercò di far stampare l'opera a Strasburgo, con l'appoggio di Butzer; ci si dichiarò disposti, in caso di necessità, ad andare addirittura a Wittemberg, tanto la stampa delle *Omelie* appariva importante nel programma di risveglio evangelico dell'Italia¹⁶.

Questo fugace accenno alla cittadella della nuova teologia, la menzione del *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano* fra i veicoli di propaganda del rinnovamento religioso in Italia, il progettato viaggio a Wittemberg di uno dei membri principali del gruppo¹⁷, lasciano intravedere quale attrazione Lutero esercitasse sui dissidenti italiani, anche se – per le sue formulazioni troppo drastiche e per il suo nome troppo scottante – egli non poteva più servire come alternativa.

Non sarà superfluo ricordare a questo punto che a Venezia esisteva un caso di propaganda eterodossa per via di stampa, paral-

¹⁵ Ivi. Sulla nunziatura dell'Aleandro a Venezia dal marzo 1533 all'agosto 1535, cfr. *Nunziature di Venezia*, vol. I (12 marzo 1533–14 agosto 1535) a cura di F. GAETA, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 32, Roma, 1958. A proposito della soppressione della stampa eterodossa e della caccia ai libri proibiti perseguita con tenacia dall'Aleandro a Venezia, cfr. ivi, pp. 31, 42, 45, 191, 214. Il 9 maggio 1533 la Signoria aveva ordinato che a Venezia non si potesse stampare alcun libro che trattasse di cose sacre senza «exame et approbation» dell'Aleandro; ivi, p. 45.

¹⁶ Cfr. appendice I: «Non mi spaventa neanche l'idea di andare a Wittemberg, se necessario», scrive l'Odoni, «per quanto a me basterebbe arrivare a Strasburgo», linee 120–122.

¹⁷ Da una lettera di Giovanni Sinapio a Fileno Lunardi del 13 aprile 1534 risulta che Fileno Lunardi aveva l'intenzione di andare a Wittemberg: «Wittembergae diligenter et reverenter mihi verbis saluta Vitum Winshemium [Veit Winsheim, grecista e docente di medicina a Wittemberg, allievo di Melantone] et Melanchthonem praeceptorem meum.» Con la frase successiva il Sinapio cerca di distogliere il giovane dal riporre una fiducia indiscriminata ed eccessiva in qualcuno (Lutero?): «Et cave ne in cuiusdam verba

lelo a quello rappresentato da Eusebio Renato a Bologna. La fonte delle nostre conoscenze in proposito è quell'Aleandro, il cui zelo antiluterano impediva ai tipografi veneziani di stampare le *Omelie* di Eusebio Renato. La stampa in questione è la stessa traduzione italiana di Lutero, il cui successo aveva tanto stimolato i dissidenti bolognesi. Un esemplare del libro, stampato a Strasburgo, era stato mandato nel febbraio 1534 dal Vergerio, allora nunzio in Germania, a Girolamo Aleandro, a Venezia, per metterlo in guardia contro la diffusione clandestina di esso. L'Aleandro, letto il libro, si guardò bene dal trasmetterlo, come suggeriva il Vergerio, alle autorità veneziane: temeva che, letto ufficialmente in Pregadi, il libro «haverebbe ammorbato mezza questa città¹⁸». Quest'opuscolo di Lutero infatti, di contenuto più politico-morale che teologico e dottrinale, trovava un terreno propizio nello stato di permanente attrito fra potere civile ed ecclesiastico in cui viveva la Signoria veneta. Avvedutamente, l'Aleandro lo giudicava «molto più pericoloso che li libri del tutto manifesti heretici [cioè di contenuto teologico e dottrinale] perché fa appiacer alli laici per la maledictia contra di noi¹⁹». Il tratto che accomuna la vicenda di questa traduzione italiana di Lutero alla storia del gruppo bolognese ci viene rivelato anch'esso dall'Aleandro: a forza di indagare sul «mal libro» il nunzio scoprì che, a prendere l'iniziativa della traduzione italiana o almeno della stampa, era stato un gentiluomo veneziano; che si era trovato un modo nuovo e impensato di contrabbardare il volumetto dentro la città e se ne era organizzata una diffusione massiccia. Inserendosi sull'anticlericalesimo civile del patriziato veneto, il libro di Lutero ebbe un successo fulmineo:

iures per totam Germaniam pertinacius, quin apud te pluris esse semper autoritatem Domini nostri Iesu Christi ac sanctae scripturae, ut optime nosti, patiaris.» Cfr. *Briefe aus der Reformationszeit, Größtentheils nach Manuscripten der Zwingerschen Briefsammlung*, ed. RUDOLF STÄHELIN, Basel 1887, p. 26.

¹⁸ Cfr. *Nunziature di Venezia*, cit., pp. 173–174.

¹⁹ Ivi. Cfr. anche FRANCO GAETA, «Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma a Venezia, Appunti e documenti», in *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, VII, 1955, p. 12, nota 2.

fresco di stampa esso era già «sparso per molte case di questa terra»; veniva letto ad alta voce, in circolo, e perfino una «pizzocara» era venuta a confessarsi di averlo ascoltato leggere più volte; e si leggeva – lo sdegno fa fremere il nunzio – «come cosa di Orlando con applauso degli ascoltatori²⁰».

3. Intorno a Eusebio Renato si muoveva un gruppo di letterati e uomini di cultura del quale possiamo additare alcuni componenti. Il gentiluomo era probabilmente in contatto con il gruppo degli amici e corrispondenti ferraresi di Erasmo, il medico di corte Sinapio, Agostino Fogliata, Celio Calcagnini²¹. Egli conosceva anche l'erasmiano olandese Arnoldo Arlenio Parassilo o Arnoldo di Colonia²², che in questo periodo dirigeva a Bologna la libreria tedesca e fungeva da corriere, e (più tardi) anche da intermediario, fra autori italiani e stampatori d'oltralpe (fu Arnoldo Arlenio che portò a Butzer la prima lettera di Eusebio Renato²³). Forse anche il letterato Francesco Florido Sabino, ex segretario di Alberto Pio ed editore (o coautore) del suo libro contro Erasmo²⁴, e il grecista Bassiano Lando²⁵ facevano saltuariamente parte del gruppo.

²⁰ *Nunziature di Venezia*, pp. 208–209.

²¹ Il Sinapio fornì Giovanni Angelo Odoni e Fileno Lunardi di una lettera commendatizia per Erasmo. Cfr. ALLEN, XI, ep. 2956, p. 20 ed ep. 3002, linee 630–635. Nella sua risposta al Sinapio, Erasmo saluta anche Celio Calcagnini e Agostino Fogliata. Su quest'ultimo cfr. DAVID AURELIUS PERINI, *Bibliographia augustiniana*, vol. II, Firenze 1931, p. 76. Per il Sinapio e il Calcagnini cfr. ALLEN, *ad Indicem*.

²² ALLEN, XI, ep. 3002, linee 842–846. Su Arnoldo Arlenio e sulla sua attività di mediatore fra autori italiani e stampatori di Basilea si veda l'accurato saggio di BEAT R. JENNY, «Arlenius in Basel», in *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, LXIV, 1964, pp. 5–45.

²³ Cfr. appendice I, linee 67–69.

²⁴ Su Francesco Florido Sabino cfr. più avanti, p. 581. Francesco Florido Sabino conosceva alcuni degli erasmiani di Bologna. Infatti in una sua opera si trova un passo che non può spiegarsi se non come un riferimento a Giovanni Angelo Odoni, alla sua corrispondenza con Erasmo e alla risposta di questi. «Alcuni anni fa, scrive il Florido, ho letto la lettera abbastanza lunga che un tale, di cui non voglio fare il nome, aveva scritto a Erasmo. L'ho letta a più riprese, con gran divertimento, perché quella lettera dava una fedelissima immagine dell'animo dello scrivente. Costui è uno di quelli che si

Ma i più stretti coadiutori di Eusebio Renato nell'opera di propaganda eterodossa che egli si proponeva erano due giovani, ambedue studenti dell'Università di Bologna, un abruzzese originario di Penne, Giovanni Angelo Odoni, che studiava medicina, e uno studente di diritto, Fileno Lunardo o Lunardi, che è stato

fanno scudo delle ombre dei grandi uomini. Siccome non aveva nessuna speranza di riuscire a dimostrarsi allievo e amico di Erasmo con opere personali e originali, costui cercava di estorcere a Erasmo almeno una lettera in testimonianza del proprio erasmismo. Ci riusciva. Ma l'acuto olandese, intuendo il giuoco, rispondeva in modo che l'altro non potesse pubblicare la corrispondenza senza suo disdoro. Infatti nella sua risposta Erasmo correggeva certi errori che l'altro aveva commesso scrivendogli e gli faceva fare la figura dell'ignorante. Come è andata a finire la storia? Quel tale era in una tal fregola di gloriuzza, che faceva pubblicare (*typis excudi*) e diffondeva la sua lettera ad Erasmo e la relativa risposta, senza badare al disonore che gliene veniva.» Ho condensato e parafrasato un passo del terzo libro delle *Lectio-*
nones succissivae, cfr. FRANCISCI FLORIDI SABINI, *In M. Actii Plauti aliorumque latinae linguae scriptorum calumniatores apologia... Eiusdem de iuris civilis interpretibus liber... Eiusdem de C. Iulii Caesaris praestantia libri III... Eiusdem lectionum succissivarum libri III...* Apud inclytam Basileam anno a Christo nato M.D.XL. mense martio, p. 260. Quello che il Florido dice di questa corrispondenza (lunghezza della lettera dell'innominato, risposta correttiva di Erasmo, sforzi dell'altro di pubblicare le due lettere) corrisponde perfettamente a quello che sappiamo della corrispondenza Odoni-Erasmo (cfr. ALLEN, XI, ep. 3002; GILBERTI COGNATI NOZARENI, *Opera*, Basileae, 1562, vol. III, p. 308; cfr. anche appendice II). Le voci circa la partecipazione del Florido alla composizione dell'opera antierasmiana di Alberto Pio (in parte fondate sulla testimonianza del Florido stesso, *op. cit.*, p. 264) trovano un'eco in [ORTENSIO LANDO], *Paradossi, cioè sententie fuori del comun parere novellamente venute in luce*, A Lione, Per Giovanni Pullon da Trino, 1543, f. k5r (in seguito abbreviato in *Paradossi*).

²⁵ Bassiano Lando era in contatto con Francesco Florido Sabino (la sua casa bolognese è il teatro in cui si svolge il dialogo del Florido *De C. Iulii Caesaris praestantia*, uno dei cui interlocutori è Arnoldo Arlenio Perassilo). Inoltre egli conosceva Fileno Lunardi e Ortensio Lando (cfr. in proposito le due testimonianze del Lando in *Cicero relegatus et Cicero revocatus, Dialogi festivissimi*, Lugduni, 1534, p. 6 e *Forcianae Quaestiones*, Neapoli, Anno. M.D.XXVI, f. 23r). Su quest'ultima opera cfr. il saggio metodologicamente esemplare di CONOR FAHY, «The two (Neapolitan) Editions, cit.». Per il successivo curriculum di Bassiano Lando cfr. CRISTOFORO POGGIALI, *Memorie per la storia letteraria di Piacenza*, vol. II, Piacenza, 1789, pp. 103–115.

identificato da Alberto Merola con il giovane Camillo Renato²⁶. Tralasciando il Fileno, in attesa della pubblicazione di Merola, ci limiteremo qui a prendere in esame Giovanni Angelo Odoni, in quanto egli rappresenta la personalità più profilata del gruppo bolognese e, al tempo stesso, un caso emblematico della parabola percorsa da un'intera generazione di eretici italiani.

Giovanni Angelo Odoni era indubbiamente, all'interno della convicola bolognese, la figura più dinamica. Era nato a Penne, presso Pescara, figlio di un medico assai agiato. Aveva quattro sorelle maggiori e un fratello minore di lui, Cesare. I genitori erano morti ambedue durante l'infanzia dei ragazzi, le quattro sorelle si erano sposate. I due maschi, che disponevano di una certa fortuna lasciata dai genitori, erano stati destinati il maggiore allo studio della medicina, secondo la tradizione paterna, e il minore allo studio delle leggi. A Penne i due ragazzi avevano studiato umanità sotto la direzione di un maestro di nome Uranio. Alla scuola di Uranio erano venuti per la prima volta in contatto con le opere di Erasmo. Questo primo incontro era avvenuto nel campo relativamente neutrale della cultura umanistica e filologica, tramite opere come gli *Adagi* e il *De duplice copia verborum et rerum*. Era stato un incontro importante, nello sviluppo dei due fratelli, ma non decisivo. Sui testi di Erasmo Odoni ammetteva di aver imparato il suo fluido ed espressivo latino (di cui era piuttosto fiero) e il suo greco. Ma fin da quegli anni dell'adolescenza l'orientamento del giovane era di carattere non filologico ed erudito, bensì civile e umanitario: egli voleva diventare medico perché aspirava a rendersi utile ai propri concittadini (il Fileno era mosso da una parallela vocazione allo studio delle leggi, come strumenti di stabilità pubblica e di concordia civile). Dunque l'incontro con Erasmo umanista sarebbe rimasto poco più che un episodio nella formazione dell'Odoni, se esso non fosse stato seguito a breve distanza dall'incontro con Erasmo teologo²⁷.

²⁶ CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo, Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970, p. 140, nota 2. Qui si accetta l'identificazione di Fileno Lunardi con Lisia Fileno, alias Camillo Renato, proposta da Alberto Merola.

²⁷ Cfr. GILBERTI GOGNATI, *Opera*, vol. III, p. 310 (per il nome del maestro);

Quando, verso il 1529, i due fratelli Odoni si trasferirono a Bologna per frequentare l'Università, Angelo ascoltò nelle prediche quaresimali una serie di predicatori che si richiamavano espresamente alle opere teologiche di Erasmo. Fu una rivelazione, anzi una rinascita: se i genitori – così si esprime Angelo – lo avevano generato nella carne, Erasmo, suo padre spirituale, lo aveva generato in Cristo. Per opera di Erasmo egli era diventato cristiano²⁸.

Il giovane si era buttato a leggere i libri dell'olandese: dava loro una caccia continua, li strappava ai tipografi prima che fossero messi in commercio, li divorava a fogli sciolti, freschi d'inchiostro²⁹. A ogni pagina, la sua emozione cresceva. Da quelle pagine egli attingeva la convinzione di vivere un tempo di importanza fondamentale nella storia dell'umanità, un tempo di svolta. Ecco: era nata una nuova generazione di profeti e di apostoli. Uomini come Erasmo mettevano in ombra, a suo avviso, i padri della chiesa dei primi secoli: la loro statura intellettuale gli sembrava paragonabile solo a quella di apostoli come Paolo. Le loro opere gli apparivano eventi equivalenti alla predicazione del Vangelo³⁰.

Un così vibrante senso di rinnovamento non poteva andare disgiunto dalla consapevolezza di una rottura col passato. Il nuovo – rifletteva Odoni – non si può affermare senza contrasti. È un segno distintivo dei profeti il fatto che, da vivi, essi incontrino resistenza. I farisei dell'età apostolica professavano venerazione per i profeti morti e al tempo stesso perseguitavano i profeti vivi. Analogamente i farisei del nostro tempo coltivano la memoria dei padri della chiesa e al tempo stesso calunnianno i nuovi padri, ben maggiori degli antichi, i nuovi apostoli³¹.

Sull'esito del conflitto in corso però Odoni non aveva dubbi: egli vedeva la pietà risuscitare, intere regioni conquistate a Cristo,

ALLEN, XI, ep. 3002, linee 24–36 e linee 877–900 (sulla vocazione medica dell'Odoni e giuridica del Fileno). Cfr. anche appendice I.

²⁸ Appendice I; ALLEN, XI, ep. 3002, linee 52–60.

²⁹ Ivi, linee 36–51.

³⁰ Ivi, linee 127–174, 239–246; GILBERTI COGNATI, *Opera*, vol. III, p. 307.

³¹ ALLEN, XI, ep. 3002, linee 415–436.

una nuova aurora evangelica arridere all'umanità: «*felices animae, o felicia currite saecla*³²».

Consapevole del consumarsi di un grande evento, il giovane italiano anelava a parteciparvi. La commozione diventava febbre d'azione. Ma l'Italia sembrava esclusa dal grande moto di rinnovamento: la riforma religiosa era nata fuori d'Italia, in un certo senso contro l'Italia³³, gli apostoli della nuova evangelizzazione si trovavano in conflitto con gli italiani o li disprezzavano.

Qui il giovane Odoni trovò e riconobbe la sua missione: egli si sarebbe dedicato al compito di far conoscere agli italiani, immersi nel fariseismo o nel paganesimo, il Cristo riscoperto dagli oltramontani. Era la *salus* dei propri concittadini, alla quale Odoni era risoluto a consacrare la sua vita. Non gli importava di guadagnare, anzi era deciso a mettere anche le facoltà ereditarie al servizio di questa causa: «il mio desiderio supremo è di aiutare con tutte le forze i miei italiani nella cognizione della verità cristiana³⁴». Non si trattava dunque di un'opera di illuminazione individuale, ma della salvezza degli italiani come collettività. L'obiettivo dell'Odoni era di conquistare alla gloria di Cristo comunità intere, città, province, convertendo in primo luogo quelli che egli chiamava «itali mei vulgares³⁵», cioè il largo strato della popolazione che non capiva il latino. Era un vero e proprio pro-

³² Ivi, linee 247–286.

³³ Perché Lutero menziona l'Italia e gli Italiani sempre in senso spregiatio-
tivo? Questa preoccupazione emerge dalle lettere dell'Odoni solo indirettamente (quando egli insiste sugli *itali* e sulla necessità che anch'essi partecipino al risveglio evangelico), ma si trova direttamente espressa in una lettera contemporanea di Aonio Paleario a Erasmo. Aonio Paleario preferisce il discorso riformatore di Erasmo a quello di Lutero, anche perché Lutero parla sempre male degli Italiani. Cfr. di chi scrive «Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo», in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I, Firenze-Chicago 1974, p. 130. La datazione della lettera in questione si fonda su un suggerimento datomi con grande gentilezza dal prof. Salvatore Caponetto, il quale sta studiando l'influsso di Erasmo sul Paleario.

³⁴ Cfr. appendice I, linee 77–79.

³⁵ Ivi, linee 139–142 e 55.

gramma di riforma nazionale a partire dal basso che Odoni aveva elaborato.

Devono essere stati straordinari, questi anni bolognesi dell’Odoni: anni vissuti in uno stato quasi permanente di ebbrezza intellettuale, pieni di fervore e di slancio, costellati di appassionate letture notturne e da atti di venerazione adolescenziale per Erasmo³⁶, vibranti di una fede senza incrinature nella causa del Vangelo: uno di quei periodi che segnano una persona per la vita. E infatti le esperienze, le letture, le amicizie di questo periodo (specialmente l’amicizia con Fileno Lunardi, al quale molte di queste esperienze sembrano essere state comuni) impressero all’esistenza di Giovanni Angelo Odoni una svolta decisiva, che si concretizzò nel cambiamento della scelta professionale: dallo studio della medicina il giovane si convertì allo studio della teologia.

La scoperta della dimensione religiosa, innestandosi sulla preesistente vocazione civile e umanitaria, ne mutava lo sbocco: la decisione di mettere la propria vita al servizio del prossimo permaneva, ma acquistava un carattere sacrale³⁷. La vita religiosa si presentava ora agli occhi dell’Odoni come un campo nel quale si poteva svolgere, in modo incomparabilmente più profondo ed efficace, quell’azione civile cui egli fin dall’adolescenza aspirava: qui si operava alla radice dei mali, qui si rispondeva a una urgente necessità dell’Italia, qui c’era da strappare dalle mani di una esigua minoranza di monaci, immersi in sterili sottigliezze, un poderoso strumento di rinnovamento.

Forse a questo punto dello sviluppo intellettuale dell’Odoni era intervenuta, verso il 1531, la lettura delle opere di Butzer, specialmente del commento ai Vangeli³⁸. L’opera teologica di Butzer gli

³⁶ Vedi la storia della lettera di Erasmo finita nelle mani dell’Odoni e venerata da lui come una reliquia, ALLEN, XI, ep. 3002, linee 836–864.

³⁷ Ivi, linee 874–921.

³⁸ *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia, recognitae nuper et locis compluribus auctae... per Martinum Bucerum*, Argentorati, 1530. L’Odoni nella sua lettera a Butzer attesta che egli aveva letto quest’opera nel 1531 (cfr. appendice I), quindi doveva aver avuto presente l’edizione strasburghese del 1530. Cfr. JACQUES V. POLLET, o. p., *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance*, vol. II, Paris, 1962, p. 478, nota 8.

era apparsa come il chiarimento e il coronamento di quella di Erasmo: ignorando o non attribuendo importanza alla polemica che nel frattempo aveva diviso i due teologi³⁹, Odoni li associava nella stessa venerazione e li leggeva in funzione l'uno dell'altro.

Contemporaneamente a questo lavoro intellettuale, si faceva strada in lui sempre più impellente il bisogno di attività pratica, che lo spingeva ad accostarsi con entusiasmo a Eusebio Renato e a prestare a costui un'opera di segretariato, probabilmente volontario. Fu lui a copiare la lettera di Eusebio Renato a Butzer⁴⁰, egli ricopiò e preparò per la stampa le *Omelie sui vangeli di tutto l'anno*⁴¹, partecipò al viaggio a Venezia che doveva portare alla pubblicazione delle *Omelie* e, quando questa prospettiva si rivelò chiusa, scrisse a Butzer e condusse le trattative per la pubblicazione all'estero. Si dichiarava disposto ad andare a proprie spese fino a Strasburgo per correggere le bozze dell'opera⁴². Le sue lettere di questo periodo, che sono la principale fonte delle nostre conoscenze sul gruppo del quale egli faceva parte, tradiscono una intrepidezza giovanile, che contrasta con la cautela del suo più maturo patrono.

Finalmente tutta questa tensione si concretizzò in un progetto preciso: il progetto di un viaggio e di un soggiorno a Strasburgo, che avrebbero permesso all'Odoni da un lato di approfondire lo studio e la conoscenza della teologia rinnovata, dall'altro di stringere contatti con i circoli riformatori d'oltralpe. Muniti di lettere di presentazione del Sinapio per Simone Grineo⁴³ e per Erasmo⁴⁴, Giovanni Angelo Odoni e Fileno Lunardi partirono separatamente (Fileno fu trattenuto a Bologna e partì un po' più tardi del suo

³⁹ Cfr. KRÜGER, *op. cit.*, pp. 51-68.

⁴⁰ Cfr. appendice I, linee 66-69.

⁴¹ Ivi, linee 74-75.

⁴² Ivi, linee 118-119.

⁴³ Cfr. le due lettere di Simone Grineo a Martin Butzer del 19 e 22 settembre 1534, Strasburgo, Archive St. Thomas, 157, 234a e 234b. Copie di queste lettere si trovano nella Bibliothèque Nationale di Strasburgo, Thesaurus Baumianus, V, pp. 143, 145, ms. 664, e nella Zentralbibliothek di Zurigo, Ms. S. 32, 129 e 130.

⁴⁴ Cfr. sopra nota 21.

compagno⁴⁵). I due prima andarono a Basilea – si era nell’agosto-settembre 1534 – e di qui, forniti dal Grineo di lettere di presentazione per Martin Butzer⁴⁶, proseguirono per Strasburgo. Al Grineo i due giovani, con il loro fervore religioso, fecero un’ottima impressione: egli sottolineava che essi erano dotati di mezzi propri e risoluti a servirsene per approfondire la propria preparazione teologica.

Il soggiorno strasburghese dell’Odoni e di Fileno Lunardi durò circa tre anni e fu probabilmente un vero e proprio corso di perfezionamento evangelico. A Strasburgo i due vivevano come pensionanti in casa di Butzer, seguivano i corsi suoi e di Capitone, probabilmente partecipavano alla vita della comunità riformata. Sulla misura di questa partecipazione possiamo fare solo delle congetture. Certo è che l’esperienza oltramontana dei due non si limitò a Strasburgo. I due giovani italiani andarono a Lione dove fecero visita al loro compagno di studi bolognesi Lando⁴⁷; Fileno Lunardi accompagnò Capitone in un viaggio e soggiorno in Germania⁴⁸; Giovanni Angelo Odoni andò a Zurigo con una lettera di Capitone per Bullinger e Bibliander⁴⁹. In più vi furono delle visite a Erasmo a Friburgo. La situazione si era rovesciata: quel perfezionamento della formazione che i «germani» (Erasmo compreso) della generazione precedente venivano a cercare in Italia, questi due italiani seri, intelligenti, ben preparati, andavano ora a

⁴⁵ Questo risulta dalle due lettere di Simone Grineo a Butzer citate nella nota 43.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Cfr. GILBERTI COGNATI, *Opera*, vol. III, p. 313.

⁴⁸ Cfr. GINZBURG, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁹ Cfr. la lettera di Fabrizio Capitone a Heinrich Bullinger e a Theodor Bibliander del 18 aprile 1536, Staatsarchiv di Zurigo, E. II. 337: «Vos adit Angelus italus, qui contubernialis fuit et auditor Bucero toto biennio, homo eruditus atque egregie pius, quem vobis commendabo. Neque aliud efflagito, quam ut quisque illi copiam sui praebeat. Nam appellandi consalutandique vos percupidus est.» A Strasburgo, in casa di Butzer, i due italiani avevano fatto la conoscenza anche di Conrad Gesner; cfr. *Bibliotheca universalis, sive catalogus omnium scriptorum locupletissimus... authore Conrado Gesnero*, Tiguri, 1545, ff. 373r e 554v.

cercarlo in Germania: piccolo indizio di un cambiamento di ruoli nell'egemonia culturale in Europa.

L'aspetto sul quale siamo meglio informati dell'esperienza ultramontana dei due italiani è il loro rapporto con Erasmo. Di questo rapporto è rimasto un documento fondamentale nella lettera-trattato di Giovanni Angelo Odoni in lode di Erasmo⁵⁰. Ma il rapporto non si esaurì in quella lettera. Esso comprese anche altre lettere, dirette tanto a Erasmo⁵¹ quanto al suo segretario Gilbert Cousin⁵², e almeno due visite all'umanista, di cui la prima cadde verso la Pasqua del 1535⁵³. Parallelamente i due si dedicavano a un'opera di traduzione e diffusione di testi erasmiani. Non sappiamo quali testi avesse intrapreso a tradurre Fileno Lunardi⁵⁴; ma l'Odoni aveva tradotto in italiano il colloquio intitolato *Il matrimonio* e *La liturgia della Madonna di Loreto* e aveva inviato le due opere in dono alle sorelle nella sua cittadina natale, a Penne; raccontava che i due testi avevano conquistato tutto il borgo e che venivano letti in circolo davanti a uomini e donne⁵⁵.

Era stata una scelta occasionale, quella dell'Odoni? Oppure un abile tentativo di propagare il semplificato cristianesimo di Erasmo attraverso l'insospettabile veicolo di un culto fra i più tradizionali, il culto della Madonna di Loreto; e di offrire un accesso alla mite, ragionevole, umanissima etica erasmiana attraverso il dibattito fra una moglie aggressiva e scontenta e una moglie riflessiva e accorta?

4. La risposta a questa domanda dipende dalla soluzione di un altro problema: in che misura i membri del circolo bolognese avevano messo a punto una strategia e una tattica per l'attuazione della riforma religiosa in Italia? Un attento confronto dei documenti permette di concludere che una messa a punto del genere vi era stata e che in essa Erasmo aveva un ruolo preciso e importante.

⁵⁰ Cfr. ALLEN, XI, ep. 3002.

⁵¹ GILBERTI COGNATI, *Opera*, pp. 309, 312 e appendice II, linee 3-4.

⁵² GILBERTI COGNATI, *Opera*, pp. 306-314.

⁵³ Per la cronologia delle visite e della corrispondenza si veda l'introduzione all'ep. 3002 dell'epistolario erasmiano, ALLEN, XI, pp. 81-82.

⁵⁴ Ivi, ep. 3002, linee 623-625.

⁵⁵ Ivi, linee 617-623. Non abbiamo traccia di queste traduzioni.

La strategia che si era elaborata prevedeva almeno due fasi di azione.

Nella prima fase il discorso si manteneva su di un piano abbastanza generale. Il programma che veniva formulato si può quasi per intero riassumere in una parola: era un programma anticlericale. L'anticlericalismo costituiva – a giudizio dell'Odoni – un piano comune, sul quale si potevano incontrare uomini di provenienza assai eterogenea; rappresentava un punto di confluenza fra tradizioni culturali indipendenti; *in specie* permetteva di saldare insieme evangelismo erasmiano e umanesimo civile italiano. Le critiche mosse da Erasmo contro la curia paganizzante e contro la gerarchia mondanizzata venivano inserite da Giovanni Angelo Odoni nella tradizione dell'anticlericalismo laico, tipico della cultura nazionale da Dante a Machiavelli.

Erasmo è stato aspro contro Roma, – così ragiona l'Odoni – ma non si dica che è stato inauditamente aspro. Non è forse vero che il Petrarca ha accusato Roma di essere una Babilonia, preda di Venere e di Bacco, un tempio d'eresia, una scuola di errori, un inferno dei vivi e un'officina di tutti i mali da cui il mondo è sommerso? Non ha forse detto che la misura era colma e che la situazione richiedeva ad alta voce l'intervento della giustizia divina? (E chissà che cosa direbbe oggi vedendo che i vizi sono cresciuti in proporzione degli anni!) Non è forse vero che Dante nel suo poema teologico si scaglia ad ogni passo con ardore profetico contro la nuova Gerusalemme, contro i suoi principi e farisei? Non è forse vero che Boccaccio mina continuamente con sotterranea ironia quel tempio d'eresia e qualche volta scende apertamente in guerra contro di esso? «Ahimé – geme l'abruzzese – l'Italia dorme il sonno della mandragora, come hanno detto il Petrarca e l'Ariosto: un bastone occorrerebbe per svegliarla, altro che l'amorevole solletico delle critiche di Erasmo⁵⁶.»

Ma vi era nella cultura italiana una figura che ancora meglio giustificava gli attacchi erasmiani contro la curia, anzi ne rivelava la moderazione: il segretario fiorentino Nicolò Machiavelli. Il suo *Principe* dimostra «che la nostra Italia, fra le altre numerose e gravi perdite, ha del tutto perduto anche la religione: e questo per la santità della sede romana⁵⁷».

⁵⁶ Ivi, linee 496–535.

⁵⁷ Ivi, linee 507–509.

La continuità, che Odoni stabilisce, fra la teologia spiritualistica di Erasmo e l'anticlericalismo civile e nazionale del Machiavelli documenta un aspetto singolare della fortuna di Erasmo in Italia. Singolare ma non unico: come Leandro Perini ha dimostrato in un suo contributo⁵⁸, a distanza di quasi venti anni dall'episodio bolognese l'eretico Lucio Paolo Roselli compiva un analogo innesto di temi erasmiani su temi machiavelliani. E siccome Lucio Paolo Roselli era molto probabilmente in contatto con l'Odoni nelle conventicole eterodosse di Venezia⁵⁹, non è arbitrario stabilire un rapporto fra questi due momenti della recezione di Erasmo in Italia. La conclusione è che fra la cultura italiana del Rinascimento e il pensiero religioso di Erasmo non vi era quella incompatibilità costituzionale che si è creduto finora: al contrario, l'impegno civile di Machiavelli poteva associarsi alla teologia di Erasmo nella formazione intellettuale di una generazione, che concepiva la religione come strumento di rinnovamento anche civile e nazionale.

L'anticlericalismo laico di ispirazione morale e civile, alla maniera di Dante e di Machiavelli, diventava così la base su cui impiantare la diagnosi erasmiana della chiesa tradizionale come inficiata da superstizione, fariseismo e tirannide. Il discorso che ne risultava prevedeva da un lato la revisione del culto farisaico delle ceremonie⁶⁰ e dall'altro la lotta – pur nell'ossequio formale ai pontefici – contro la gerarchia degli pseudoapostoli che, invece di edificare la chiesa, la distruggevano⁶¹. Era una specie di programma minimo dei riformatori italiani formulato in modo da raccogliere il più largo numero possibile di consensi: dai patrizi veneti logorati

⁵⁸ LEANDRO PERINI, «Gli eretici italiani del Cinquecento e Machiavelli», pp. 883–901.

⁵⁹ L. PERINI, «Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea», in *Nuova Rivista Storica*, L, 1966, p. 149; «Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549–1555», in *Nuova Rivista Storica*, LI, 1967, pp. 365–370. In questi studi Leandro Perini ricostruisce la composizione del circolo ereticale di Girolamo Donzellino, di cui facevano parte sia il Roselli sia l'Odoni. Su Girolamo Donzellino cfr. più avanti, p. 610, nota 281.

⁶⁰ ALLEN, XI, ep. 3002, linee 178–185.

⁶¹ Ivi, linee 159–162; 560–572.

dagli attriti giurisdizionali con la chiesa, fino ai pii riformatori moderati alla Seripando o alla Contarini.

La prima fase del suo piano riformatore Odoni voleva metterla sotto l'insegna e il patronato di Erasmo: questo era il grande nome cui ci si poteva ancora appellare senza pericolo, l'uomo che Paolo III aveva raccomandato di non toccare, il nome che l'Aleandro, pur recalcitrante, evitava di mettere nel catalogo degli eretici per rispetto all'espressa volontà del pontefice⁶².

Ma questa prima fase non era fine a se stessa. Essa era concepita come base di lancio per un secondo programma molto più avanzato, che prevedeva una trasformazione della vita religiosa dal punto di vista teologico, ecclesiologico e disciplinare. La seconda fase doveva restare più riservata. Il nume tutelare e l'autorità ispiratrice di essa era, almeno nel decennio 1530–1540, Martin Butzer. La teologia elaborata nei circoli strasburghesi che circondavano Butzer e Capitone stava alla base dell'alternativa che Giovanni Angelo Odoni intendeva proporre, con le opportune modifiche, agli italiani.

Queste due diverse fasi di attuazione della riforma in Italia si rispecchiano chiaramente nelle due lettere di Giovanni Angelo Odoni rispettivamente dirette a Erasmo e a Butzer. Il confronto di queste due lettere, scritte a un anno di distanza l'una dall'altra, è rivelatore. Sono ambedue lettere programmatiche, ma sono scritte in tono e con contenuti molto diversi. La lettera a Erasmo, scritta in un bel latino tornito, è un encomio letterario convenientemente iperbolico e teologicamente non compromettente. Il suo contenuto consiste – sul piano negativo – in quell'anticlericalismo del quale abbiamo parlato e – sul piano positivo – nella seguente generalissima concezione del Cristianesimo: essere cristiano significa: 1. ricambiare con l'amore la suprema bontà di Cristo verso di noi, 2. mettere la propria vita al servizio del prossimo, 3. manifestare la propria religiosità con i fatti⁶³.

La lettera a Butzer, scritta – si noti bene – un anno prima di quella a Erasmo, è molto più corta e molto più essenziale. Essa

⁶² *Nunziature di Venezia*, p. 214.

⁶³ ALLEN, XI, ep. 3002, linee 64–68.

contiene un programma di diffusione a largo raggio delle idee della riforma in Italia per via di stampa⁶⁴ e, dal punto di vista più strettamente teologico, un'indicazione molto chiara: l'adesione alla posizione di Butzer sulla santa cena e la negazione della presenza reale di Cristo nell'eucarestia⁶⁵.

Così l'uomo che nel 1535 poteva professare pubblicamente una concezione del cristianesimo abbastanza semplificata da poter essere accettata da Erasmo e, con lui, da tutte le confessioni in lotta, è quello stesso che un anno prima aveva sottoscritto una concezione della cena come commemorazione del sacrificio di Cristo e che contemporaneamente nutriva una concezione del battesimo come segno esteriore (di per sé insignificante) di una rigenerazione interiore per opera di Dio⁶⁶. Se la dottrina dei sacramenti costituisce la pietra di paragone di ogni posizione teologica, bisogna concludere che l'Odoni nel 1535 era un aderente della riforma in senso strasburghese; il quale però conformava i toni e i contenuti del suo discorso agli interlocutori e alle circostanze, in base al principio che non conviene aggredire e ferire coloro che si vuol convincere⁶⁷.

Il discorso diretto a Erasmo era un discorso pubblico, destinato fin dal principio alla divulgazione. Il discorso diretto a Butzer era invece un discorso privato: esso costituiva il complemento e il suggerito del discorso precedente, ma veniva tenuto nell'ombra.

Se l'Odoni cercò per tutte le vie⁶⁸ e finalmente riuscì⁶⁹ a pubbli-

⁶⁴ Cfr. appendice I.

⁶⁵ Ivi, linee 3-11.

⁶⁶ GILBERTI COGNATI, *Opera*, vol. III, p. 314 (parlando di Etienne Dolet e del suo attacco contro Erasmo l'Odoni dice: «Certe magis doluimus, tantum in humanis literis versato homine et baptizato reperiri immanitatis et impietatis. Sed ita filii sunt Adae, quoscumque Dominus non regenuit. Corpus modo aqua et sale contactum est: illotus et insulsus manet animus»).

⁶⁷ Appendice I, linee 45-47.

⁶⁸ Appendice II, linee 1-25.

⁶⁹ Che l'Odoni riuscisse a pubblicare la sua lettera a Erasmo si può dedurre dalla sopra menzionata testimonianza di Francesco Florido Sabino, cfr. nota 24. Come il testo pubblicato da ALLEN, XI, ep. 3002, non è la lettera originale inviata dall'Odoni a Erasmo, ma una copia corretta e ampliata dall'Odoni stesso (Erasmo aveva infatti perduto l'originale), così la redazione a stampa fu sottoposta a ulteriori ampliamenti. Infatti il Florido, in un passo delle sue *Lectiones succissivae*, discute l'interpretazione che l'inno-

care la propria corrispondenza con Erasmo, non fu certo per vanità letteraria, come insinua un osservatore malevolo⁷⁰ (come letterato Odoni faceva in quella corrispondenza una magra figura⁷¹), ma per avere una tessera di presentazione come erasmiano militante e legittimo e, forse, per potersi presentare come tale agli altri erasmiani d'Italia, di cui aveva ottenuto da Erasmo copia delle lettere⁷². Alla pubblicazione della corrispondenza con Butzer invece l'Odoni non pensò mai: egli evitava perfino di menzionare pubblicamente quel nome rivelatore⁷³.

5. Come procedette, in pratica, l'attuazione di questi disegni riformatori?

La domanda è molto delicata: allo stato attuale della documentazione, non è possibile rispondervi in modo esauriente. Abbiamo però due documenti che ci forniscono importanti indizi in proposito: una lettera di Odoni a Litonio del 1537⁷⁴ e l'*Apologia* di Lisia Fileno (*alias* Fileno Lunardi) del 1540⁷⁵.

Da questi documenti risulta che ambedue i protagonisti dell'esperienza strasburghese erano, conformemente al loro piano originario, rientrati in Italia. Odoni si era prima messo al servizio di una comunità monastica, ma poi aveva trovato una sistemazione che gli appariva molto più promettente, un posto come consulente in questioni di teologia presso il vescovo Agostino Gonzaga, e si accingeva a partire con lui per Reggio Calabria⁷⁶.

minato erasmiano dà nella sua lettera a Erasmo della parola omerica *μέγονας*. Ora questo termine non si trova nella versione della lettera di Odoni a noi nota (FRANCISCI FLORIDI SABINI, *In M. Actii Plauti*, p. 261, linee 22–30).

⁷⁰ Si tratta sempre del Florido: cfr. sopra nota 24.

⁷¹ Erasmo nella sua risposta correggeva alcuni errori metrici in cui l'Odoni era incorso nel suo poema celebrativo, cfr. ALLEN, XI, ep. 3002.

⁷² GILBERTI COGNATI, *Opera*, vol. III, p. 311.

⁷³ Nella lettera-trattato di Odoni a Erasmo scritta da Strasburgo, che contiene tante notizie personali e biografiche, manca ogni accenno a Butzer.

⁷⁴ Cfr. Appendice II.

⁷⁵ CAMILLO RENATO, *Opere, documenti e testimonianze* a cura di ANTONIO ROTONDÒ, Corpus Reformatorum Italicorum, Firenze-Chicago, 1968, pp. 33–89.

⁷⁶ Appendice II, linee 35–51.

Il giovane appariva in questo momento convinto che Dio lo avesse eletto quale strumento per illustrare la sua gloria e affermare la sua chiesa nell'Italia meridionale. Con fiducia e con ardore proselitico egli guardava al larghissimo campo d'azione, che la collaborazione con il vescovo reggino gli apriva davanti.

Una tale azione riformatrice, da svolgersi all'ombra e con il consenso di un vescovo residente, poteva essere concepita solo come un'illuminazione graduale, da portare avanti senza entrare in aperto conflitto con la chiesa ufficiale. Ma lo scopo finale doveva essere un superamento di fatto della teologia e dell'ecclesiologia tradizionale, coerentemente con l'atteggiamento dell'Odoni che abbiamo cercato di definire nelle pagine precedenti.

La stessa duplicità si riscontra nell'atteggiamento che Fileno Lunardi assumeva dopo il suo ritorno in Italia e nell'opera di propaganda che egli svolgeva intorno al 1540. Le caratteristiche di tale propaganda, tratteggiate in un fondamentale saggio di Antonio Rotondò⁷⁷, si possono riassumere, se non erro, nell'associazione di due istanze fondamentali: l'istanza pacificatrice e quella riformatrice. Da un lato il Fileno annuncia il programma di restaurare l'unità della Chiesa attraverso la pacificazione dei novatori tedeschi con Roma, dall'altra persegue la riforma della chiesa di Roma, promovendone il passaggio da una pietà carnale ed esteriore ad una religiosità spirituale ed interiore⁷⁸. Questi due diversi aspetti del discorso del Fileno, evidentemente basati sull'ecumenismo di Butzer, si condizionano reciprocamente. In particolare l'istanza riformistica condiziona l'istanza ecumenica: la riunificazione della Chiesa e della Cristianità (così sembra di leggere fra le righe di quel raffinato testo che è l'*Apologia*, misto di cautela e di audacia, tentativo di discolarsi e al tempo stesso di conquistare i giudici alla propria causa) sarà possibile e realizzabile nella misura in cui la gerarchia e la teologia ufficiale si distaccheranno dalla superstizione e si convertiranno a una concezione spirituale del cristianesimo, che si riassume

⁷⁷ ANTONIO ROTONDÒ, «Per la storia dell'eresia a Bologna nel sec. XVI», in *Rinascimento*, serie 2, II, 1962, pp. 107-136.

⁷⁸ Ivi, pp. 113-116.

nella pratica della carità⁷⁹. Un programma del genere poteva essere attuato, almeno in linea teorica, lasciando sussistere quasi per intero l'edificio delle pratiche esteriori e la struttura gerarchica e disciplinare; ma la loro «spiritualizzazione» ne comportava, alla lunga, lo svuotamento.

La convinzione del Fileno di poter conquistare al suo programma di riforma e di riunificazione l'appoggio del collegio cardinalizio⁸⁰ corrisponde al proposito dell'Odoni di evangelizzare l'Italia meridionale tenendosi all'ombra del vescovo di Reggio. In quegli stessi anni monaci come Bernardino Ochino, Giulio da Milano, Ambrogio Cavalli, ormai guadagnati alla causa riformatrice, elaboravano un tipo di predicazione insinuante e ambiguo, atto a diffondere le nuove idee senza palesi rotture e a rigenerare (o abbattere?) la chiesa tradizionale dal di dentro⁸¹.

L'esordio del Lando: «Chi legge una cosa e chi un'altra, a me piace solo Cristo e Tullio»

1. La ricostruzione del gruppo erasmiano di Bologna è pertinente alla biografia del Lando, perché alcune delle prime testimonianze che lo riguardano dimostrano che egli era in contatto con i membri di quel gruppo.

All'inizio del decennio 1530-1540, nel corso del suo itinerario di studio, il Lando era approdato a Bologna. Vestiva l'abito degli eremiti di Sant'Agostino, alloggiava nel convento agostiniano di quella città ed era conosciuto nell'ordine sotto il nome di Geremia da Milano. Era arrivato a Bologna dopo circa cinque anni di vita monastica e dopo soggiorni nei conventi agostiniani di Padova,

⁷⁹ Ivi, pp. 117/18.

⁸⁰ CAMILLO RENATO, *Opere*, cit., pp. 123-124.

⁸¹ La vicenda personale di Giovanni Angelo Odoni, che abbiamo posto al centro di questo capitolo, è molto significativa. Dopo la lettera al Litonio, in cui egli annuncia il programma di evangelizzare l'Italia meridionale, l'Odoni piomba nel silenzio. Poche notizie frammentarie ci rimangono sul resto della sua vita. Sappiamo che il 20 aprile 1544 egli conseguiva il dottorato in medicina all'Università di Bologna (cfr. *Notitia doctorum sive cata-*

Genova, Siena e Napoli, durante i quali si era distinto per il suo impegno nelle discipline umanistiche e specialmente nel greco. Nel convento di Bologna aveva il titolo di «cursor», cioè era una specie di studente più dotato e maturo, che guidava nei loro studi gli studenti più giovani.

La fonte fondamentale per la ricostruzione di questo periodo della vita di Ortensio Lando è costituita dal regesto del generale agostiniano Gabriele

logus doctorum qui in collegiis philosophiae et medicinae Bononiae laureati fuerunt ab anno 1480 usque ad annum 1800, ed. GIOVANNI BRONZINO, Milano, 1962, p. 35: «D. Angelus de Odonis de Penne»). Questo ritorno alla medicina sarà da interpretare come un indizio del fallimento di quelle speranze che l'abruzzese aveva riposto nella teologia? Nel 1551 Pietro Manelfi denunciava l'Odoni all'Inquisizione di Bologna e poi di Roma come «gran luterano» e lo dichiarava attivo in Vicenza, dove parecchi anni prima leggeva e spiegava la Scrittura nelle congregazioni «luterane» e poi, nel momento della denuncia, a Padova, e in contatto con i circoli degli anabattisti (cfr. C. GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum, Firenze-Chicago, 1970, pp. 69, 76; altro materiale contro l'Odoni si trovava presso l'inquisitore di Bologna, ivi). In questi stessi anni l'Odoni era in contatto con Girolamo Donzellino e con altri eterodossi veneziani (cfr. sopra nota 59). Queste frammentarie notizie consentono una sola conclusione: dopo l'irrigidimento delle divisioni confessionali, Giovanni Angelo Odoni aveva dovuto convogliare la sua seria e profonda preparazione religiosa in un'opera di propaganda clandestina all'interno delle convenzio-
nicole eterodosse dell'Italia settentrionale. Di tanto le vicende avevano ridotto la sua aspirazione a conquistare a Cristo intere città o regioni! Per una ricostruzione più completa della biografia dell'Odoni, e per una valutazione della sua attività di propagandista eterodosso, restano da risolvere molti problemi. L'*Angelus italicus* che a Zurigo nel 1543 studia il francese nella speranza di trovare un posto nella giurisdizione di Berna (*Correspondence des Réformateurs dans les pays de langue française*, a cura di A.-L. HERMIN-JARD, vol. VIII, Genève, Bâle, Lyon 1893, pp. 345/46, lettera n. 1229, nota 6, Corrado Pellicano a Giovanni Calvino, Zurigo, 13 maggio 1543) è identificabile con l'Odoni? E Jean Lange (*Angelus*), predicatore nel Bursin, protagonista di una controversia contro Calvino sulla predestinazione negli anni 1554/55 (cfr. HENRI VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise Reformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, vol. I, Lausanne, 1927, pp. 645-654), che rapporto ha con l'*Angelus italicus* del 1543? Per il momento non sono in grado di rispondere a queste domande. Desidero esprimere la mia gratitudine al Signor Jean Rott di Strasburgo, studioso della corrispondenza di Butzer, per avermi messo con grande gentilezza e competenza sulla traccia di questo possibile periodo svizzero della biografia dell'Odoni.

della Volta. La premessa per l'utilizzazione di questa fonte è l'identificazione di Ortensio con l'agostiniano eterodosso Geremia Lando. Siccome l'annosa questione è stata risolta in modo positivo da Conor Fahy in un articolo del 1965⁸², si potrà concludere che il «fratello Geremia milanese», che compare nel regesto di Gabriele della Volta fra il 1527 e il 1531, è certamente il giovane Ortensio.

Fra Geremia da Milano compare nel regesto per la prima volta nel mese di gennaio del 1527: il generale dell'ordine, che si trova a Venezia, lo presenta al priore del convento agostiniano di Padova. La lettera commendatizia si differenzia dalle comuni lettere di cui il generale era solito munire i frati che si spostavano da un convento all'altro, perché Gabriele della Volta chiede al priore padovano una esenzione per il suo raccomandato: cioè che egli sia dispensato dal partecipare ai servizi divini mattutini. Geremia desidera questa dispensa per avere la possibilità di seguire i corsi di greco che si tengono all'università e il generale considera questa motivazione lodevole e la sottolinea; raccomanda però che la dispensa venga concessa con discrezione e «dissimulando», affinché gli altri frati che studiano non avanzino la stessa richiesta⁸³.

A circa dieci mesi di distanza, nell'ottobre del 1527, frate Geremia si sposta a Genova per ragioni di salute. Anche questa volta il generale, che si trova a Padova, lo munisce di una lettera, in cui lo raccomanda con benevolenza al priore del convento genovese. Siccome frate Geremia è sofferto di disturbi agli occhi e di vertigini, i medici gli consigliano un cambiamento d'aria. Il priore di Genova è pregato di accoglierlo nel suo convento e di trattarlo con riguardo, fino a che il frate non si rimetta e non possa riprendere gli studi letterari interrotti⁸⁴.

⁸² CONOR FAHY, «Per la vita di Ortensio Lando», in *Giornale storico della letteratura italiana*, CXLII, 1965, pp. 243–258.

⁸³ Archivio Generalizio degli Eremitani, Roma, *Regestum Gabrielis Veneti 1525–1532*, Dd 15, f. 105v, Venezia, gennaio 1527: «Fratrem Hieremiam mediolanensem literis graecanicis incumbere cupientem priori patatavo [sic] commendavimus, ut eundem ad huiusmodi literarum professores, etiam dum divina de mane celebrantur, accedere permetteret: factum tamen dissimulando, ne ceteri studentes illud idem licere sibi nos interpellarent». Ringrazio il padre Fernando Rojo O.S.A. per avermi in ogni modo agevolato il lavoro nell'archivio da lui con tanta competenza e amore diretto.

⁸⁴ Ivi, f. 129r–v, Padova, ottobre 1527: «Commendavimus fratrem Hieremiam de Mediolano Priori ianuensi, ut in conventu illo benigne susciperet et officiose illum pertractaret, quoisque ad convalescentiam redigeretur et illinc sese discessurum [sic] iudicaret. Nam medicorum consilio Padua recesserat, cui [sic] bonarum literarum studiis operam dederat, ut mutata aeris qualitate opportunius sua saluti consuleret et comparata sanitate (patiebat enim oculorum vertigines) posset iterum ad suum studium adventare.»

Nell'agosto del 1528 le condizioni di salute di frate Geremia sono migliorate ed egli viene inviato a Siena, insieme ai frati Mariano da Cava e Arcangelo da Bologna. Il suo impegno principale è sempre il «cultus ingenii», come scrive il generale⁸⁵.

Fra il soggiorno senese del giovane Lando e quello che egli fece a Bologna si colloca il soggiorno napoletano nel convento di San Giovanni a Carbonara, testimoniato non dal regesto generalizio ma da una nota dell'umanista tedesco Johann Albrecht von Widmastetter su una copia oggi perduta del *Cicero relegatus*⁸⁶.

La presenza di Ortensio Lando a Bologna all'inizio del decennio 1530–1540 è documentata da due testimonianze: una breve nota del regesto del generale e una lettera a stampa di Giovanni Angelo Odoni a Gilbert Cousin, nota a tutti gli studiosi del Lando. Dal regesto risulta che frate Geremia da Milano fu inviato a studiare all'università di Bologna nel settembre 1531⁸⁷. Dalla lettera di Giovanni Angelo Odoni risulta che questi fu tra le conoscenze bolognesi dell'agostiniano⁸⁸.

I regesti generalizi del periodo tra il 1532 e il 1537 sono andati perduti e si ignora se il distacco del Lando dall'ordine abbia lasciato in essi tracce o commenti.

Nel 1534 ritroviamo il Lando a Lione, dopo quella che tutte le testimonianze presentano come una diserzione o una fuga. A Lione il Lando lavorava come correttore nell'officina di Sebastiano Grifio⁸⁹, aveva adottato il nome di Ortensio Appiano⁹⁰, coltivava l'amicizia di Etienne Dolet, che forse aveva conosciuto a Padova⁹¹. Durante il soggiorno bolognese, prima della fuga, Geremia Lando, *alias* Ortensio, era entrato in contatto con alcuni membri del circolo

⁸⁵ Ivi, f. 150v. Padova, agosto 1528: «Senas ad cultum ingenii destinavimus f[ratrem] Marianum cavensem cursorem, fratrem Archangelum bononiensem studentem et fratrem Hieremiam de Mediolano.»

⁸⁶ Cfr. FAHY, «Per la vita di Ortensio Lando», pp. 246–247.

⁸⁷ *Regestum Gabrielis Veneti*, f. 181r, settembre 1531: «Fratrem Ieremiam mediolanensem cursorem locamus in Academia bononiensi.»

⁸⁸ GILBERTI COGNATI, *Opera*, vol. III, p. 313.

⁸⁹ C. FAHY, «Press and Pen Corrections in a 1534 Edition by Sebastianus Gryphius», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVIII, 1966, pp. 406–409; «Per la vita di Ortensio Lando», p. 253.

⁹⁰ Ivi, pp. 253–254.

⁹¹ RICHARD COPLEY CHRISTIE, *Etienne Dolet, the Martyr of the Renaissance 1508–1546, A Biography*, London, 1899, p. 36. Cfr. sopra, nota 83. Dolet fu a Padova a partire dal 1527.

erasmiano: aveva conosciuto Arnoldo Arlenio Perassilo⁹², Giovanni Angelo Odoni⁹³ e Fileno Lunardi⁹⁴. Quando questi ultimi due vennero da Strasburgo a Lione, il Lando s'incontrò con loro, e li presentò a Dolet⁹⁵ e al Grifio⁹⁶.

2. La principale testimonianza che abbiamo sulla natura del rapporto che legò il Lando ai due giovani eterodossi è la già menzionata lettera dell'Odoni al segretario di Erasmo del 1535. In essa tale rapporto è presentato come un conflitto. Ecco la testimonianza dell'Odoni.

Il Lando, egli scrive, è uno di quei ciceroniani della stessa sorta di Etienne Dolet, «vale a dire uno che non tiene in alcun conto religione, lingua greca e buoni studi. Ha pubblicato un dialogo su Cicerone esiliato e richiamato in patria. Anche lui è stato esiliato, ma non è stato richiamato in patria, in ogni parte della quale – per non parlare della sua città – paventa d'esser riconosciuto. È così consapevole della sua situazione, che non ha messo il suo nome sul frontespizio. Ma noi a Bologna lo abbiamo conosciuto a fondo. A Lione ci ripeteva questo motto: «Chi legge una cosa e chi un'altra; a me piace solo Cristo e Tullio, Cristo e Tullio mi bastano.» Intanto però Cristo non l'aveva né in mano né in biblioteca; se l'avesse in cuore Dio lo sa. Una cosa sappiamo di sicuro per avergliela sentita dire: quando è scappato in Francia non ha portato con sé il Vecchio o il Nuovo Testamento per consolarsi del viaggio e della miseria, ma le lettere familiari di Marco Tullio. Ti potremmo dipingere in poche parole la sua condizione sociale, degna di una tale vita, la sua leggerezza, la sua mollezza e i suoi costumi per niente religiosi; ma sappiamo che queste scimmie di Cicerone, quante ne abbiamo conosciute da vicino, sono tutte della stessa disonestà e petulanza⁹⁷.»

⁹² *Cicero relegatus et Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, Apud Seb. Gryphium, Lugduni, 1534, p. 78: «Arnoldus Coloniensis iuvenis cum pius tum doctus.»

⁹³ Cfr. sopra, nota 88.

⁹⁴ Cfr. *Forcianae Quaestiones*, f. 23r.

⁹⁵ GILBERTI COGNATI, *Opera*, vol. III, p. 313.

⁹⁶ Questo si può dedurre da due lettere, rispettivamente del febbraio e del maggio 1535, che Sebastiano Grifio da Lione diresse a Giovanni Angelo Odoni e a Fileno Lunardi a Strasburgo. Cfr. HENRI BAUDRIER, *Bibliographie Lyonnaise*, vol. VIII, Lyon-Paris 1910, pp. 32-33.

⁹⁷ Cfr. sopra, nota 88.

Così l'incontro fra il Lando e i due giovani eterodossi si configura come un episodio dell'eterno contrasto fra Cicerone e Cristo, fra il culto dell'eloquenza e il culto della pietà cristiana. Questa versione comporta una condanna severa dell'infelice ciceroniano, la quale non risparmia né i suoi costumi né il suo carattere, e ritorce contro di lui la sua misera condizione sociale.

Se però la testimonianza dell'Odoni viene collocata nel suo contesto, essa perde di attendibilità. Con la sua lettera diretta formalmente a Gilbert Cousin ma di fatto scritta per Erasmo, l'Odoni voleva evidentemente acquistar ulteriore grazia presso l'umanista fiammingo, esasperato dal recente attacco di Etienne Dolet⁹⁸. La lettera in questione abbonda infatti di quelle espressioni di devozione e di quelle formule da erasmiano di stretta osservanza, che l'Odoni adottava nella sua corrispondenza con Erasmo. Per coerenza con il suo ruolo, Odoni fa di Dolet, che egli e il Fileno avevano conosciuto a Lione, un ritratto sarcastico e spietato, oggettivamente falso⁹⁹. La negatività di tale giudizio si estende per contatto anche al Lando, che era stato l'intermediario fra i due italiani e il francese¹⁰⁰: a lui, come abbiamo visto, l'abruzzese applica in modo abbastanza meccanico il *topos* «ciceronianus es non christianus», richiamato in vita da Erasmo.

Di contro alla parzialità di questa testimonianza, acquistano risalto altri indizi, che fanno apparire il rapporto fra il Lando e l'Odoni come un rapporto di solidarietà. Lo stesso Odoni ammette che la conoscenza era stata profonda: «intus et in cute» egli e il Fileno

⁹⁸ EMILE V. TELLE, *L'Erasmianus sive Ciceronianus d'Etienne Dolet* (1535), *Introduction, Fac-similé de l'édition orginale du «De imitatione ciceroniana», Commentaires et Appendices*, Genève 1974, Travaux d'Humanisme et Renaissance, vol. CXXXVIII. Per le reazioni di Erasmo all'opera di Dolet cfr. ALLEN, XI, ep. 3005.

⁹⁹ La tendenziosità del ritratto che l'Odoni fa di Dolet si manifesta chiaramente nella stima dell'età: «ad annum quadragesimum propius accedit, quam ad trigesimum octavum» scrive l'Odoni al Cousin. Di fatto Etienne Dolet nel 1535 aveva 27 anni.

¹⁰⁰ Cfr. il giudizio dell'Odoni sul Lando citato sopra, a p. 566. Anche lì la tendenziosità si manifesta chiaramente nella falsificazione dei dati di fatto. L'Odoni definisce il Lando uno spregiatore del greco, mentre le fonti dimostrano il contrario. Cfr. sopra, nota 83.

avevano conosciuto il Lando. Inoltre si trattò di una conoscenza duratura, che sopravvisse alla lontananza: non solo i tre si rividero a Lione, ma rimasero in viva corrispondenza durante il soggiorno strasburghese dei due teologi italiani¹⁰¹. È anche significativo il fatto che Odoni nella sua lettera a Cousin passi sotto silenzio il passato monastico del Lando, che non poteva ignorare. Se la sua avversione fosse stata di fondo, egli non avrebbe mancato di citare questo particolare a suggello del ritratto di un uomo frivolo e vano; invece così il suo silenzio acquista un valore di complicità.

Ancora più importante di questi singoli indizi è la situazione generale dell'ordine agostiniano in questo periodo. Frate Geremia da Milano militava in un ordine che aveva dato al movimento di riforma i suoi iniziatori e che era travagliato anche in Italia da macroscopici casi di eterodossia. Intorno al 1525–1530 la sede generalizia era impegnata soprattutto nella lotta contro i fenomeni più vistosi di deviazione dottrinale, quelli cioè che si manifestavano apertamente con la violazione dei voti (specialmente del voto di castità)¹⁰². Ma altri casi di eterodossia, meno vistosi e più insidiosi, covavano probabilmente già da quegli anni nell'ordine agostiniano: casi che matureranno, dopo lunghe incubazioni, in apostasie vere e proprie¹⁰³.

Fratre Geremia Lando non solo trascorse molti anni della sua

¹⁰¹ Questo risulta dalle due lettere del Grifio citate nella nota 96.

¹⁰² Archivio Generalizio degli Eremitani, Roma, *Regestum Gabrielis Veneti*, 1521–1525, Dd. 14, ff. 43v–44v. Rimini, settembre 1525, sentenza contro maestro Sebastiano da Rimini, malversatore e concubinario. Maestro Sebastiano si era convertito «ad lutherianam... haeresim atque perfidiam... utpote qui palam assereret votum castitatis esset contra ius naturae ob idque religiosis minime servandum, sed ecclesiam super hoc consuli deberet: insignis Martini error et execrandus». L'inquisito aveva presso di sé «libros... lutherianos contra pontificium edictum, quos... reconditos invenimus in eius coella».

¹⁰³ Per esempio nell'aprile del 1529 il generale convocava d'urgenza a Roma un «magistrum Augustinum», che aveva pubblicamente predicato l'eresia luterana a Siena (dove il Lando si trovava probabilmente in questo periodo, vedi sopra, nota 85). *Regestum Gabrielis Veneti*, 1525–1532, f. 162r. Dovrebbe trattarsi di Agostino Mainardi, che il Lando conosceva, cfr. sotto nota 105.

giovinezza in quest'ordine sussultante e pieno di lacerazioni, familiarizzandosi con i termini del grande dibattito teologico in corso, ma era personalmente impegnato in un processo che doveva portarlo in breve giro di tempo all'abbandono del chiostro. Già in questo periodo troviamo, fra i confratelli ai quali egli si era più strettamente legato, i nomi dei tre agostiniani Giulio da Milano (Giulio della Rovere)¹⁰⁴, Agostino Piemontese (Agostino Mainardi)¹⁰⁵ e Ambrogio da Milano (Ambrogio Cavalli)¹⁰⁶; i primi due erano destinati ad abbandonare l'Italia e a passare nel campo del protestantesimo di marca zwingiana dopo denunce, processi e imprigionamenti; il terzo, ammonito, espulso dall'ordine, processato, abiuro, si spostava su posizioni sempre più radicali fino ad accostarsi alle convenzio-
nicole anabattiste e, relapso, finiva sul rogo. Anche le amicizie napo-

¹⁰⁴ Giulio da Milano o Giulio della Rovere è menzionato nel *Cicero relegatus*, p. 3, come intimo compagno e amico: «Iulius Quercens [della Rovere] a cuius latere, ob excellens ingenium eximiamque doctrinam ne latum quidem culmum aequo animo discedere possum.» Il suo nome si ritrova poi nel *Funus*, f. C 5r (nel catalogo dei monaci riformatori, cfr. più avanti, p. 590); nelle *Disquisitiones cum doctae tum piae in selectiora Divinae Scripturae loca* (sulle quali cfr. più avanti, pp. 591–597), f. 108; nei *Sette libri de cathaloghi*, Venezia, 1552, p. 460. Su Giulio da Milano si veda il recente contributo di Ugo Rozzo, «Sugli scritti di Giulio da Milano», in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 134, 1973, pp. 69–85.

¹⁰⁵ Agostino Mainardi viene menzionato celebrativamente nel *Cicero relegatus*, p. 6: «Augustinus Mainardus, pietate et doctrina clarus». Il suo nome si ritrova poi nel *Funus*, f. C 5r (nel catalogo dei monaci riformatori, cfr. più avanti, p. 590). Su Agostino Mainardi si veda AUGUSTO ARMAND HUGON, *Agostino Mainardo, Contributo alla storia della Riforma in Italia*, Torre Pellice, s. a. [ma 1943] e CAMILLO RENATO, *Opere, ad Indicem*, con ulteriore bibliografia.

¹⁰⁶ Ambrogio Cavalli viene menzionato da Ortenio Lando nel *Cicero relegatus*, p. 19, fra gli scrittori o oratori non ciceroniani. Il suo nome si ritrova poi nel *Funus*, f. B 6r (nel catalogo degli erasmiani d'Italia, cfr. più avanti, p. 582). Da una nota del regesto generalizio di Gabriele della Volta risulta che maestro Ambrogio da Milano nell'ottobre–novembre 1529 venne confermato come reggente del convento bolognese, dove il Lando arrivò nel 1531 (*Regestum Gabrielis Veneti, 1525–1532*, f. 165r). Dunque il Lando potrebbe aver conosciuto Ambrogio Cavalli nel convento agostiniano di Bologna.

letane del giovane Lando, il Seripando¹⁰⁷, Mario Galeota¹⁰⁸, Placido di Sangro¹⁰⁹, parlano di un impegno religioso in senso riformatore. Il successivo sviluppo storico e dottrinale della controversia religiosa schiererà il Seripando dalla parte dei riformatori cattolici, e relegherà il Galeota fra gli eterodossi, ma intorno al 1530 le aspirazioni dell'uno e dell'altro dovevano essere parzialmente convergenti.

La posizione di frate Geremia, il suo ambiente e i suoi amici autorizzano a supporre che il discorso che egli condusse con Giovanni Angelo Odoni e Fileno Lunardi, impegnati in quel fervido processo di maturazione «evangelica» che abbiamo visto, fosse un discorso di contenuto anche religioso. Tale supposizione è confermata dalla menzione amichevole e partecipe che Ortensio Lando fa del Fileno nelle sue *Forcianae Questiones* del 1535¹¹⁰.

3. Una certa divergenza di interessi deve però essere venuta realmente in luce durante gli incontri bolognesi dei due laici con il

¹⁰⁷ HUBERT JEDIN, *Girolamo Seripando, Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, vol. I, Würzburg 1937, pp. 89–92. Il Lando menziona il Seripando, oltre che nel *Cicero relegatus*, anche nel *Funus*, f. C 5r, includendolo fra i monaci riformatori (cfr. più avanti, p. 590), e nelle *Disquisitiones cum doctae tum piae in selectiora Divinae Scripturae loca*, f. 91 r–v.

¹⁰⁸ Mario Galeota viene menzionato nel *Cicero relegatus*, pp. 28–29, e vi pronuncia un'orazione contro Cicerone, pp. 32–35. Su di lui cfr. «Estratto del processo di Pietro Carnesecchi» edito da Giacomo MANZONI, in *Miscellanea di storia italiana*, vol. X, Torino, 1970, pp. 49–429, *passim*; SCIPIO VOLPICELLA, «Mario Galeota, letterato napoletano del secolo XVI», in *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, VIII, Napoli, 1877, pp. 135–194; LUIGI AMABILE, *Il Santo Oficio della Inquisizione in Napoli*, vol. I, Città di Castello, 1892, pp. 147–148.

¹⁰⁹ Placido di Sangro è menzionato dal Lando nel *Cicero relegatus*, pp. 28/29; la sua orazione contro Cicerone si trova alle pp. 29–32. Placido di Sangro ebbe una parte di primo piano nei tumulti napoletani del 1547 contro l'Inquisizione (AMABILE, *op. cit.*, vol. I, pp. 149–150, 203–208) e, se anche non fu mai accusato di eresia, fu però molto vicino ai circoli valdesiani di Napoli (JEDIN, *op. cit.*, vol. II, pp. 291–292).

¹¹⁰ *Forcianae quaestiones, in quibus varia Italorum ingenia explicantur, multaque alia scitu non indigna*, Autore Philalethe Polytopiensi Cive [Ortensio Lando], Neapoli... Anno. M. D. XXXVI. f 23r. Su questa edizione delle *Forcianae quaestiones* cfr. il saggio metodologicamente esemplare di C. FAHY, «The two (Neapolitan) Editions», cit.

monaco agostiniano. Mentre l’Odoni e il Fileno ponevano al centro dei loro pensieri l’esperienza religiosa, il monaco doveva essere dibattuto fra un interesse religioso e un interesse letterario. Questo però non significa affatto che il Lando fosse un ciceroniano e dunque un nemico di Erasmo. Al contrario la sua prima opera documenta che anch’egli era un lettore di Erasmo. Ma mentre l’Odoni e il Fileno si ispiravano all’Erasmo dell’*Enchiridion*, il Lando aveva presente l’Erasmo del dialogo *Ciceronianus*.

La pubblicazione del *Ciceronianus* era esplosa nel mondo dell’umanesimo europeo con la violenza di un fulmine a ciel sereno. Erasmo, che da almeno trent’anni si batteva a favore di un nuovo ideale di cultura, incentrato nel ritorno diretto ai classici; Erasmo, che aveva sostenuto la convergenza fra cultura classica e cristianesimo; Erasmo in persona dichiarava pubblicamente: «la sapienza cristiana ha una sua propria eloquenza, diversa da quella di Cicerone; è il paganesimo che si esprime nel culto e nell’imitazione puntigliosa degli antichi: con la bocca professiamo Gesù ma in cuore portiamo Giove¹¹¹.» Il voltafaccia, anche se non improvviso, era completo.

La dichiarazione colpì come una frustata tutta una generazione di giovani, impegnati, al di qua e al di là delle Alpi, a costruirsi uno stile sulle opere ciceroniane. La polemica che si scatenò è difficile da tradurre in un linguaggio a noi accessibile, proprio perché il senso dell’*imitatio*, come concetto chiave della formazione intellettuale, è estraneo alla nostra cultura. Si trattò comunque di una delle più grosse e delle più violente polemiche in cui Erasmo fu coinvolto.

In tale polemica si collocano appunto i due dialoghi, con i quali il Lando fece il suo esordio nel mondo della letteratura, il *Cicero relegatus* e il *Cicero revocatus*¹¹².

Per valutare la posizione del Lando, occorre affiancare ai suoi due dialoghi qualche altro documento della stessa polemica: per esempio

¹¹¹ Des. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, a cura di Angelo Gambaro, Brescia, 1965, pp. 154–156.

¹¹² Sui due dialoghi ciceroniani del Lando cfr. il giudizio di JEDIN, cit. sopra, nota 107.

il dialogo *De imitatione ciceroniana* che un amico del Lando, Etienne Dolet, pubblicò a Lione a solo un anno di distanza per i torchi dello stesso Sebastiano Grifio¹¹³. Confrontato con l'attacco veemente e frontale di Dolet, l'intervento del Lando a favore di Cicerone si rivela come uno scritto di intento non polemico, bensì interlocutorio: una benevola correzione dell'atteggiamento di Erasmo, condotta in base ai criteri di valutazione stabiliti da Erasmo stesso.

La prima parte dell'operetta landiana, il *Cicero relegatus*, fa il resoconto di una conversazione tenuta in un circolo di amici, fra cui vi sono ciceroniani, anticiceronianiani e ciceronianiani in crisi. La serie degli interventi si conclude con la decisione di mandare Cicerone in esilio per i suoi molti malfatti. Siamo nel pieno clima della disputa aperta da Erasmo: l'operetta del Lando è diretta a lettori che hanno ben presenti alla mente le taglienti formulazioni del *Ciceronianus*. Ma l'obiettivo polemico è spostato. Nel dialogo di Erasmo sono i pedestri imitatori e i superstiziosi cultori di Cicerone, che vengono confrontati con le defezioni del loro modello e con le contraddizioni interne della loro professione di fede; nell'opera del Lando è Cicerone stesso, il padre venerato dell'eloquenza, che viene messo sotto processo e accusato di una serie di colpe morali e stilistiche.

Grazie a questo spostamento dell'obiettivo, il *Cicero relegatus* diventa una specie di paradossale *reductio ad absurdum* del *Ciceronianus* di Erasmo. Così il Lando, pur senza attaccare direttamente Erasmo, induce i suoi lettori a guardare con una ironia, che da leggera si fa sempre più accentuata, all'*exploit* anticiceroniano del fiammingo.

Il secondo dialogo, il *Cicero revocatus* (che merita appena il nome di dialogo), descrive il rimpianto che Cicerone ha lasciato dietro di sé. Una serie di oratori si pronuncia a suo favore, scagionandolo via via dalle accuse che gli sono state rivolte. Alla fine alcune delegazioni vengono inviate a richiamare l'esule. Qui il contrasto con la posizione di Erasmo, che nel primo dialogo si esprimeva indirettamente, diventa esplicito: la *res publica literarum* non vuole e non può fare a meno di Cicerone, la sua altezza morale è incontestabile, i suoi meriti letterari sono troppo grandi.

4. Quanto profondamente il Lando resti debitore verso l'impostazione erasmiana del discorso, pur nel suo tentativo di correggerne le conclusioni, si rivela nei protagonisti-chiave dei due dialoghi. Il protagonista chiave del secondo dialogo è, se non sbaglio, l'arcivescovo di Milano (più tardi cardinale «erasmiano») Giovanni Morone. L'arcivescovo apre la serie degli interventi filociceronianiani con

¹¹³ Cfr. sopra, nota 98.

una orazione, la quale dimostra che non vi è contrasto ma profonda consonanza fra Cicerone e Cristo. Le opere di Cicerone sono opere di un uomo cristianissimo, anzi di un esimio araldo del Vangelo, e innumerevoli sono le posizioni di Cicerone che vanno d'accordo con la religione cristiana: non dice forse sant'Agostino che l'*Ortensio* di Cicerone aveva segnato una svolta nella sua vita e l'aveva convertito a Dio¹¹⁴?

Nell'intervento del Morone la formula geroliminiana, «aut Christus aut Tullius», fatta propria da Erasmo nell'ultimo periodo della sua vita, viene corretta nel binomio «Christus et Tullius» o nell'equazione «Tullius = Christus»: il che concorda perfettamente con la professione di fede cristiano-ciceroniana, che Giovanni Angelo Odoni attribuisce al Lando nel suo periodo lionese, e coincide anche con quella che era stata in passato la posizione di Erasmo.

Il personaggio chiave del primo dialogo è l'agostiniano Geremia Lando, cioè l'autore stesso nell'identità che egli aveva assunto nel periodo precedente della sua vita. Frate Geremia compare nel dialogo come un ciceroniano messo in crisi dallo scritto di Erasmo. Coloro che lo conoscono lo considerano «ciceronianissimo¹¹⁵», amico ed emulatore del ciceroniano Seripando¹¹⁶, degno rappresentante dei ciceroniani d'Italia¹¹⁷; egli non sfoglia né tocca autore all'infuori di Cicerone; la sua venerazione è arrivata al punto di non voler andare a pranzo se non alle tre, per aver trovato scritto in una lettera di Cicerone «ero andato a pranzo alle tre¹¹⁸».

E tuttavia fra Geremia nasconde la sua devozione, anzi se ne vergogna, si dimostra addirittura ostile a Cicerone: reso consapevole da Erasmo della contraddizione che vi è fra Cicerone e Cristo, ha paura di esser bastonato come san Girolamo per aver preferito l'uno

¹¹⁴ *Cicero relegatus*, pp. 51–56. Forse in riferimento al perduto *Ortensio* ciceroniano e cristiano, ricordato da Sant'Agostino, il giovane Lando assunse il nome di Ortensio? Almeno per ora, non risulta che il Lando usasse il nome di Ortensio prima del periodo lionese.

¹¹⁵ *Cicero relegatus*, p. 9.

¹¹⁶ Ivi, p. 47.

¹¹⁷ Ivi, p. 67.

¹¹⁸ Ivi, pp. 67, 38.

all'altro¹¹⁹. Il suo intervento riassume e condensa la posizione di Erasmo nel *Ciceronianus*. Alla pestilente lettura di Cicerone, egli contrappone, come solo meritevole di attenzione, «il teologo capace di illustrare i misteri della filosofia divina, di infiammare d'amore per le cose celesti, di liberare il cuore dall'ansia e dalla sollecitudine per le cose mondane, di purgare l'anima dalla superbia e dall'orgoglio¹²⁰»: in altre parole, a Cicerone egli contrappone «la virtù e la solerzia del buon Erasmo¹²¹».

In frate Geremia, che alberga in sé due anime in conflitto, una ciceroniana e una erasmiana, il Lando ci ha dato non solo una riuscita immagine di un ciceroniano messo in crisi da Erasmo, ma anche una importante testimonianza sulla propria giovinezza, sulle aspirazioni e i contrasti che l'avevano movimentata¹²².

Il dialogo antierasmiano del Lando: esposizione e valutazione

1. Il lettore e benevolo correttore delle idee di Erasmo che abbiamo incontrato nel *Cicero relegatus et revocatus* è la stessa persona che, a pochi anni di distanza, pubblicava contro Erasmo un'opera amara e sarcastica, il dialogo *In Des. Erasmi Roterodami funus*.

Come si spiega questo momento decisamente antierasmiano dell'itinerario intellettuale di Ortensio Lando? Qual è la molla di questa

¹¹⁹ Ivi, pp. 19–20, 67.

¹²⁰ Ivi, p. 9.

¹²¹ Ivi, p. 18.

¹²² Non esula dal nostro tema la considerazione che la conciliazione fra Cristo e Tullio, perseguita dal Lando nel primo periodo della sua vita, non fu forse mai raggiunta. Il tema del contrasto fra sapienza cristiana ed eloquenza pagana, fra verità di contenuto e bellezza formale, lungi dall'esaurirsi nei due dialoghi giovanili, percorre tutta la produzione del Lando, dai *Paradossi* (1543) al *Dialogo della consolatione che si gusta leggendo la Sacra Scrittura* (1552), dalla *Vita di Ermodoro* (1550) alla *Breve prattica di medicina* (1553). Nel corso di questo sviluppo l'antitesi fondamentale si arricchisce, trascolora, si duplica, con un processo analogo a quello che essa aveva subito nell'opera di Erasmo. Così ritroviamo nel Lando l'alternativa sapienza-eloquenza, il contrasto fra i libri pagani e il libro cristiano, la

ambigua operetta¹²³? Risponderemo a questa domanda in tre tempi: a) facendo una sommaria esposizione del *Funus*, b) dandone una interpretazione, c) dimostrando che tale interpretazione si inserisce con coerenza nello sviluppo intellettuale del Lando verso il 1540.

contrapposizione fra vita intellettuale e vita pratica. La parabola percorsa dal Lando in questo senso ha una certa analogia con quella percorsa da Erasmo. All'inizio della sua attività intellettuale il Lando, ciceroniano lui stesso, tende a risolvere l'antitesi Cicerone-Cristo in senso favorevole a Cicerone (cioè alla cultura pagana e alla cultura *tout court*), come quando riammette Cicerone nella *respublica literarum*. Più tardi però gli elementi di una suasoria a favore delle lettere pagane e della cultura si trovano intrecciati agli elementi di una dissuasoria. Nell'arco finale della sua produzione la cultura pagana e l'attività intellettuale in genere tendono a identificarsi sempre di più con la prudenza umana e diventano così oggetto di una condanna di natura teologica e di ispirazione anabattista in senso lato.

¹²³ Il dialogo del Lando appariva incomprensibile anche ai contemporanei. Dopo la pubblicazione di esso, Johannes Basilius Herold, incaricato di pronunciare di fronte al senato civico e accademico di Basilea un'orazione in difesa di Erasmo contro il detrattore anonimo, non capì il senso dell'operetta che doveva confutare. Lo Herold compose e pubblicò una lunghissima risposta al *Funus*, discutendolo riga per riga e talvolta parola per parola, senza però centrare il nucleo del dialogo e senza individuare la molla dell'avversione del Lando per Erasmo. In alcuni passi della sua risposta lo Herold lascia intravedere la convinzione che l'attacco del Lando sia condotto da un punto di vista cattolico e ciceroniano, ma si tratta di una convinzione non stabile né ferma. Cfr. *Philopseudes, sive pro Desiderio Erasmo Roterodamo V. C. contra dialogum famosum anonymi cuiusdam declamatio Joanne Basilio Herold acropolita auctore*, Basileae, 1542 (in seguito abbreviato in *Declamatio*). Cito la *Declamatio* nella ristampa inclusa in Des. ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia*, vol. VIII, Lugduni Batavorum, 1706, pp. 581–652. Dalla *Declamatio* risulta che il *Funus* suscitò una grande indignazione a Basilea, specialmente presso i cittadini più autorevoli e più direttamente interessati alla tutela dell'eredità intellettuale di Erasmo, come Bonifacio Amerbach (cfr. coll. 629–630). La vendita del dialogo del Lando fu interdetta (col. 647). Arnoldo Arlenio fu chiamato a render ragione della parte attribuitagli nel *Funus* e riuscì a giustificarsi (col. 650). Interrogato dallo Herold, con cui ebbe due incontri (col. 603), sull'identità dell'autore del *Funus*, Arnoldo Arlenio fece il nome di Bassiano Lando (coll. 611, 613, 615, 623, 648, cfr. sopra, nota 25) e disse che questi era un protetto del cardinal Campeggio (col. 623: ma forse voleva riferirsi a uno dei due figli del cardinale viventi a Bologna, cioè ad Alessandro Campeggio vescovo di Bologna o a Giovan Battista Campeggio, vescovo di Maiorca, mecenate e amico di

2. Il dialogo antierasmiano del Lando venne pubblicato a Basilea nel 1540 senza nome di autore né di editore¹²⁴. L'operetta si presenta come un estratto delle conversazioni familiari di Filalete cittadino di Utopia (uno degli pseudonimi del Lando) ed è dedicata al conte Fortunato Martinengo di Brescia. Il dialogo si svolge presumibilmente a Bologna, in data non molto posteriore alla morte di Erasmo¹²⁵, ed ha due interlocutori: l'umanista olandese Arnoldo Arlenio Perassilo, che nel dialogo appare come erasmiano devoto, e l'italiano Ananio, che adombra la figura dell'autore¹²⁶ e che assume inizialmente nei confronti di Erasmo un atteggiamento neutro, un po' diffidente, per rivelarglisi poi dichiaratamente ostile.

letterati). Risulta comunque molto singolare che Arnoldo Arlenio si sia confuso circa l'identità dell'autore del *Funus*.

¹²⁴ Sarebbe interessante stabilire chi pubblicò il *Funus*, ma io non ci sono riuscita. Dalla *Declamatio* dello Herold (col. 600) risulta che i basileesi identificarono l'editore – o gli editori: lo Herold parla di «typographi» – e lo chiamarono a giustificarsi. L'editore rigettò la responsabilità sull'autore il quale, disse, gli aveva presentato l'opera come un encomio. Egli l'aveva pubblicata come tale, per riverenza verso Erasmo, nonostante che si trovasse in un periodo di lavoro febbrale a causa dell'imminente fiera di Francoforte (col. 600). Questa giustificazione fu accettata per buona. Il dottor Arnold Pfister (1901–1966), che lavorava alla redazione di un catalogo delle stampe basileesi del sec. XVI e aveva una profonda conoscenza in questo campo, ha lasciato scritto in calce alla copia del *Funus* conservata nella Universitätsbibliothek di Basilea il nome dello stampatore Balthasar Lasius e ha ribadito questa attribuzione nelle schede corrispondenti del catalogo generale e del catalogo degli stampatori basileesi. Io ho confrontato l'unica iniziale decorata del *Funus* con le iniziali delle stampe di Balthasar Lasius conservate nella Universitätsbibliothek di Basilea, ma non ho trovato conferma dell'attribuzione del dottor Pfister. La Universitätsbibliothek conserva anche le carte e gli appunti del dr. Pfister, ma la loro mole e la mancanza di un filo orientativo scoraggiano la ricerca in questa direzione.

¹²⁵ Dalla *Declamatio* di Johannes Basilius Herold, col. 603, sembra di poter desumere che Arnoldo Arlenio, interrogato sulle circostanze in cui era stato scritto il *Funus*, ne collocasse la stesura verso la fine dell'anno 1539, quando egli era tornato a Bologna dopo un soggiorno di qualche mese in Germania. Cfr. sopra, nota 22. Per il soggiorno di Arnoldo Arlenio in Germania nel 1539 cfr. BEAT. R. JENNY, *op. cit.*, p. 11.

¹²⁶ JOHANNES BASILIUS HEROLD, *Declamatio*, col. 603; GILMORE, *op. cit.*, p. 13.

I due amici si incontrano per la prima volta dopo un periodo di lontananza, determinato da un viaggio di Arnoldo a Strasburgo. Ananio rimpiange di non aver potuto accompagnare Arnoldo nel viaggio e di aver perso l'occasione di ascoltare le lezioni pubbliche degli umanisti strasburghesi e specialmente le moderate ed equanimi discussioni sull'essenza della fede cristiana dei numerosi teologi della città. Gli strasburghesi, dice il ben informato Ananio, danno con il loro comportamento un modello di moderazione e di tolleranza agli altri teologi¹²⁷. A questo punto, come colpito da un'associazione di idee, Ananio chiede notizie di Erasmo: come sta? Arnoldo ha per caso portato con sé qualche pubblicazione di quell'uomo facondo e dottissimo?

Arnoldo in realtà ha portato con sé la notizia della morte di Erasmo e la comunica all'amico, amplificando oltre misura il lutto proprio e della Germania e lagnandosi di non incontrare intorno a sé un'adeguata partecipazione a questa sventura.

Ananio lo prega di narrargli ordinatamente la fine di Erasmo e di illustrargli la figura di quell'uomo, che egli non conosceva bene: aveva letto sì alcune delle sue opere, ma timorosamente e con diffidenza, perché si era diffusa la voce, proveniente da fonti autorevoli, che Lutero –, l'eretico che Roma ha condannato! – avesse attinto tutta la sua dommatica proprio da Erasmo¹²⁸. Sorvolando su questa indiretta accusa di eresia, Arnoldo traccia un breve profilo dell'umanista scomparso. Erasmo era un uomo straordinario per pietà, per dottrina e anche per un'altra qualità rara negli uomini di lettere, l'affabilità. Aveva il vanto di aver riscattato la causa delle lettere dalla barbarie con fatica e sudore, di aver purgato i testi più illustri dalle mende che li deformavano e di averli pubblicati. Adesso la sua anima generosa è volata in paradiso, per il quale Dio l'aveva predestinata dall'inizio dei tempi: la sua morte ha inflitto un grave danno alla causa cristiana e a quella delle lettere¹²⁹.

Con partecipazione Arnoldo ripercorre le vicende che hanno preceduto e accompagnato la morte del grande uomo. Il particolare insiste sulla sua serena accettazione della morte. Erasmo aveva trascorso le sue ultime ore sulla terra recitando dei passi sui tre veicoli dell'anima e sull'immortalità¹³⁰.

¹²⁷ *Funus*, f. A 2v: «Argentorati... licuisset videre infinitos theologos de summa persuasionis nostrae incredibili modestia et aequitate disserentes, quod alii non faciunt theologi, quos mataeologos et rebus, meo quidem iudicio, rectius appellaveris». Il gioco di parole «theologus-mataiologus» si trova già in una lettera di Zwingli a Erasmo del 29 aprile 1516, ALLEN, II, ep. 401, p. 225.

¹²⁸ *Funus*, f. A 5r: «Percrebuerat... non incertis autoribus rumor, ex eius [Erasmi] fontibus hausisse Lutherum, quem S.P.Q.R. damnavit, quicquid dogmatis suis immiscuisset scriptis.»

¹²⁹ Ivi, ff. A 5v–A 6r.

¹³⁰ Ivi, f. A 5v. Lo Herold, nella sua *Declamatio*, col. 612, interpreta

Si era congedato dagli amici intimi, aveva santamente fatto testamento, si era confessato, si era comunicato, aveva volto tutti i pensieri a Dio, non considerando i propri peccati, ma riponendo la sua fiducia in Cristo¹³¹.

A questo punto Ananio interrompe il racconto con una domanda: se in punto di morte Erasmo si è confessato, come mai certuni affermano con tanto ostinazione che egli aderiva alla fazione luterana? La confessione auricolare non rientra fra le pratiche consigliate dai luterani¹³². Ma anche questa seconda insinuazione di Ananio circa le simpatie filoluterane di Erasmo viene liquidata da Arnoldo fugacemente, quasi scantonando: sono tutte imposture, egli afferma; e prosegue nel suo racconto.

Al morente Erasmo viene attribuita a consolazione degli amici un'orazione che riassume un po' stancamente temi erasmiani sulla preparazione alla morte. Anche il ritratto che Arnoldo traccia dell'umanista morente sa un po' di maniera (gli occhi accesi rivolti al cielo, le sante scritture in mano, le esortazioni alla tolleranza, al disprezzo della ricchezza, all'amore delle cose celesti).

Con la morte di Erasmo termina quella che possiamo considerare la prima parte del dialogo del Lando. In questa parte l'ispirazione antierasmiana ancora non si manifesta: sono pagine che potrebbero essere state scritte da un erasmiano scarsamente dotato di originalità, se alcune stranezze (come le reiterate insinuazioni, non accolte e non respinte, circa le simpatie luterane di Erasmo) non stimolassero la nostra attenzione.

Nella seconda parte del dialogo, che narra le esequie dell'umanista, al tono apologetico della prima parte subentra una specie di contrappunto fra i tributi di onore resi dalla cittadinanza a Erasmo e la campagna di contumelie fratiche che si scatena contro di lui. La notizia della sua morte viene accolta con tripudio dai monaci tedeschi, bramosi di vendicarsi. Durante la celebrazione delle ceremonie funebri i monaci ridacchiano fra loro;

l'accenno ai tre veicoli dell'anima come un'allusione al dialogo *De tribus animae vehiculis* di Nicolò Leonico Tomeo, al quale il Lando cercherebbe qui di sottrarre invidiosamente la paternità dell'opera, attribuendola a Erasmo. L'accenno all'immortalità dell'anima viene inteso come riferimento all'opuscolo erasmiano *De praeparatione ad mortem*, pubblicato a Basilea nel 1534.

¹³¹ *Funus*, f. A 6v: «Non se, non sua amplius peccata, quibus fortasse nimium perterrebatur, respicit: Christum solum cogitat, illumque habet ob oculos.» Questa frase sottintende la dottrina della salvezza per il solo sangue di Cristo. Una frase precedente invece attribuisce ad Erasmo una «recte factorum conscientia et aeternorum praemiorum certa expectatio» (ff. A 5v-A 6r), cioè una dottrina della salvezza per i propri meriti. Forse questa contraddizione può essere interpretata come un'allusione alla polemica Erasmo-Lutero sul libero arbitrio?

¹³² Ivi, ff. A 6v-A 7r. Cfr. la replica dello Herold in *Declamatio*, col. 613.

al momento di recitare il requiem rovesciano empiamente la formula rituale della preghiera.

Ma il peggio avviene durante la lettura dell'orazione funebre. Mentre l'oratore, tracciando la biografia di Erasmo, ne loda la castità, i monaci si bisbigliano l'un l'altro accuse di vergognosa libidine; mentre quello ne esalta la pietà cristiana, questi lo definiscono peggio che eretico (e così siamo alla terza insinuazione); mentre quello parla di frugalità, questi ne ricordano il lusso; mentre quello ne celebra la moderazione e il pudore virgineo, questi lo definiscono insolente, sfacciato, lascivo e spudorato¹³³.

Durante la sfilata del corteo funebre, al quale partecipa tutta la cittadinanza, i monaci preparano l'estremo insulto: a notte alta violano il monumento funebre, ne estraggono il cadavere, lo fanno a pezzi, improvvisando alla fine una specie di blasfema danza rituale intorno alle membra straziate¹³⁴.

All'origine di questa spietata ostilità vi è il fatto che Erasmo nei suoi scritti ha flagellato i cattivi monaci con altrettanta asprezza come l'Aretino flagella i cattivi principi. È vero che le critiche di Erasmo sono, come sottolinea Ananio, un chiaro segno di benevolenza (anche l'Aretino flagella i principi per ricondurli sulla retta via, dalla quale hanno deviato); ma i monaci nella loro superbia non tollerano censure di sorta¹³⁵.

La descrizione delle esequie di Erasmo e degli insulti monastici contro di lui forma quella che potremmo considerare la seconda parte del dialogo. Essa è condotta in un tono così esasperato che si ritorce nel ridicolo: il ceremoniale offensivo e blasfemo dei frati accompagna come un'eco parodistica il rito funebre dell'umanista. La parodia si accentua nella pagina in cui il fervido Arnoldo si diffonde sul culto tributato a Erasmo, sul sontuoso tempietto che gli è stato eretto, sugli ex voto che ricoprono i muri della chiesa in cui egli è sepolto, sui miracoli che egli ha operato ridando la vista ai ciechi e l'udito ai sordi¹³⁶ (in questa pagina risuona un'eco delle ironiche tirate erasmiane sul culto superstizioso dei santi).

La parodia arriva allo scherno aperto in quella che potremmo considerare la terza parte del dialogo, nella visione dell'eremita. A un sant'uomo, vissuto per 28 anni in solitudine –, continua a narrare Arnoldo – è stato concesso di contemplare in una visione celeste il trionfo dell'umanista. Erasmo, circondato da una lunga schiera di santi e insignito davanti al tribunale celeste di una nuova palma di martirio, viene portato in una specie di processione, dietro a schiere di angeli che ne celebrano le lodi: «Viva in perpetuo questo illustre vanto della nobile e potente Germania, che con le sue dotte esortazioni ha portato a Cristo tanti infedeli, che ha egregiamente aumentato il numero dei santi, ha amplificato il regno di Cristo, ha

¹³³ Ivi, ff. A 8r-B 1v.

¹³⁴ Ivi, ff. B 2r-v.

¹³⁵ Ivi, ff. B 3v-B 4r.

¹³⁶ Ivi, ff. B 3r-B 6v.

illustrato la risorgente gloria del Vangelo e ha lacerato gli eretici con tanti volumi¹³⁷.»

Contrapposta alla processione celeste dei santi e degli angeli osannanti, l'eremita vede la triste teoria infernale dei nemici di Erasmo, condannati a portare in testa pesanti mitre (sulle mitre sono incise iscrizioni più o meno lunghe, a seconda che più o meno lunga sia l'opera da essi scritta contro Erasmo¹³⁸). I dannati supplicano il loro avversario di un tempo di perdonare loro l'offesa ricevuta, di alleviare con la celeste rugiada la loro arsura e di impetrare con la sua autorità infinita la cessazione dei loro tormenti. Nel folto gruppo di questi uomini diversi per lingua e per condizione l'eremita ne distingue alcuni che si lamentano in francese, altri che sospirano e gemono in spagnolo. Un italiano di chiarissimi natali e di illustre posizione porta un'iscrizione più lunga degli altri, perché lunghissimo è il libro che egli ha scritto contro Erasmo¹³⁹.

Nella schiera dei mitriati spicca specialmente un personaggio che parla tedesco. Ananio indovina subito l'identità di costui; ma non può credere che l'innominato tedesco sia finito all'inferno, lui che ha patito così dure prove e sopportato fatiche infinite per rivelare il Vangelo e promuovere la gloria di Cristo. È vero, conferma Arnoldo, l'innominato tedesco è un benemerito della causa evangelica, ma questo non gli ha giovato perché egli ha osato offendere Erasmo, attaccandolo in un libro «giusto e senza pudori¹⁴⁰»: siccome «ha peccato in un punto, è stato fatto colpevole di tutto¹⁴¹».

Un destino altrettanto amaro, riflette Arnoldo, aspetta nell'aldilà i nemici di Erasmo ancora viventi: per esempio Giulio Cesare Scaligero, Etienne Dolet, il Tusano¹⁴², Stefano Piscense¹⁴³, il Sepulveda, lo Zúñiga, i monaci

¹³⁷ Ivi, ff. B 6v–B 7v. Questo inno di lode ha un tono ambiguo: non è interamente negativo né interamente positivo. Il verbo «proscindere» (= lacecare) ha un accento negativo, sembra alludere alla maledicenza di Erasmo; la frase «repullulantem Evangelii gloriam illustravit» ha invece un accento positivo.

¹³⁸ Ivi, ff. B 7v–B 8r.

¹³⁹ Ivi, ff. B 8v–C 1r. Si tratta di Alberto Pio. Cfr. GILMORE, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴⁰ *Funus*, ff. B 8r–v: l'innominato germano «pertulit quidem in amplificanda Evangelii gloria infinitos prope labores, verum... ne tantillum quidem prodesse potuerunt, postquam Erasmo iniurium se exhibuit, iustoque et impudenti volumine lacessivit».

¹⁴¹ Jac. 2. 10.

¹⁴² Jacques Toussain. Cfr. TELLE, *op. cit.*, ad *Indicem* e ALLEN, VII, p. 540; VIII, pp. 81, 391–392, 471.

¹⁴³ Si tratta probabilmente di Stefano Salutati da Pescia, traduttore di un'opera di Filone sul Cantico dei Cantici, cfr. *Philonis episcopi Carpathii in canticum canticorum interpretatio ad Eustathium praesbiterum et Eusebium diaconum*, Stephano Salutato Pisciense interprete, Parisiis, 1537. Non conosco quest'opera e non so se in essa vi siano elementi di polemica contro Erasmo.

spagnoli e i teologi della Sorbona¹⁴⁴. Una simile sorte attende Butzer e gli altri teologi di Strasburgo, nonostante la pietà cristiana che essi spargono in tanti volumi¹⁴⁵. Male saranno trattati anche Lutero e Pietro Corsi; anche peggio Francesco Florido Sabino¹⁴⁶, a meno che la sua bilirosità e ignoranza non gli valgano da attenuanti. E che ne sarà del soavissimo Gaudenzio Merula, autore del *Bellum erasmianum*¹⁴⁷?

In quello che potremmo considerare il quarto tempo del dialogo, l'ostilità contro Erasmo si manifesta direttamente per la voce di Ananio. Costui, che nelle parti precedenti del dialogo ha un ruolo secondario, diventa adesso l'interlocutore principale. Gli sembra che Arnoldo attribuisca a Erasmo più meriti di quanto Erasmo stesso nella sua modestia avrebbe tollerato. Le riserve di Ananio sono in primo luogo personali: Erasmo è stato un uomo di natura dura, implacabile e irosa, che per una sola parola si faceva montare la bile al naso. Le sue pagine rispecchiano la sua natura: sono gonfie di furore e di odio, di dissidi e di contumelie¹⁴⁸. Come si spiega il fatto che tutti gli italiani insigni per dottrina detestino Erasmo, disapprovino il suo stile e in certo qual modo temano il suo genio? E qui Ananio ricorda Lazzaro Bonamico, Giulio Camillo, Romolo Amaseo, l'Accademia Romana, il Longolio¹⁴⁹.

In Italia vi sono però anche molti uomini, che erasmianamente si illuminano per il congiunto binomio di dottrina e pietà e che hanno votato un vero culto al nome di Erasmo, replica Arnoldo. Fra questi vengono menzionati Ludovico Buonvisi e Martino Gigli, «splendidi e ornati cittadini di Lucca», i quali non solo si gettano con slancio nella lettura di Erasmo, ma lo imparano a memoria. E siccome anche quelli che non sanno il latino (i «volgari» dell'Odoni?) sono bramosi di leggere Erasmo, i due ricchi lucchesi vogliono finanziarne personalmente la traduzione in italiano¹⁵⁰. Ai due citta-

¹⁴⁴ *Funus*, ff. C1r-v.

¹⁴⁵ Ivi, f. C1v: «Quid de Butzero caeterisque Argentorati theologis? Meo quidem iudicio, nihil illis proderit christiana illa pietas, quam tot spargunt voluminibus.»

¹⁴⁶ Cfr. sopra, nota 24. Il Florido si era espresso su Erasmo nella sua *In M. Actii Plauti... apologia*, cit., p. 117, dove pone Erasmo alla stessa altezza, o eventualmente un po' al di sotto, di Alberto Pio, Decio Sillano, Battista Casali (non conosco però la prima edizione di quest'opera). Nel terzo libro delle *Lectiones succissivae*, ivi, pp. 263–264, fra gli elogi tributati all'erudizione filologica di Erasmo, traspaiono riserve sulla sua ortodossia.

¹⁴⁷ *Funus*, ff. C1v–C2r.

¹⁴⁸ Ivi, f. B5r.

¹⁴⁹ Ivi, ff. B6r-v.

¹⁵⁰ Ivi, f. B5v. Ludovico Buonvisi e Martino Gigli erano eminenti cittadini lucchesi della prima metà del secolo XVI. Cfr. MARINO BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, ad Indicem. Per Ludovico

dini lucchesi menzionati da Ananio, Arnoldo aggiunge una serie di altri illustri italiani, fautori, lettori, ammiratori di Erasmo: «Fortunato Martinengo, giovane deditissimo alle arti più illustri e amabilissimo per la dolcezza dei costumi¹⁵¹, poi Benedetto Agnelli, uomo di specchiata fede e valore¹⁵², Paolo Mascranico¹⁵³, Ambrogio Cavalli¹⁵⁴, Celio Secondo Curione¹⁵⁵, uomini buoni e dotti, e Girolamo Libanori, uomo dotato di animo grande e eccezionale¹⁵⁶.»

Buonvisi cfr. anche la voce di MICHELE LUZZATTI, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, Roma 1972, pp. 340–344. Il Lando menziona questi due lucchesi e altri membri della loro casata nelle *Forcianae quaestiones*, p. 3v e *passim* e nei *Sette libri de cathaloghi*, Venezia, 1552, pp. 17, 195, 281, 293, 535, 557.

¹⁵¹ Su Fortunato Martinengo cfr. più avanti, pp. 614–619.

¹⁵² Benedetto Agnelli era l'ambasciatore residente per conto del duca di Mantova presso la repubblica di Venezia. Di lui traccia un breve profilo CARLO D'ARCO, *Delle famiglie mantovane*, Archivio di Stato di Mantova, *Documenti patrii*, n. 214, vol. I, p. 10. Letterato e protettore di letterati, era legato all'Aretino e patrono di Ludovico Dolce e di Nicolò Franco. Ortensio Lando, che fu suo ospite, lo ricordò molte volte nelle sue opere e gli dedicò una parte dei suoi *Quattro libri de dubbi* stampati a Venezia nel 1552, cioè i *Dubbi religiosi*. Nelle sue *Consolatorie*, Venezia, 1550, il Lando lo fa apparire come autore della *Consolatoria alla Signora Susanna Valente che si doleva d'essere nata femmina*. Nell'Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga, si conservano i suoi dispacci da Venezia dal 1530 al 1555. Il contenuto di tali dispacci è, come ho verificato con qualche sondaggio, di natura strettamente politico-diplomatica.

¹⁵³ Paolo Mascranico figura come autore della lettera che accompagna e presenta i *Paradossi* di Ortensio Lando a partire dalla prima edizione (Lione 1543). Siccome questo nome risultava per altro sconosciuto, lo si è creduto un ennesimo pseudonimo del Lando. In realtà Paolo Mascranico era un personaggio storico. Egli viene menzionato come «Paullus Mascaranicus» fra quei valtellinesi che, quando Agostino Mainardi fuggì dall'Italia e si rifugiò in Valtellina, si batterono perché l'ex agostiniano potesse essere legalmente impiegato come predicatore privato presso le famiglie evangeliche della zona. Cfr. PIETRO DOMENICO ROSIO DE PORTA, *Historia Reformationis ecclesiastiarum raeticarum*, vol. I, Curiae Raetorum et Lindaviae, p. 37.

¹⁵⁴ Su Ambrogio Cavalli cfr. sopra, nota 106, e più avanti, pp. 609–613.

¹⁵⁵ Sul Curione cfr., più avanti, pp. 605–608.

¹⁵⁶ Di Girolamo Libanori, gentiluomo, letterato e mecenate ferrarese, si ha un profilo nella *Genealogia e dichiarazione dell'arbore e famiglia dei Libanori di Ferrara* (sec. XVII), Ferrara, Biblioteca Comunale Arioste, I, 724, 3, ff. 11r–12v. Da questo profilo risultano i rapporti del Libanori con vari letterati del suo tempo e il suo personale impegno letterario. Ma le carte che

Ma l'elenco degli illustri ammiratori italiani di Erasmo non distoglie Ananio dal procedere nel suo atto di accusa contro l'umanista. Erasmo è nato, egli ribadisce, da un congiungimento illegittimo e quindi non è da stupirsi che sia stato un uomo di cattivo animo e di cattiva mente. La sua statura di dotto e di letterato va ridimensionata e non vi è davvero ragione che la Germania intera ne celebri la morte con pubblico lutto e mediti di innalzargli monumenti. Infatti Erasmo non giganteggia isolato, ma è solo uno fra molti dotti, ai quali la sua fama esagerata fa torto. Fra i dotti della generazione precedente Ananio ricorda Rodolfo Agricola e Reuchlin e fra i viventi Simone Grineo e Fabrizio Capitone «uomo sapiente e fornito di molta santità¹⁵⁷».

Neanche il latino di Erasmo si sottrae alle critiche di Ananio: il suo stile non è irreprensibile, a molti quel suo misto di serio e di faceto non piace¹⁵⁸.

In special modo Ananio trova ingiusta ed eccessiva la polemica antimonastica di Erasmo. I monaci, anche se in gran parte hanno tradito il senso originario della loro istituzione, non sono però degenerati del tutto. Almeno fra gli italiani ve ne sono di quelli che spargono intorno a sé scintille di rinnovamento e che prima o poi richiameranno in vita la maestà quasi estinta della vera religione. Nell'elenco dei monaci così elogiati spiccano significativamente i nomi dei due Zanchi, di Gregorio Cortese, di Isidoro Clario, di Girolamo Seripando, di Giulio della Rovere, di Agostino Mai-nardi¹⁵⁹. Anche nell'ordine dei francescani vi sono uomini casti e prudenti, che fanno sopportare i loro confratelli impuri e corrotti.

La tirata di Ananio vale a consolare un poco Arnoldo del suo lutto, ma non a scuotere la sua devozione per Erasmo. L'incontro si chiude con un'osservazione, nella quale ritorna il tono di pia osservanza erasmiana che impronta l'apertura del dialogo¹⁶⁰.

3. Dall'Italia erano già stati sferrati contro Erasmo numerosi attacchi. Ma erano attacchi che si ponevano chiaramente sul piano

egli lasciò andarono perdute: «si trovava bene in casa dei Libanori molti manoscritti in prosa et in verso assai buoni e stimati del medesimo Girolamo, tanto vulgari come latini, quali nella minorità dellì presenti suoi nipoti... perirono e sono iti a male», ivi. (Ringrazio il dottor L. Capra della Biblioteca Comunale di Ferrara per avermi segnalato e trasmesso copia di questo manoscritto.) Girolamo Libanori si trova menzionato anche in altre opere del Lando: fra l'altro a lui sono attribuiti alcuni *Dubbi naturali*, in *Quattro libri de dubbi*, cit., pp. 30–33.

¹⁵⁷ *Funus*, f. C3r. Fra gli illustri germani contemporanei ricordati dal Lando figurano anche il Miconio, il Pellicano, il Bibliander, l'Amerbach.

¹⁵⁸ Ivi, ff. C2v–C3r.

¹⁵⁹ Ivi, ff. C4r–C5r.

¹⁶⁰ Ivi, f. C5v.

dell'emulazione letteraria e filologica (e spesso muovevano dall'invidia), oppure si ponevano sul piano teologico e morale e miravano alla difesa delle strutture ecclesiastiche tradizionali contro i riformatori da Erasmo ispirati.

Il senso del discorso antierasmiano del Lando invece sfugge a una lettura anche attenta. Il Lando dice e non dice, introduce temi promettenti e subito li lascia in sospeso. La sua avversione contro Erasmo elude a prima vista ogni catalogazione in base a precedenti noti.

Qui si assumerà, come punto di partenza per l'interpretazione del *Funus*, la visione dell'eremita. La scelta non sembra ingiustificata, perché la visione dell'eremita costituisce il centro del dialogo. Il trionfo celeste di Erasmo raccontato dal sant'uomo, e il dantesco contrappasso riservato agli antierasmiani, risulta anche dal punto di vista letterario la più felice invenzione del dialogo¹⁶¹.

Ora la visione dell'eremita pone un problema preciso all'interprete: che cielo è questo, nel quale viene organizzato un trionfo a un uomo assai pieno di difetti e di risentimenti, e dal quale vengono invece esclusi i più validi propagatori del Vangelo e i combattenti per la gloria di Cristo? Si tratta evidentemente di una creazione fantastica di origine polemica e controversistica, molto vicina a quello che il Curione nel suo *Pasquillus ecstaticus* chiama il «cielo papistico»¹⁶².

Se da questo punto di vista si cerca di organizzare le allusioni che il Lando ha sparso nel resto del dialogo, si può ricostruire un discorso del genere. «Erasmo è stato uno dei grandi fautori della rinascita cristiana in atto. Egli è stato il precursore di Lutero: nei libri di Lutero non v'è principio dommatico che non

¹⁶¹ Quale strumento di critica religiosa il poema di Dante offrisse ai riformatori e ai loro fiancheggiatori risulta, oltre che dal *Pasquillus ecstaticus* del Curione, anche da una lettera di Nicolò Franco a Dante Alighieri. Cfr. *Delle lettere di diversi autori raccolte per Venturin Ruffinelli*, Libro primo, In Mantova del XLVII, ff. LVI^v-LXIII^v.

¹⁶² Cfr. CANTIMORI, «Note su Erasmo», pp. 107/08 e ALBANO BONDI, «Il «Pasquillus exstaticus» di C. S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500», in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 128, 1970, pp. 29-38.

sia anticipato da Erasmo¹⁶³. Tuttavia Erasmo non si è staccato dalla chiesa tradizionale, è morto in essa. Il simbolo di questa sua fedeltà è la confessione auricolare, alla quale egli si piega prima di morire¹⁶⁴ (il Lando non poteva ignorare che l'obbligo della confessione auricolare è uno dei punti dottrinali più direttamente attaccati da Erasmo¹⁶⁵). In ricompensa della sua fedeltà, Erasmo viene accolto nel novero dei santi tradizionali e diventa oggetto di un culto completo di tempi marmorei, altari, preghiere, tavole votive e miracoli¹⁶⁶ (proprio quel tipo di culto che Erasmo nelle sue opere aveva a più riprese ironizzato, schernito e respinto). In corrispondenza della santificazione in terra, nel cielo gli viene celebrato un trionfo convenzionale¹⁶⁷: ma questo cielo, in cui Erasmo trionfa e i propagatori del Vangelo espiano, è un cielo estraneo a Cristo».

4. Il più importante argomento a favore dell'interpretazione che propongo sono i richiami alla figura e all'opera di Ulrich von Hutten che il Lando ha sparso nel *Funus*.

Un riferimento del genere si trova già nel frontespizio, dove il Lando si nasconde sotto lo pseudonimo di «Philalethes Polytopiensis». Questo pseudonimo era stato probabilmente suggerito al Lando dal dialogo pseudohuttenico *De facultatibus romanienium*, di contenuto violentemente anticlericale, apparso appunto sotto il nome di Filalete cittadino di Utopia¹⁶⁸.

Ancora più significativa è la presenza di Hutten a capo della schiera dei nemici di Erasmo nella visione dell'eremita. Infatti mi sembra fuori dubbio che il tedesco innominato, che tante fatiche ha sostenuto per amplificare la gloria di Cristo, ma che è finito fra

¹⁶³ Cfr. sopra, nota 128.

¹⁶⁴ *Funus*, f. A 6v.

¹⁶⁵ A proposito dell'atteggiamento di Erasmo sulla confessione cfr. le pagine di EUGÉNIE DROZ, *Chemins de l'hérésie, Textes et documents*, vol. I, Genève 1970, pp. 3–9.

¹⁶⁶ Cfr. sopra, nota 136.

¹⁶⁷ Cfr. sopra, pp. 579–580.

¹⁶⁸ *Philalethis civis utopiensis dialogus de facultatibus Rhomanensium nuper publicatis, Henno rusticus*, s. l. a. Il vero autore è l'umanista Jacob Sobius (cfr. *Allg. Deutsche Biographie*, vol. 34, Leipzig 1892, pp. 529–530), ma il dialogo circolò fino al secolo scorso sotto il nome di Hutten.

i dannati per aver attaccato Erasmo in un volume «giusto e senza pudori», sia da identificare con Hutten¹⁶⁹.

Con questa trasparente allusione il Lando ci avrebbe – a mio avviso – dato la chiave per l'interpretazione del suo dialogo. La polemica Hutten-Erasmo è infatti l'antecedente al quale propongo di collegare l'operetta antierasmiana del Lando (così come è anche l'antecedente al quale si collega la parte che riguarda Erasmo nel *Pasquillus ecstaticus* di Celio Secondo Curione).

Richiamiamo alla mente i termini della polemica Hutten-Erasmo. Nel 1523 Hutten, esacerbato dal comportamento di Erasmo sia verso di lui personalmente sia verso la causa evangelica, scrive di getto e stampa una *Expostulatio cum Erasmo Roterodamo*¹⁷⁰. È un grido dell'anima, vibrante di amore e di sdegno. Erasmo vi è riconosciuto come il portabandiera del rinnovamento religioso, il capo dei combattenti per il Vangelo contro la tirannide e l'ipocrisia romana: l'ammirazione e la devozione per lui traspaiono a ogni riga. Ma ecco: con la penna e con le azioni questo maestro venerato si scaglia contro i suoi discepoli, protesta la sua fedeltà a Roma, sconfessa Lutero.

È questo momento della vita di Erasmo che Hutten prende sotto la lente della sua indagine. Come si spiega un atteggiamento così contraddittorio in un uomo della statura, dell'autorevolezza, delle qualità di Erasmo? Una spiegazione parziale è rappresentata dalla pusillanimità dell'umanista: che altro c'è da aspettarsi da un debole, da un uomo facile al terrore e alla disperazione, se non che si metta a simulare e a dissimulare davanti ai papisti? Egli riesce bene nel suo ruolo di Vertunno, è abilissimo nel conformarsi a tutti e nel trasformarsi in tutte le cose¹⁷¹.

Ma la debolezza d'animo spiega l'instabilità di Erasmo, il suo tentativo di piacere a Dio e al diavolo; non basta a spiegare il suo voltag faccia, i suoi attacchi contro gli amici di ieri. Bisogna ricorrere a un'altra spiegazione: che cioè Erasmo si sia lasciato comprare dai romanisti, dalle loro offerte di onori e di gratifiche, e sia passato nel campo avverso per pura con-

¹⁶⁹ La *Declamatio* di Johannes Basilius Herold, col. 625, dimostra che l'identità del germano innominato con Hutten risultava evidente ai contemporanei del Lando.

¹⁷⁰ Cito l'*Expostulatio cum Erasmo Roterodamo* nell'edizione di Eduard Böcking, *Ulrichi Hutteni equitis germani opera quae reperiri potuerunt omnia*, vol. II, Lipsiae, 1859.

¹⁷¹ Ivi, pp. 189, 196, 198, 210–211, 237.

¹⁷² Ivi, pp. 188–189, 216–217, 232.

venienza¹⁷². Qui l'elemento determinante è stato l'ambizione di Erasmo, la sua avidità di gloria, l'aspirazione a essere accolto in trionfo a Roma¹⁷³.

La diagnosi che Hutten fa dell'atteggiamento di Erasmo nella controversia religiosa a partire dal 1522 circa ammette dunque due diverse spiegazioni: o è il tradimento di un ambizioso o è la simulazione di un pavido e incostante. L'immagine di Erasmo quale essa appare, sospesa e incerta fra cielo papistico e cielo cristiano, nel *Pasquillus ecstaticus* del Curione, visualizza soprattutto la seconda alternativa proposta da Hutten. Invece il trionfo di Erasmo nel cielo papistico descritto dal Lando nel *Funus* sembra ricongegarsi alla prima alternativa, quella fondata sull'ambizione. Hutten prospetta a Erasmo vivo, come premio del suo tradimento, un ingresso trionfale nella Roma pontificia, in uno stuolo di reverendissimi, fra ali di folla plaudente «all'invitto debellatore degli eretici¹⁷⁴». Analogamente il Lando fa tributare a Erasmo morto un trionfo nel cielo papistico e lo rappresenta circondato da una corona di santi, fra schiere di angeli che lo acclamano «laceratore degli eretici¹⁷⁵».

5. La relazione di dipendenza, che propongo di instaurare fra l'*Expostulatio cum Erasco Roterodamo* di Hutten e la sezione centrale del dialogo antierasmiano del Lando, trova il suo culmine nell'accenno all'idea del martirio. L'eremita del *Funus* vede Erasmo chiamato davanti al tribunale celeste e decorato di una nuova palma di martirio¹⁷⁶. Come si può spiegare questo strano particolare? Probabilmente come un'allusione ironica a quel martirio, che Erasmo non aveva avuto la forza o la voglia di affrontare per la causa evangelica.

¹⁷³ Ivi, pp. 187, 218.

¹⁷⁴ Ivi, p. 218. Se Erasmo andrà a Roma, «certum est profecturos obviam illi complures reverendissimos, immensam mixtae turbæ multitudinem; tum magnos fore in urbe applausus, celebres triumphos, miras acclamationes fortissimo catholicae ecclesiae vindici, invicto haereticorum debellatori».

¹⁷⁵ Cfr. sopra, nota 137.

¹⁷⁶ *Funus*, f. B7r. L'eremita, nella sua visione, «Erasmus conspexit... longa sanctorum corona circundatum, ad sublime tribunal evocari ac nova martyrii palma donatum».

L'idea del martirio è in effetti il cardine di tutta la polemica fra Erasmo e Hutten, che abbiamo parzialmente riassunto di sopra.

Erasmo, nella sua risposta a Hutten, non nega di identificare la propria causa con la causa dei novatori, ma respinge i loro metodi e il loro linguaggio. Non è sempre opportuno dire tutta la verità, egli sostiene, anzi talvolta non è nemmeno opportuno dire la verità¹⁷⁷. Bisogna anche saper simulare e dissimulare, per non scandalizzare gli infermi nella fede: bisogna conformarsi a loro per promuoverne la maturazione evangelica¹⁷⁸ (Erasmo si serve di una serie di esempi scritturali che più tardi entreranno nel discorso nicodemita di Brunfels¹⁷⁹). Una inconsiderata predicazione del Vangelo suscita scandali, scatena guerre e diffonde gli odiati «tumulti», che coinvolgono gli innocenti¹⁸⁰.

In un sussulto di franchezza Erasmo mette in chiaro anche il risvolto opportunistico della sua concezione graduale e conciliante («nicodemita»?) della professione del vero. «Sono vecchio, sono malato, ho bisogno di riguardi, non posso fare a meno di certe comodità. Se mi metto in aperto conflitto con le autorità costituite, che ne sarà del mio piccolo patrimonio, che ne sarà di me? Non posso espormi all'esilio e alla miseria, non posso avventurarmi nella fuga e nella persecuzione¹⁸¹.»

«Non solo l'esilio e la miseria, non solo la fuga e la persecuzione è pronto a affrontare l'uomo evangelico: anche alla morte e al martirio – tale la posizione di Hutten – occorre andare incontro per amore della verità¹⁸².» La verità non può diffondersi pacificamente e senza sacrificio. Cristo annunciò che la sua parola avrebbe scatenato dissensi e guerre¹⁸³. Il tumulto del mondo accompagna sempre la predicazione del Vangelo¹⁸⁴. Ma il predicatore non fa calcoli di opportunità, non conosce riguardi né per sé né per gli altri. Egli deve sempre rivelare e manifestare la verità senza dissimulazione e senza compromessi. L'imperativo che lo guida è il versetto del

¹⁷⁷ Cfr. *Expostulatio*, p. 196. Per la controversia Erasmo-Hutten cfr. WERNER KAEGI, «Hutten und Erasmus. Ihre Freundschaft und ihr Streit», in *Historische Vierteljahrsschrift*, XXII, 1924, pp. 200–278, 461–514.

¹⁷⁸ Cito la *Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni* nella citata edizione delle opere di Hutten a cura di EDUARD BÖCKING, vol. II, pp. 306–307.

¹⁷⁹ Utilizzo qui i risultati di una ricerca di ALBANO BIONDI, «La giustificazione della simulazione nel Cinquecento», in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, in Biblioteca del *Corpus Reformatorum Italicorum*, cit., pp. 7–68. Ringrazio il prof. Biondi per avermi messo generosamente a disposizione il suo manoscritto prima della stampa.

¹⁸⁰ *Spongia*, p. 323.

¹⁸¹ Condenso qui un passo della *Spongia*, p. 310.

¹⁸² *Expostulatio*, pp. 196, 223.

¹⁸³ Ivi, p. 225.

¹⁸⁴ Ivi, p. 226.

profeta: «Tu exalta vocem tuam, clama, ne cesses, annuncia populo scelera eorum^{185.}»

Dopo la morte di Hutten la polemica ha un terzo atto: Otto Brunfels, il futuro teorico del nicodemismo, risponde a Erasmo^{186.} Nel suo intervento le due diverse concezioni della professione evangelica, emerse dai due atti precedenti, sono sottolineate nella loro aspra antiteticità. Brunfels fa propria la concezione di Hutten della predicazione della Parola, accentuandone la dimensione rivoluzionaria e dolorosa. Erasmo celebri pure il suo trionfo romano «in curribus et in equis»: questo sancirà la sua estraneità al gregge del Signore, piccolo gregge disprezzato, votato all'infamia, alla povertà, all'esilio, al carcere e infine all'ignominia e al martirio^{187.}

6. La mia proposta di leggere il *Funus* come un'eco della polemica che aveva opposto Erasmo a Hutten (e poi a Brunfels, a Butzer e agli altri teologi di Strasburgo) si appoggia dunque sulla parte del dialogo che descrive il trionfo di Erasmo nel cielo papistico e in particolare su alcuni indizi in essa contenuti: l'importanza che in questa scena si attribuisce alla figura di Hutten, la definizione del libro di Hutten contro Erasmo come un libro giusto, l'allusione alla palma del martirio come simbolo del martirio a rovescio di Erasmo, la presenza di Butzer e degli altri teologi di Strasburgo fra i candidati all'inferno degli antierasmiani^{188.}

La suddetta interpretazione ha il vantaggio di ricollegare l'operetta del Lando al grande tema della predicazione evangelica e dei suoi momenti, al discorso sulla persecuzione, sulla verità come fatto rivoluzionario, sulla simulazione e sul martirio, che proprio in quello stesso periodo impegnavano profondamente il Lando (come appare da una sua opera quasi contemporanea¹⁸⁹). Non a caso proprio Otto Brunfels, che aveva rielaborato e sintetizzato molte delle formulazioni emerse dalla disputa Hutten-Erasmo nelle sue *Pandectae Veteris et Novi Testamenti*, diventerà una delle fonti principali del Lando nelle sue opere più tarde^{190.}

¹⁸⁵ Isaia, 58.1.

¹⁸⁶ *Othonis Brunfelsii pro Ulricho Huttenu vita defuncto ad Erasmi Roterdami Spongiam responsio*. Cito la *Responsio* nell'edizione citata delle opere di Hutten a cura di Eduard Böcking, vol. II.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 336, 337, 339 (sulla palma del martirio).

¹⁸⁸ Cfr. sopra, nota 145.

¹⁸⁹ Cfr. più avanti, pp. 593–594.

¹⁹⁰ «Spiritualismo», *passim*.

7. Si potrà obiettare che la mia interpretazione della visione dell'eremita è in palese contraddizione con la parte finale del *Funus*, cioè con la difesa che il Lando si assume dei monaci tanto vilipesi da Erasmo¹⁹¹.

Ma la contraddizione è soltanto apparente. L'apologia con la quale il *Funus* si conclude non è un'apologia dell'istituto monastico, bensì un'apologia di alcuni monaci, un'apologia di un certo monacesimo. Quale? Molti dei nomi addotti dal Lando sono familiari agli studiosi di storia religiosa del Cinquecento: Basilio e Crisostomo Zanchi¹⁹², Gregorio Cortese¹⁹³, Isidoro Clario¹⁹⁴, Girolamo Seripando¹⁹⁵, Giulio della Rovere¹⁹⁶, Agostino Mainardi¹⁹⁷. Questi nomi parlano chiaro: sono rappresentanti di un monacesimo riformatore. Alcuni di loro, nel periodo in cui il Lando scriveva il *Funus*, credevano ancora di potersi servire delle strutture della chiesa tradizionale per diffondere forme di vita religiosa assai vicine a quelle dei novatori d'oltralpe. È vero che nell'elenco compaiono, accanto a personaggi destinati a passare in breve nel campo della Riforma, altri personaggi destinati a rimanere all'interno della chiesa tradizionale. Ma prima del giro di vite segnato dall'anno 1542, prima del fallimento delle speranze conciliari, quei nomi individuano abbastanza chiaramente un fronte di novatori «evangelici», uniti nell'aspirazione a un profondo rinnovamento della vita religiosa. A questo tipo di aspirazioni allude evidentemente il Lando, quando dice che i frati italiani si riscattano dalle critiche

¹⁹¹ Cfr. sopra, p. 583.

¹⁹² Su Basilio e Giangrisostomo Zanchi, canonici lateranensi, cfr. PHILIP MCNAIR, *Peter Martyr in Italy, An Anatomy of Apostasy*, Oxford 1967, pp. 75, nota 1, 145, 227, con bibliografia.

¹⁹³ Su Gregorio Cortese, abate di San Giorgio Maggiore, cfr. BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo, Con le versioni del sec. XVI, Documenti e testimonianze*, a cura di Salvatore CAPONETTO, *Corpus Reformatorum Italicorum*, Firenze-Chicago, 1972, p. 427, nota 1 e *passim*.

¹⁹⁴ Su Isidoro Clario cfr. ANTONIO ROTONDÒ, «La censura ecclesiastica e la cultura», in *Storia d'Italia, I documenti*, vol. V, parte II, Torino 1973, pp. 1426, 1429-1432.

¹⁹⁵ Cfr. sopra, nota 107.

¹⁹⁶ Cfr. sopra, nota 104.

¹⁹⁷ Cfr. sopra, nota 105.

di Erasmo perché «spargono intorno vigorose scintille, dalle quali un giorno o l'altro scaturirà una gran fiamma di virtù¹⁹⁸» e annuncia il proposito di contribuire con i suoi scritti a questo processo di rinnovamento monastico¹⁹⁹.

L'apologia del monachesimo che chiude il *Funus* ci riconduce così a quel clima religioso fluido e aperto, in cui vivevano gli «evangelici» italiani intorno al 1540. In quel clima si poteva concepire l'idea di utilizzare Erasmo come parte integrante di un discorso riformatore e al tempo stesso mirare a oltrepassarlo; si poteva andare a scuola da lui per imparare un atteggiamento e un linguaggio duttile e conciliante, e al tempo stesso rimpiangere che egli non avesse saputo trovare al momento opportuno un atteggiamento e un linguaggio rigido e franco²⁰⁰. Giovanni Angelo Odoni e Ortensio Lando riflettono rispettivamente il primo e il secondo di questi due momenti interdipendenti.

8. L'interpretazione del *Funus* che abbiamo cercato di ricostruire in base a elementi interni al testo, trova una conferma esterna nella biografia dell'autore.

Chi era Ortensio Lando nel 1540? Quali erano i temi che occupavano il suo pensiero? Nell'estrema incertezza delle nostre cognizioni in proposito, esiste almeno un punto di riferimento: un'opera contemporanea o di poco posteriore al *Funus*. Tale opera dimostra che verso il 1540 l'autore del *Funus* si trovava già su posizioni eterodosse piuttosto avanzate e che i grandi temi della predicazione del Vangelo, della persecuzione degli eletti, del martirio per la causa della verità, avevano un'importanza centrale nella sua vita e nel suo pensiero.

Le *Disquisitiones cum doctae tum piae in selectiora divinae scripturae loca Hortensio Tranquillo authore* sono un insieme di

¹⁹⁸ *Funus*, f. C4r: i monaci «viriles... igniculos interdum iaciunt, e quibus magna aliquando erumpet virtutis flamma».

¹⁹⁹ Ivi, f. C5v: «Neque dubites quin aliquando, me monitore, licet parum diserto, e vitiis ac probris emergant adeo, ut multa amplius pernicies a monstris et prodigiis illis nostris comparetur animis.»

²⁰⁰ Un invito del genere è quello rivolto dal Paleario a Erasmo nella lettera citata sopra, nota 33.

brevi domande relative a particolari punti della Scrittura, seguite dalle risposte²⁰¹. Siccome questo titolo compare nell'appendice della *Bibliotheca* del Gesner²⁰², si può supporre che il Lando abbia pubblicato l'opera sotto uno dei suoi pseudonimi, quello appunto di Ortensio Tranquillo. Ma le ricerche condotte finora nelle biblioteche europee non ne hanno tratto in luce nessuna copia. Questo particolare capitolo della produzione del Lando rientrerebbe dunque nella zona d'ombra della sua fisionomia (così come altre opere di contenuto teologico e polemico al Lando attribuite dal Gesner-Simler²⁰³ e da Sisto da Siena²⁰⁴), se non ne fosse rimasto nella Biblioteca Comunale di Trento il testo manoscritto incompleto.

Il manoscritto di Trento²⁰⁵ non è datato, ma è accompagnato da una lettera di dedica a Cristoforo Madruzzo, neo-eletto vescovo di Trento, che permette di fissarne la stesura agli anni 1540/41²⁰⁶.

Un'adeguata trattazione dell'operetta esula per il momento dai miei propositi²⁰⁷. Ma poiché essa è cronologicamente molto vicina al *Funus*, io la utilizzerò come documento atto a illustrare la personalità e la posizione del Lando intorno al 1540, anticipando qui i risultati di un lavoro in corso.

Le *Disquisitiones* rientrano nel discorso che stiamo svolgendo sul *Funus* soprattutto da tre punti di vista: a) per la fonte dalla quale derivano, b) come documento della posizione religiosa del Lando, c) per l'importanza che in esse assume il tema della predicazione evangelica.

²⁰¹ Si tratta dello stesso tipo di schema argomentativo, che più tardi il Lando userà nei *Dubbi religiosi*, cfr. «Spiritualismo», pp. 256–264. I *Dubbi religiosi* sono in parte la traduzione italiana delle *Disquisitiones*.

²⁰² *Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero, deinde in epitomen redacta et novorum librorum accessione locupletata... per Josiam Simlerum...*, Tiguri, 1583, p. 361.

²⁰³ Cfr. FAHY, *Per la vita di Ortensio Lando*, p. 250, nota 2.

²⁰⁴ Ivi, p. 244.

²⁰⁵ Biblioteca Comunale di Trento, Ms. 1002 (segnalato da GIUSEPPE MAZZANTINI-ALBANO SORBELLI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, vol. LXXI, Firenze 1940, p. 108).

²⁰⁶ Ivi, ff. 60r–62r, «Illustrissimo viro Christophoro Madrucio Tridenti Pontifici optimo Hortensius Tranquillus s. p. d.».

²⁰⁷ Su questa opera di Ortensio Lando ritornerò più esaurientemente in un prossimo lavoro.

a) Dal punto di vista della fonte, le *Disquisitiones* si rivelano dipendenti quasi esclusivamente dalle *Enarrationes perpetuae in quatuor Evangelia* di Martin Butzer²⁰⁸. Esse si ricollegano dunque a quei circoli di Strasburgo, ai quali abbiamo visto far capo gli erasmiani di Bologna, e che anche Ortensio Lando all'inizio del *Funus* celebra per la loro tolleranza e pietà²⁰⁹. In particolare le *Disquisitiones* dimostrano che il Lando verso il 1540 era impegnato nella rielaborazione della teologia di Butzer, quel Butzer che era stato antagonista di Erasmo in una polemica sul valore della riforma religiosa²¹⁰ e che viene menzionato nel *Funus* come candidato all'inferno degli antierasmiani²¹¹.

b) Come documento di pensiero teologico, le *Disquisitiones* attestano che verso il 1540 Ortensio Lando non solo aderiva alle posizioni dei riformatori strasburghesi, ma le aveva superate in senso radicale. L'identificazione della fonte rende infatti possibile stabilire i criteri che guidano il Lando nella sua selezione e individuare i punti di divergenza. Da questo lavoro di confronto risulta che le *Disquisitiones* sono una selezione di passi di Butzer scelti e ritoccati in chiave spiritualistica e settaria²¹².

c) Il tema della predicazione della Parola ha un posto notevole nelle *Disquisitiones*. Le diverse testimonianze in proposito sparse nell'operetta si ricompongono in una concezione eroica, che probabilmente riflette la contemporanea esperienza di propagandista eterodosso vissuta dall'autore.

Nella predicazione del Verbo non valgono le regole dei retori, insegnava il Lando nelle *Disquisitiones*: non si deve procedere tatticamente né preoccuparsi della *captatio benevolentiae*. L'araldo del Vangelo deve prendere a modello Giovanni Battista, che non esitò, per scuotere i suoi ascoltatori, a esordire con un insulto: «progenie di vipere»²¹³. Come Giovanni, il predicatore deve essere una voce che chiama nel deserto; deve predicare al momento

²⁰⁸ Cfr. sopra, nota 38.

²⁰⁹ Cfr. sopra, nota 127.

²¹⁰ NICOLE PEREMANS, *Erasme et Bucer d'après leur correspondance*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CXCIV, Paris 1970, pp. 67–119.

²¹¹ Cfr. sopra, nota 145.

²¹² Cfr. più avanti, note 229, 230, 231, 232.

²¹³ Biblioteca Comunale di Trento, Ms. 1002, *Disquisitiones*, f. 72r–v.

opportuno e inopportuno, secondo il versetto del salmo: «clama, ne cesses, et quasi tuba attolle vocem tuam²¹⁴.» In ricompensa otterrà dolore e morte, ma non rifiuterà di essere tormentato per la gloria d’Iddio, perché tutti coloro che si sono votati a Dio devono essere salati col fuoco, cioè provati col dolore e con l’avversità²¹⁵. Non c’è uomo, non c’è donna, fra quelli che tengono gli occhi rivolti al cielo, che non sia perseguitato dai suoi Erode, dai suoi Pilato, dalle sue folle ostili²¹⁶.

Questa concezione della predicazione del Vangelo è molto vicina, perfino nelle sue pezze d’appoggio scritturali²¹⁷, a quella che abbiamo visto elaborata da Hutten e da Brunfels nella loro polemica contro Erasmo²¹⁸.

9. Abbiamo detto di sopra che l’apologia del monachesimo riformatore, con la quale si chiude il *Funus*, dimostra che il Lando partecipava alle aspirazioni e alle illusioni comuni agli «evangelici» italiani prima della crisi chiarificatrice del 1542. Il manoscritto di Trento conferma tale conclusione e consente di cogliere con maggior precisione la natura di questo «evangelismo».

Le *Disquisitiones cum doctae tum piae in selectiora divinae scripturae loca* rientrano infatti, se non erro, in quella strategia di spiritualizzazione della chiesa tradizionale dall’interno, che ispira anche i programmi di evangelizzazione d’Italia dell’Odoni e l’*Apologia* di Lisia Fileno.

Il lavoro del Lando si apre infatti con una fervida dedica²¹⁹ a un vescovo principe della chiesa romana, candidato alla porpora (anche se noto per le sue simpatie «luterane²²⁰»). Coerentemente con la dedica, una delle *disquisitiones* afferma il principio «extra ecclesiam nulla salus» e condanna i rissosi eretici, responsabili di

²¹⁴ *Disquisitiones*, f. 82v. Cfr. Isaia 58.1.

²¹⁵ *Disquisitiones*, f. 67r.

²¹⁶ *Disquisitiones*, ff. 113v–114r.

²¹⁷ Il versetto di Isaia 58.1 è citato tanto da Hutten quanto dal Lando. Cfr. sopra, note 185 e 214.

²¹⁸ Cfr. sopra, pp. 588–589.

²¹⁹ Cfr. sopra, nota 206.

²²⁰ FEDERICO CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea, II edizione, Roma, 1962, p. 126, nota 3.

lacerazioni e discordie²²¹. Snodandosi da questi poli, un filo di nicodemismo percorre tutta l'operetta. Le *disquisitiones* propongono e ripropongono formule ed *exempla*, che mirano a presentare la chiesa tradizionale come fondamentalmente cristiana – anche se inferma – e dunque rigenerabile e riscattabile. In tal modo si giustifica la permanenza in essa e il proposito di evangelizzarla dall'interno.

Una delle *disquisitiones* per esempio svolge il concetto che nessuna forma di predicazione e nessuna confessione del nome di Cristo (dunque nemmeno la cattolica romana) deve essere rigettata e disprezzata²²². Un'altra *disquisitio* propone l'esempio di Nicodemo e di Giovanni d'Arimatea e lo interpreta in senso che bisogna rimanere aderenti a Cristo, anche là dove egli è infermo o morto²²³ (vale a dire nei paesi che sottostanno al giogo dell'Anticristo). Un'altra *disquisitio* ancora spiega e insegna che i santi non devono separarsi dai profani e dagli impuri, ma devono mettersi al loro servizio e prestar loro aiuto²²⁴.

Mi sembra che da questo punto di vista le *Disquisitiones* si possano collegare a un *Memorandum* di Butzer del 1541, probabilmente scritto tenendo presente anche la posizione dei fratelli d'Italia²²⁵. Nel suo memorandum Butzer teorizza il principio che non si devono fondare nuove chiese, ma restare nelle chiese esistenti (*in specie* nella chiesa cattolica) purificandole e riformandole²²⁶. Una copia parziale di questo memorandum si trova allegata all'*Apologia* di Lisia Fileno nel fascicolo bolognese che lo riguarda.

Nelle *Disquisitiones* Ortensio Lando propone dunque con insistenza il concetto ecumenico della chiesa cattolica come *ecclesia*

²²¹ *Disquisitiones*, ff. 90r–v: «extra Dei ecclesiam nullam esse peccatorum condonationem.»

²²² Ivi, ff. 81v–82r.

²²³ Ivi, f. 84r.

²²⁴ Ivi, ff. 81r–v.

²²⁵ PETER FRAENKEL, «Bucers Memorandum of 1541 and a «lettera nicodemistica» of Capito's», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1974, pp. 575–587.

²²⁶ C. GINZBURG, *Il nicodemismo*, pp. 209–213.

christiana regeneranda. Parallelamente egli svolge un discorso teologico in chiave radicale. Lo stretto intreccio di questi due fili si può spiegare con la coesistenza di due diversi livelli di propaganda religiosa: moderatamente riformatore il primo, radicalmente innovatore il secondo.

Già nell'attività riformatrice di Giovanni Angelo Odoni abbiamo distinto due fasi, la più avanzata delle quali era in contrasto insanabile con la teologia tradizionale²²⁷. Anche l'*Apologia del Fileno*, pur nella sua pieghevolezza e professata disponibilità, contiene indizi di posizioni radicali²²⁸. Molto più chiaramente le *Disquisitiones* del Lando documentano la faccia in ombra, spiritualistica e settaria, del discorso conciliante e nicodemita che certi eterodossi italiani conducevano attorno al 1540. Le *Disquisitiones* isolano nella teologia di Butzer insinuazioni pericolose (come quella sulla verginità di Maria²²⁹) e punti scottanti (il problema del battesimo degli adulti²³⁰, il valore del battesimo in generale²³¹, la natura umana di Cristo²³²), che Butzer discuteva solo per confutarli e condannarli come anabattistici.

Il livello più avanzato della propaganda corrispondeva probabilmente, nella mentalità di questi eterodossi, a uno stadio dell'illuminazione, al quale solo pochi potevano accedere, almeno inizialmente. Così si può spiegare l'esoterismo iniziatico che impronta di sé le *Disquisitiones*. I punti fondamentali della Scrittura sono oscuri, involuti e ambigui, dice il Lando²³³, perché non sempre lo Spirito parla lo stesso linguaggio: alcune verità mostra apertamente, altre le accenna soltanto, altre ancora le tiene nascoste²³⁴. Anche Cristo si manifestò ad alcuni e rimase in silenzio di fronte ad altri. Perché? Per insegnarci a non spargere il seme della parola

²²⁷ Cfr. sopra, pp. 556–559.

²²⁸ A. ROTONDÒ, «Per la storia dell'eresia», pp. 132–136 (sulla dottrina del sonno delle anime dopo la morte).

²²⁹ *Disquisitiones*, ff. 97v–98r.

²³⁰ Ivi, ff. 71r–71v. Cfr. «Spiritualismo», p. 269.

²³¹ *Disquisitiones*, ff. 73v–74r (sul battesimo di Cristo, cfr. «Spiritualismo», p. 258, nota 220), f. 99r (sull'equivalenza battesimo-circoncisione).

²³² *Disquisitiones*, f. 88r.

²³³ Ivi, ff. 96v–97r.

²³⁴ Ivi, f. 69r.

divina in tempo e in luogo inopportuno: «non bisogna porgere il santo ai cani né gettare le perle ai porci²³⁵».

Così, al livello più avanzato della loro propaganda, gli italiani recuperavano gli schemi argomentativi e le formule, che Erasmo aveva addotto per giustificare, contro Hutten, il suo atteggiamento ambiguo nell'affare luterano. L'uomo Erasmo, lo si poteva anche rinnegare e vilipendere. Ma quale bruciante attualità conservava il suo messaggio (e il suo esempio) proprio nei paesi che continuavano a sottostare al «giogo papistico»!

Ortensio Lando rielaboratore di Erasmo

1. Abbiamo seguito l'itinerario erasmiano del Lando dal *Cicero relegatus* al *Funus* e abbiamo visto che in ambedue queste operette gli elementi negativi e polemici prevalgono – anche se in diversa misura – su quelli positivi. Se il nostro discorso si fermasse qui, si dovrebbe concludere che il Lando è un antierasmiano.

Ma le opere più tarde del Lando ristabiliscono l'equilibrio a favore di Erasmo. Alcune di esse rivelano in effetti nei confronti del teologo d'oltralpe un rapporto di dipendenza, che talvolta è generale (dipendenza nella concezione²³⁶), talaltra è verbale (dipendenza come rielaborazione).

Qui ci occuperemo solo del rapporto preciso che si può stabilire fra opuscoli landiani come *I ragionamenti*²³⁷ o *Una breve pratica di medicina*²³⁸ e l'*Enchiridion* di Erasmo. Alcune pagine dei *Ragionamenti* e una parte notevole della *Breve pratica* sono vere e proprie variazioni sui temi svolti da Erasmo nell'ultima sezione

²³⁵ Ivi, ff. 108r-v. Per l'uso di questa formula in senso nicodemita cfr. GINZBURG, *Nicodemismo*, p. 49. La si trova già nella *Spongia* di Erasmo, cit., p. 306.

²³⁶ Tale è per esempio il rapporto che lega i *Paradossi* del Lando all'*Elogio della follia* di Erasmo.

²³⁷ *Ragionamenti familiari di diversi Autori, non meno dotti che faceti*, In Vinegia, M.D.L.

²³⁸ *Una breve pratica di medicina per sanare le passioni dell'animo*, Padova s.a. (1553?).

dell'*Enchiridion*, quella che s'intitola «Rimedi contro alcuni speciali vizi». In certi casi le variazioni del Lando sono così fittamente costellate di citazioni dell'*Enchiridion*, da risultare equivalenti a traslitterazioni o libere traduzioni del testo erasmiano.

Mi limiterò qui a un esempio di questo rapporto di dipendenza.

Ecco un estratto dai «rimedi contro la libidine» tratto dall'*Enchiridion*.

Nullum aliud [malum] neque prius nos impetit neque acrius urget [quam libido]... Siquando igitur foeda libido stimulabit animum tuum... cogita, quam immunda, quam spurca... sit ea voluptas, quae nos... pecudibus... aequet... Succurrat ad haec, quam eadem sit momentanea... Quae... igitur vecordia ob tantillam tam foedam voluptatis momentaneae titillationem simul et animum et corpus indignis modis polluere, profanare templum, quod Christus sibi sanguine suo consecravit? Illud item reputa, blanda pestis quantum malorum agmen secum trahat... Patrimonium exhaustit, corporis simul et vires et speciem interimit... Juventae florem ante diem devenustat, turpem senectam accelerat. Ingenii vigorem tollit, mentis aciem hebetat... Ab omnibus honestis studiis semel avocat... Anima te ipsum ad continentiam exemplis tot adolescentium, tot delicatarum virginum, et collatis circumstantiis tibi ipsi ignaviam opprobrato. Qui minus tandem tu possis, quod illi atque illi, eo sexu, ea aetate... potuerunt possuntque?... Cogita, quam honesta, quam amoena, quam florida res sit corporis et animi puritas. Haec nos maxime facit familiares angelis, spiritussancti capaces... Propone tibi ante oculos, quam indecorum, quam totum hoc insanum sit amare, pallescere, macerari, lacrimari, blandiri ac turpiter supplicem esse scorto putidissimo. Occinere ad fores nocturnas, pendere de nutu dominae... irasci, rursum redire in gratiam et ultiro te ridendum, pulsandum, mutilandum, spoliandum lupae praebere. Ubi, quaesito, inter ista viri nomen? Ubi barba?... Est aliis vitiis fortasse nonnulla cum quibusdam virtutibus societas, libidini nulla, sed cum maximis plurimisque peccatis semper copulata est... [A un vecchio:] O delire et nimium oblite tui, saltem ad speculum canos et capitis nives aratamque rugis frontem cadaverique simillimam faciem contemplare... Lusisti satis, edisti satis atque bibisti. Tempus abire tibi est. Quid adhuc vitae perpremis delicias, cum ipsa etiam te deserat vita? Iam tempus est, ut aliquando incipiat in sinu tuo cubare mystica illa concubina Abisag²³⁹. Ea sancto fervore calfaciāt mentem tuam, huius amplexibus frigentia membra confove.

Te a carnis illecebris tutum reddent... victus et somni moderatio... respectus mortis tuae et mortis Christi contemplatio. Iuvabunt et illa, si cum castis et integris convixeris..., si corruptorum et mollium colloquia veluti

²³⁹ 3 Reg. 1.

pestem quandam vitaris, si solitudinem otiosam... fugeris, sed animum caelestium rerum meditatione... gnaviter exercueris. Maxime vero, si sacrarum litterarum vestigationi toto pectore te consecraris... maxime irruente tentatione²⁴⁰.

Ed ecco la rielaborazione del testo erasmiano che il Lando ha inserito nella *Breve pratica di medicina*.

Ricordati, che nessun male più tosto ne assale, con maggior violenza ne preme, et più tosto alla morte ci trae [che la lussuria]... Considerino appresso [i lussuriosi] la bruttezza, anzi... la ischiffenza di cotal atto... considerino quanto sia breve, anzi momentano cotal diletto, et come la lussuria sia lor commune con le bestie... Grande errore per certo si commette macchiando sì sporcamente i corpi nostri, che sono i più veri tempi d'Iddio, consacrati col sangue di Giesù... Poni poi mente a la brutta squadra de i mali, che seco mena questa infermità: distruggimenti de' patrimoni, privamenti di corporali forze... La lussuria sopra ogni altra cosa corrumpe et guasta il fiore de la gioventù, imbianca il pelo... toglie il vigore de l'intelletto, rende stupido l'ingegno, ingrassa lo spirito et isviaci da gli honesti studi et da le più honorate arti. Riduciti a memoria l'innocente et pura vita di molte sante virginelle et fra te stesso cotai volte in un sì fatto modo discorre: hanno potuto contenersi sì deboli animi, hanno potuto astenersi da sì brutti diletti questi fragili vasi... et perché non farò io il simigliante?... La purità degli animi et la mundezza de i corpi ne fa famigliari agli agnoli et capacissimi ne rende de lo Spirito Santo... Ponti davanti agli occhi quanto sia vituperevol cosa che un homo, nato per salire al cielo, ami sì smoderatamente cosa fragile et terrena: per lei doventi pallido, tutto tremante et pauroso, per lei si risolva in dirotte lacrime et a tal passo si conduca, che non si vergogni supplichevolmente giacere a i piedi suoi, cantar per suo amore, pendere da' suoi indiscreti comandamenti, hora cruciarsi et hora rapatumarsi, preda doventando d'una affamata et ingorda lupa, che sempre alcuna cosa ti chieggia, sempre ti mangi et sempre ti divori, rendendoti per tutto infame. Ramentati... [se sei giovane] della virilità nella quale tosto tosto sei per entrare, et risguarda il biondo pelo che dal mento di spunta... Tutti gli altri vitii hanno qualche familiarità con le virtù, solo la lussuria non ha compagnia né comertio con alcuna, ma sempre stassi congiunta col vitio et non se ne sa disgiunger mai... [E ora] parlo a te, vecchio pazzo et del tutto fuori del senno: accostati alquanto... ad alcun terso et pulito specchio et ivi contempla la canuta et lunga barba, la testa carica di neve, la fronte crespa, la pelle vizza et la pallida faccia. Tu hai scherzato, tu mangiato et

²⁴⁰ Cito l'*Enchiridion* nell'edizione critica curata da Annemarie e Hajo Holborn, DESIDERIUS ERASMUS RODERODAMUS, *Ausgewählte Werke*, München 1933 (in seguito abbreviato in HOLBORN), pp. 121–125.

²⁴¹ Cfr. sopra, nota 239.

assai bevuto: tempo è ormai che altrove te ne vada. Io non so... perché tanto desideri di ravolgerti con le carogne, sbandonandoti tutta via il vigore de la vita: dormi, dormi, insensato, con la mistica concubina Abisag²⁴¹. Questa con il suo santo ardore accendi le midolle tue et con i suoi casti abbracciamenti scaldi il tuo caduco corpaccione... Mangia et dormi tempratamente, contempla spesso la morte et volgiti di perfetto core a Giesù Christo, guardati da' lascivi ragionamenti et statti assiduo con le persone caste et sante, schiva l'otiosa solitudine, essercita la mente nei celesti pensieri, datti a lo studio de le sacre lettere, in quel punto massimamente che gli stimoli de la carne ti incominciano ad assalire²⁴²...

Una costellazione altrettanto fitta di «citazioni» erasmiane si trova nel *Ragionamento della Signora Ippolita M. Palavicina de' Sanseverini contra l'avaritia di alcune Signore*²⁴³, nella ricetta contro l'avarizia²⁴⁴, nella ricetta contro l'ira e il desiderio di vendetta²⁴⁵, nella ricetta contro l'ambizione²⁴⁶, per non parlare delle citazioni sparse in altre composizioni.

2. I confronti che si potrebbero stabilire, e dei quali abbiamo dato un campione, dimostrano che il Lando ricorreva costantemente all'*Enchiridion* erasmiano per trovarvi spunti ed immagini da intessere nel suo discorso etico-religioso.

Considerate nel loro complesso, le pagine erasmiane del Lando non si spiegano però come casi di dipendenza testuale dall'*Enchiridion*: le citazioni sono infatti disseminate in un discorso che non sempre coincide con quello di Erasmo. Sembra più ragionevole

²⁴² *Una breve pratica*, cit., ff. 9v–12r. Per facilitare il confronto fra il testo di Erasmo e quello del Lando ho disposto le «citazioni» erasmiane del Lando in ordine corrispondente alle massime dell'*Enchiridion*, trascritte di sopra. In realtà le «citazioni» del Lando sono disposte in un altro ordine.

²⁴³ *Ragionamenti*, ff. 24r–26v. Cfr. HOLBORN, pp. 125–128.

²⁴⁴ *Una breve pratica*, ff. 4r–6r. Cfr. HOLBORN, pp. 125–128. Nel f. 4r della *Breve Pratica* vi è anche una citazione di Erasmo in senso stretto: «Disse già un saggio huomo (chi chi si fusse) che [la ricchezza] con fatica si acquistava, con affanno si conservava et con estremo cordoglio si perdeva». Il «saggio huomo» in questione è Erasmo. Cfr. HOLBORN, p. 127: «Quam miseris laboribus [divitiae] parantur, quantis periculis, quanta sollicitudine servantur, quanto dolore amittuntur.»

²⁴⁵ *Una breve pratica*, ff. 13r–v, 16r–v. Cfr. HOLBORN, pp. 131–134.

²⁴⁶ *Una breve pratica*, ff. 8r–9v. Cfr. HOLBORN, pp. 128–130.

supporre che il Lando conoscesse quella fondamentale operetta quasi a memoria, che ne avesse assimilato gli schemi retorici e che le gemme del discorso erasmiano gli si presentassero spontaneamente alla mente e s'inserissero con naturalezza nella sua pagina.

Questo tipo di dipendenza è forse ancor più significativo della dipendenza testuale, per quanto nelle opere del Lando non manchino nemmeno casi di dipendenza testuale dall'*Enchiridion*. Una pagina della *Vita di Ermodoro*, per esempio, che dovrebbe riasumere una concione del santo uomo, traduce in effetti una pagina di Erasmo²⁴⁷.

[Ermodoro] con bellissimo discorso chiaramente mostrò non esserci specie alcuna di adulazione più mortale che quando con le parole del Vangelo o de' profeti losenghiamo alle infirmità dell'animo nostro. Ode lo principe (diceva) che ogni possanza viene da Iddio, e incontanente lieva le creste né si avede che le sacre lettere rendere lo dovrebbero sollecito e non avido, gonfio e pettoruto. Noi ci ramentiamo che Iddio ci ha dato l'imperio, ma di rado ci soviene di haver a render ragione dell'aministrato imperio. Ode l'avaro esser interdetto a' christiani l'haver più di due toniche e fra sé dice «molte cose mi mancano, né mi sento havere di soverchio». Ode l'huomo di carità agghiacciato, questo essere il vero ordine della carità, che si anteponga la propria pecunia, la propria vita e la propria fama all'altrui, e incontanente fra sé ragiona: «io non darò adunque il mio acciò a me non manchi; non diffenderò l'altrui fama accioché la fama mia non rimanghi contaminata e guasta; lasciarò lo fratello in pericolo perch'io in pericolo non caggia e viverò sol intento a' miei commodi per non patire alcun incommodo...» Noi tiriamo in esempio di nostra vita se per il passato è avvenuto che li illustri et santi huomini habbiano fatto cosa veruna che da imitar non sia. E così li adulteri e sanguinolenti a se stesso losengano con l'esempio di David ch'aggiunge l'homicidio all'adulterio. Quei che sono alle ricchezze intenti si compiaceno col ricco Habraamo. Quelli che vaghi sono di stuprare le innocenti e pure virginelle stoltamente si diffondono con addur le molte mogli, e le molte concubine di Salomone. Li imbriachi adducono per scudo della lor imbriachezza l'imbriaco Nohe e li incestuosi, dell'incesto di Lotro ricordandosi, cercano diffendere la bruttezza loro. Ma perché miseri noi rivolgendo gli occhi da Christo in altri volgiamo? Non si deve né in li apostoli, né in li profeti imitar cosa veruna che sia alla dottrina di Christo discrepante. Se pur vogliamo imitar i santi peccatori, imitiamoli ad ogni modo; et se seguito hai David dell'altrui letto contaminatore, seguitalo anchora e imitalo del suo peccato

²⁴⁷ *Vita del beato Ermodoro*, ff. 29v-30r. Per quest'operetta si veda «Spiritualismo», pp. 223-240.

contrito e dolente. Se hai imitato Maddalena nel peccare, imitala anchora nel molto amare, nel dirotto pianto, e nel gittarsi humilmente a pié di Giesù. Se hai perseguitato la Chiesa insieme con Paolo, se hai rinnegato e col falso giuramento biastemato Giesù insieme con Pietro, disponti anchora di porgere animosamente con Paolo il capo sotto la mania e disponti con Piero a non temer la croce²⁴⁸.

Gli esempi addotti sopra sono, come abbiamo detto, solo indicativi. L'elenco delle dipendenze del Lando da Erasmo sarebbe in realtà molto lungo, anche tenendo conto del solo *Enchiridion*²⁴⁹.

Ma invece di moltiplicare i confronti varrà la pena di tentare una valutazione del loro significato.

3. Il Lando si riferisce specialmente all'*Enchiridion*, cioè al manifesto della pietà erasmiana (tradotto in italiano da Emilio dei Migli, conterraneo e forse amico di quel Fortunato Martinengo, cui il *Funus* è dedicato). In effetti l'*Enchiridion* s'inserisce perfettamente nel discorso teologico di Ortensio Lando, anzi corrisponde a uno dei temi fondamentali di esso: la contrapposizione fra il mondo delle cose «corporee» e il mondo dello «spirito», fra religiosità esteriore e religiosità interiore, fra ceremonie e vera pietà, fra monachesimo e carità, e così via.

Ma il Lando non va a cercare le sue citazioni nelle pagine in cui Erasmo parla in toni più nuovi, aprendo la grande battaglia contro l'esteriorità delle forme cultuali, contro i digiuni e le vigilie, contro i voti monastici, i pellegrinaggi, le lunghe salmodie e il culto dei santi. No: le citazioni del Lando provengono soprattutto (non esclusivamente) dalle pagine in cui Erasmo tratta dei vizi e dei loro rimedi, utilizzando largamente schemi e luoghi comuni della trattatistica ascetico-mistica e ricollegandosi in particolare all'*Imitazione di Cristo*²⁵⁰.

²⁴⁸ Cfr. HOLBORN, pp. 108–109.

²⁴⁹ Anche il *Ragionamento di Monsignore l'eletto di Terracina* [Ottaviano Raverta] contro la negligentia c'hoggiò s'usa nelle cose spirituali, in [ORTENSIO LANDO], *Ragionamenti*, cit., dipende in parte dall'*Enchiridion*. Si veda ad esempio il f. 38 e per confronto HOLBORN, «canon duodecimus», p. 114.

²⁵⁰ Per il legame fra il giovane Erasmo e gli ambienti della «devotio moderna» cfr. PAUL MESTWERDT, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna*, Leipzig 1917. Per la dipendenza della *Vita di Ermo-*

Il legame con la grande tradizione ascetico-mistica della letteratura medievale dà al discorso morale di Erasmo (e anche a quello che il Lando deriva da lui) un accento familiare, che lo rende atto a insinuarsi agevolmente nella mente dei lettori. Eppure nelle pagine di Erasmo e del Lando i luoghi comuni dell'ascetismo medievale si caricano di forza eversiva perché mutano di destinatario: quei precetti e quelle massime, che Tommaso da Kempis aveva destinato a un ristretto numero di perfetti (tendenzialmente identificati con i monaci), vengono da Erasmo e dal Lando estesi a tutti gli uomini che aspirano a vivere cristianamente. La conseguenza di questa semplice operazione è il crollo della categoria del monacesimo²⁵¹.

Una parte delle formule misticeggianti trasmesse da Erasmo al Lando possiede una carica innovatrice anche grazie all'idea di fondo a cui esse si richiamano: l'idea dell'imitazione di Cristo. Questa idea era stata riscoperta dai riformatori radicali in tutta la sua efficacia sia negativa (riduzione e semplificazione delle osservanze cultuali) sia positiva (religiosità ridotta a vita morale, lavoro manuale e pratica della carità²⁵²).

Un buon esempio della forza d'urto che l'idea dell'imitazione di Cristo acquistava nel discorso degli eterodossi italiani ci viene offerto proprio dal passo della *Vita di Ermodoro* che abbiamo citato sopra. Se il cristiano deve imitare solo Cristo e prendere il comportamento di Cristo a pietra di paragone della propria vita, allora i passi scritturali, le interpretazioni e gli *exempla*, laboriosamente messi insieme dalla esegeti medievale per giustificare l'accumulazione della ricchezza, l'esercizio del potere monarchico, l'uso delle armi da parte dei cristiani, sono tutti vani e illusori: «non si deve né in li apostoli né in li profeti imitar cosa veruna che sia dalla dottrina di Christo discrepante²⁵³.»

doro del Lando dall'*Imitazione di Cristo* cfr. «Spiritualismo», cit., p. 233, nota 99. La fortuna dell'*Imitazione di Cristo* nei circoli radicali è testimoniata anche dall'edizione che di questa operetta fece Sebastiano Castellione, cfr. FERDINAND BUISSON, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563)*, vol. II, Paris, 1892, pp. 366-367.

²⁵¹ «Spiritualismo», pp. 225-226.

²⁵² DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, 1939, pp. 34-35.

²⁵³ Cfr. sopra, nota 247.

L'uso che il Lando fa dell'*Enchiridion* rappresenta dunque una ulteriore manifestazione di quella recezione di Erasmo in senso eterodosso, che abbiamo già incontrato nel circolo erasmiano di Bologna e che incontreremo di nuovo a Padova²⁵⁴. Il discorso teologico di Erasmo suonava, agli orecchi di questi dissidenti, sostanzialmente affine al proprio. Tale sentimento di continuità poteva anche convivere con una sorta di animosità verso l'uomo che quel discorso aveva aperto.

Ma nei riformatori italiani l'animosità contro Erasmo non era permanente. Nella sua «paradossale» difesa dell'amore extraconiuale e dei figli da esso prodotti, il Lando inserisce con sottile malizia il nome di Erasmo²⁵⁵. Proprio il fiammingo, che forse per primo aveva esaltato gli illegittimi contro i legittimi, viene citato come riprova che i primi sono dotati di acuto ingegno e di sottilissimi avvedimenti. È una indiscrezione, anzi una doppia indiscrezione, che il Lando aveva già anticipato nel *Funus*²⁵⁶. Eppure, snodando con sensibile piacere il filo del suo malizioso discorso, il Lando ritrova improvvisamente il tono serio e riverente: «[i furtivi abbracciamenti] hannoci dato un Erasmo di Roterodamo, et per opera d'un valente abbate ce lo dettero; et pur fu comun giuditio de' buoni, che Erasmo fusse teologo molto pio et retorico più che mediocremente facondo, la cui lodata industria non solo risvegliò le buone lettere in Alemagna, in Brabantia et in Inghilterra, che anche divinamente racconciò infiniti depravati autori²⁵⁷.»

Celio Secondo Curione, Fortunato Martinengo e Caterina da Passano Sauli

1. Uno degli aspetti più interessanti del dialogo sul funerale di Erasmo è il catalogo che il Lando vi inserisce degli erasmiani d'Italia²⁵⁸. Mentre la corrispondente lista degli antierasmiani non

²⁵⁴ Cfr. più avanti, pp. 616–624.

²⁵⁵ *Paradossi*, f. H7r.

²⁵⁶ *Funus*, f. C2v.

²⁵⁷ La sottolineatura è mia.

²⁵⁸ Cfr. sopra, p. 581–582.

riserva molte sorprese²⁵⁹, la lista degli erasmiani è composta di nomi poco noti agli studiosi di storia del Cinquecento e del tutto ignoti in quanto simpatizzanti per Erasmo.

Un nome illustre – uno solo – compare nell'elenco del Lando: il nome di Celio Secondo Curione. Ma questo nome fornisce una traccia importante. Nel 1540, quando il Lando stampava il *Funus*, il Curione era già un professore illustre, ma le sue opere a stampa erano pochissime²⁶⁰. Orbene, due delle operette che segnarono l'esordio del Curione nel mondo letterario, il dialogo *Probus* e il misterioso *Aranei Encomion*²⁶¹, sono effettivamente, per concezione e in parte anche per contenuto, testi di ispirazione erasmiana²⁶². Di una terza operetta conosciamo solo il titolo; ma anche questo (*Encomio della noce*) ci richiama alla mente il giocoso olandese.

Il conio erasmiano è particolarmente evidente nell'*Aranei Encomion*, l'unico degli scritti italiani del Curione che ci sia rimasto nella stesura originaria. Il modulo letterario che il Curione utilizza

²⁵⁹ Gli antierasmiani menzionati dal Lando nella visione dell'eremita e nel catalogo dei nemici italiani di Erasmo sono quasi tutti noti come tali (cfr. ALLEN, *ad Indicem*), ad eccezione di Lazzaro Buonamico, Giulio Camillo Delminio e Romolo Amaseo (cfr. in proposito MYRON P. GILMORE, *op. cit.*, p. 8). Ma che questi personaggi, cultori della bella forma e di Cicerone, condividessero l'ostilità un po' invidiosa contro Erasmo, generalmente diffusa in Italia fra i letterati di professione, non sorprende molto. Del tutto sconosciuto come antierasmiano è invece Stefano Salutati da Pescia. Cfr. sopra, nota 143.

²⁶⁰ MARKUS KUTTER, *Celio Secondo Curione, Sein Leben und sein Werk (1503–1569)*, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, vol. 56, Basel, 1955, p. 283.

²⁶¹ *Aranei encomion in quo aranei erudita natura rhetorico schemate explicatur: et in eo loci communes de ente supremo et unico, de divina providentia, de spiritus humani perpetuitate aliisque nonnullis scitu dignis, Coelio Secundo Curione auctore*, Venetiis M.D.XXXX. Ho consultato questa rarissima stampa nell'esemplare posseduto dalla Biblioteca Nazionale di Firenze, Collezione Guicciardini, 19. 3. 42.

²⁶² Specialmente l'esordio dell'*Aranei encomion* echeggia toni erasmiani nella polemica contro i monaci (f. 3v) e contro i soldati (f. 4r). Per l'ispirazione erasmiana del *Probus* cfr. KUTTER, *op. cit.*, pp. 17–19. Ma del *Probus* non ci è rimasta la versione originale.

nell'*Araneus* era stato creato 25 anni prima da Erasmo con uno dei suoi adagi lunghi, lo *Scarabeus aquilam quaerit*²⁶³.

Lo *scarabeus* è un divertissement mitologico-eruditio, intessuto intorno a un nucleo antimonarchico e antiautoritario (un nucleo così incandescente, che lo spiritualista Sebastian Franck poteva tradurre questo adagio in chiave antimeriale e inserirlo di peso nella sua *Chronica*²⁶⁴). Analogamente l'*Araneus* del Curione è un paradosso letterario, che svolge un discorso panteistico e spiritualistico (il fiuto di Cantimori vi avvertiva un sentore di anabattismo²⁶⁵). Ortensio Lando conosceva bene quest'operetta del Curione, come è lecito arguire dalle menzioni complici e allettanti che egli ne fa nei suoi *Cathaloghi* del 1552²⁶⁶.

Si può dunque concludere che, almeno per quello che riguarda il Curione, il Lando ci fornisce nel *Funus* una informazione perfettamente corrispondente ai fatti: il nome di Celio Secondo compare nell'elenco degli erasmiani, proprio mentre Celio Secondo stava pubblicando un'operetta di stampo erasmiano.

Ma il rapporto del Curione con Erasmo è, come abbiamo anticipato, un rapporto bivalente. A tre anni di distanza dall'*Araneus*

²⁶³ MARGARET MANN PHILLIPS, *The Adages of Erasmus*, Cambridge, 1964, pp. 229–263.

²⁶⁴ *Chronica, Zeijbüch und Geschüchtbibel...*, Strasburg 1531, ff. CXXXVI–CXLI.

²⁶⁵ DELIO CANTIMORI, «Nota su un «rarissimo» della Gambalunghiana», in *Studi riminesi e bibliografici in onore di Carlo Lucchesi*, Faenza 1952, pp. 25–28.

²⁶⁶ *Sette libri de cathaloghi*, cit., p. 451 (catalogo dei grammatici moderni: «Celio Curione ha insegnato la grammatica – ancora che dotto sia in altre discipline – in Pavia, in Luca, in Vinegia et in Lossanna; ha scritto le lodi del ragno molto misteriosamente»); p. 479 (catalogo degli scrittori che di basso soggetto trattarono: «Celio Secondo le lodi del ragno cantò, et per entro vi chiuse altissimi misterii della divina provvidenza»). Occorre tuttavia notare che la prima edizione dell'*Araneus* fu pubblicata a Venezia nel 1540. Come poteva Lando averla presente mentre scriveva il *Funus*, dal momento che questo fu stampato a Basilea nell'agosto dello stesso anno? A meno di postulare una combinazione di eventi veramente singolare, bisogna supporre che Ortensio Lando abbia letto l'*Araneus* prima della stampa o abbia conosciuto personalmente e intimamente Celio Secondo Curione. Cfr. più avanti, nota 272.

il Curione, che nel frattempo aveva lasciato l'Italia e si era rifugiato in Svizzera, pubblicava il suo *Pasquillus ecstaticus*, al cui centro era incastonata una mordace satira di Erasmo.

Il Pasquino del Curione incontra Erasmo all'uscita del cielo papi-stico, all'entrata del cielo di Cristo. L'umanista sta sospeso con una fune tra due colonne. Porta in capo due corna di cervo, tra cui è tesa una vela marinara, dai piedi gli pende una borsa di denaro. Vela e borsa formano un giuoco di contrappesi, che tengono Erasmo in un equilibrio instabile. Il minimo soffio di vento, gonfiando la vela, lo fa ruotare a testa in giù: quando il vento cade, il contrappeso della borsa lo fa tornare nella posizione di partenza. Così quell'uomo – per altro grande, dotto, faceto – raccoglie la meritata ricompensa per aver voluto tenere un piede in cielo e uno in terra: egli è il capostipite di coloro che, per paura, ambizione o avidità, dissimulano la verità conosciuta o le si voltano contro²⁶⁷.

Perché in un così breve giro di tempo il Curione cambiò tanto di atteggiamento nei confronti di Erasmo, passando dall'imitazione allo sdegno? Come abbiamo accennato, un tale cambiamento si spiega con la svolta che nel frattempo vi era stata sia nella biografia del Curione, sia nella condizione generale della lotta religiosa in Italia. Erasmo, che nella situazione ancora fluida degli anni intorno al 1540 appariva come un punto di riferimento stilistico e dottrinale, agli occhi dei fuorusciti risultava superato e inutilizzabile²⁶⁸: a lui e alla schiera dei «dissimulatori» venivano contrapposti coloro che avevano saputo professare apertamente la verità, gli esuli come Giulio da Milano o Agostino Mainardi²⁶⁹.

²⁶⁷ COELII SECUNDI CURIONIS, *Pasquillus ecstaticus*, una cum aliis etiam aliquot sanctis pariter et lepidis dialogis, quibus praecipue religionis nostrae capita elegantissime explicantur..., s. l. a., pp. 165–167. ID., *Pasquino in Estasi*, Nuovo e molto più pieno, ch'el primo, insieme co 'l viaggio de l'Inferno..., stampato a Roma, nella botega di Pasquino a l'istanza del Papa Paulo Farnese con gratia et privilegio, s. a., pp. 191–193.

²⁶⁸ Erasmo ritornava però attuale, per i fuorusciti italiani *religionis causa*, quando essi entravano in conflitto con le chiese protestanti, in cui avevano cercato rifugio. Nella sua opera anticalvinista *De amplitudine beati regni Dei*, il Curione ritorna a motivi erasmiani. Cfr. CANTIMORI, «Note su Erasmo e la vita morale», p. 109.

²⁶⁹ *Pasquillus ecstaticus*, pp. 266/67; *Pasquino in Estasi*, cit., p. 192.

L'irrigidimento dei contrasti confessionali, segnando una frattura nella vita di un'intera generazione di eterodossi, cambiò anche la concezione che questi uomini avevano della confessione e della predicazione del Vangelo. In Italia essi avevano espresso il loro dissenso in forme coperte e indirette; adesso, in esilio, occorreva parlare un linguaggio franco e duro: alla maniera erasmiana di professare la verità subentrava la maniera huttenica. Infatti la satira di Erasmo inserita nel *Pasquillus ecstaticus* del Curione è, mi sembra chiaro, un'emanaione dell'*Expostulatio* di Hutten: il Curione non ha fatto altro che tradurre in un linguaggio concreto e imaginifico (le corna di cervo, la borsa delle monete, la mobilità al soffio di vento) quello che Hutten aveva detto in un linguaggio concettuale (la *pusillanimitas*, l'*avaritia*, la *levitas*²⁷⁰).

In conclusione: se la mia interpretazione del dialogo sui funerali di Erasmo è giusta, allora la polemica antierasmiana del Curione ha un precedente nella sezione centrale del *Funus*.

A questo punto mi sembra lecito porsi una domanda: l'antierasmismo del *Pasquillus ecstaticus*, che maturò storicamente nella situazione della cosiddetta «crisi dell'evangelismo», non sarà maturato formalmente e specificamente nell'amicizia del Curione con Ortensio Lando²⁷¹?

La domanda acquista risalto se Ortensio Lando è da identificare, come credo, con Giorgio Filalete detto il Turchetto, amico del Curione²⁷², impegnato nel 1540 in un'opera di propaganda etero-

²⁷⁰ Per un più ampio svolgimento di queste idee rimando al saggio di Albano Biondi (cfr. sopra, nota 179), che sta alla base di queste mie considerazioni.

²⁷¹ Il Curione allude al Lando nel *Pasquillus ecstaticus*, p. 79: «*Pasquillus*: Sunt hodie qui affirment praestare nothum aut spurium esse, quam ex legitimo connubio natum, quod fecit iuvenis quidam mediolanensis in suis italicis paradoxis. *Marforius*: Doleo praeclarar alioqui ingenia in eiusmodi nugis bonum otium terere, quod melioribus posset impendi.» Cfr. *Pasquino in Estasi*, pp. 91/92. Questa allusione mi è stata amichevolmente segnalata dal prof. Albano Biondi.

²⁷² Cfr. la lettera del Curione a Calvinus del 7 settembre 1542 in IOANNIS CALVINI, *Opera quae supersunt omnia*, ed. GUILELMUS BAUM, EDUARDUS CUNITZ, EDUARDUS REUSS, vol. XI, *Corpus Reformatorum*, vol. LXXIX, Brunsvigae 1873, pp. 434–436.

dossa parallela a quella di Lisia Fileno²⁷³, noto più tardi all’Inquisizione veneta come propagandista di Serveto in Italia²⁷⁴.

2. La presenza del Curione pone in una luce di attendibilità il catalogo degli erasmiani d’Italia fornito dal Lando. Se la testimonianza del Lando è attendibile per il Curione, perchè non dovrebbe esserlo anche per gli altri personaggi da lui menzionati²⁷⁵? Lo studioso è così indotto a prendere in considerazione i nomi forniti dal Lando come promettenti tracce per una storia della fortuna di Erasmo in Italia.

Allo stato attuale della documentazione, queste tracce sono però senza esito²⁷⁶. Solo in due casi la ricerca fornisce qualche frammentario risultato: nel caso di Ambrogio Cavalli e nel caso di Fortunato Martinengo.

Ambrogio da Milano, Ambrogio Cavalli o Girolamo Cavalli era un eremita di Sant’Agostino che aveva raggiunto il grado di maestro²⁷⁷. Il Lando l’aveva conosciuto nel chiostro, probabilmente a Bologna, dove maestro Ambrogio era rettore, e lo menziona nel *Cicero relegatus*. La sua predicazione dovette apparire ben presto sospetta, perché già nel 1537 egli doveva andare a Roma a giustificarsi e a sconfessare certe proposizioni «non bene sonantes in aribus fidelium²⁷⁸». Nel 1542 il Seripando, sia pur esitando, prendeva contro di lui dei provvedimenti restrittivi e cautelativi²⁷⁹.

²⁷³ CAMILLO RENATO, *Opere*, cit., pp. 170–172.

²⁷⁴ ALDO STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, 1969, p. 7, nota 9, pp. 39, 135, 195, 214, 304. Anticipo qui i risultati di un lavoro in corso, nel quale esporrò gli argomenti che depongono a favore dell’identificazione di Ortensio Lando con Giorgio Filalete Turchetto. Tali argomenti non sono ferrei, ma abbastanza stringenti.

²⁷⁵ Le opere del Lando, specialmente i *Cataloghi*, documentano conoscenze di una vastità impressionante sulla società e sulla cultura italiana della prima metà del Cinquecento. Per qual si voglia via il Lando si sia procurato tali conoscenze, le sue informazioni risultano – per quanto ho potuto verificare finora – attendibili.

²⁷⁶ Cfr. sopra, note 150, 152, 153, 156.

²⁷⁷ CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano*, pp. 126, 129, 170 nota 2

²⁷⁸ BARTOLOMEO FONTANA, «Documenti vaticani contro l’eresia luterana in Italia», in *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, XV, 1892, pp. 155/56.

²⁷⁹ JEDIN, *Girolamo Seripando*, vol. I, pp. 263–264.

Nel 1544 il vescovo di Limisso Andrea Centani – promotore della conventicola «luterana» di Conegliano²⁸⁰, amico di Girolamo Donzellino²⁸¹ e patrono di altri eretici²⁸², più tardi privato del vescovato e esule oltralpe – nominò Ambrogio Cavalli suo vicario e lo inviò a Cipro²⁸³. L'ex frate (nel frattempo espulso dall'ordine agostiniano²⁸⁴) predicò a Santa Sofia, chiesa cattedrale di Nicosia, durante la quaresima del 1544. Fidando nel favore dei nobili veneziani e dei rettori dell'isola egli diffondeva copertamente alcuni dei corollari più semplici della dottrina della giustificazione per la sola fede. Con una predicazione fatta di prudenti insinuazioni (il digiuno è meritorio ma non è di precetto²⁸⁵), di sapienti omissioni (all'inizio delle prediche l'ex agostiniano non recitava l'Ave Maria, come di regola²⁸⁶) e di stoccate anticlericali (parlando del papa separava irrisoriamente le sillabe dicendo «el santissimo nostro pa pa²⁸⁷») maestro Ambrogio «tanto ben acconciava le cose luterane che pochi se ne accorgevano²⁸⁸».

Un giorno gli fu chiesto di abbreviare la sua predica, perché gli ascoltatori potessero unirsi al corteo che portava in giro un'immagine miracolosa della Madonna. Allora il cauto predicatore si tradì.

²⁸⁰ A. STELLA, *op. cit.*, pp. 38/39, 47, 214.

²⁸¹ Ivi, pp. 38/39, nota 75. Su Girolamo Donzellino cfr. i saggi di Leandro Perini citati nella nota 59. Il Donzellino era a sua volta amico di Ortensio Lando. Cfr. *Vari Componimenti di M. Hort. Lando nuovamente venuti in luce*, in Venetia appresso Gabriel Giolito de Ferrari et fratelli, 1555, p. 108: «a molti medici qual è il Donzellino... sentomi ubbrigata la vita». Cfr. WALTER L. L. BULLOCK, «The «Lost» *Miscellaneae Quaestiones* of Ortensio Lando», in *Italian Studies*, II, 1938, pp. 53, 57–58.

²⁸² Per i rapporti fra Ambrogio Cavalli e Andrea Centani e per ulteriori particolari sul processo del 1544 cfr. GOTTFRIED BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn 1910, pp. 81–82.

²⁸³ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 1, fasc. Ambrogio da Milano, f. 28v.

²⁸⁴ JEDIN, *Girolamo Seripando*, p. 264.

²⁸⁵ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 1, fascicolo Ambrogio da Milano, f. 23v.

²⁸⁶ Ivi, f. 11r.

²⁸⁷ Ivi, f. 7r.

²⁸⁸ Ivi, f. 31r.

Tutte queste processioni, disse, erano vane: ecco, i suoi ascoltatori «facevano pressa di lassare Christo ed andar ad adorar le tavole²⁸⁹». Se anche l'immagine fosse stata la Vergine in persona, non si doveva ricorrere a lei, ma a Cristo: perché «si deve riccorer al vero fonte et non andar a cercar auxilio dalli rivoli²⁹⁰».

L'attacco all'«icona miracolosissima», da cui si attendeva la grazia della pioggia dopo una lunga siccità²⁹¹, scatenò una forte reazione di popolo: poco mancò che il predicatore non fosse lapidato²⁹². Allora i suoi avversari (o gli avversari dei suoi influenti patroni) si sentirono incoraggiati a denunciarlo. Il tribunale dell'Inquisizione di Venezia gli intentò contro un processo, che si concluse con la sua condanna. Docilmente maestro Ambrogio sottoscrisse una ritrattazione e abiurò solennemente nella chiesa di Santa Maria Formosa a Venezia il 31 marzo 1545²⁹³.

Ritrattazione e abiura erano espedienti «nicodemiti»: Ambrogio non si considerava legato da essi. Trattato benevolmente a Roma, nel 1547 egli si pose al servizio di Renata di Ferrara come elemosiniere e partecipò alla cena eucaristica secondo il rito riformato, che si celebrava presso di lei. Nel 1554, congedato da Renata, riparò a Ginevra; ma un anno dopo osò tornare in Italia, con l'incarico di consolidare la principessa nella fede calvinista²⁹⁴. Arrestato, il 15 giugno 1556 finì sul rogo. Morì come eretico impenitente, rifiutando i sacramenti²⁹⁵.

3. Il processo veneziano di maestro Ambrogio da Milano appartiene a quella categoria di documenti convenzionali, che gli studiosi di storia religiosa del Cinquecento conoscono bene. Inteso a dimostrare un luteranesimo generico, secondo i canoni del tribunale

²⁸⁹ Ivi, f. 27r.

²⁹⁰ Ivi, f. 7v.

²⁹¹ Ivi, ff. 13r-v, 26v-27r.

²⁹² Ivi, ff. 10v-11r, 27v.

²⁹³ Ivi, ff. 36r, 41v. Nel fascicolo veneziano è inserita la ritrattazione di Ambrogio da Milano firmata di propria mano.

²⁹⁴ ALFREDO CASADEI, «Isabella Bresegna», in *Religio*, XIII, 1937, pp. 57-59. Cfr. anche la bibliografia ivi citata.

²⁹⁵ DOMENICO ORANO, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, 1904, pp. 4-5.

inquisitoriale, il processo contiene pochi elementi atti a individuare la precisa posizione religiosa dell'inquisito. Nella convenzionalità delle deposizioni, tre momenti tuttavia spiccano per la loro precisione e per il loro sapore di autenticità.

Due di questi momenti dimostrano che il discorso eterodosso di maestro Ambrogio era costellato di formule e di schemi erasmiani.

Secondo l'accusa infatti uno degli obiettivi polemici dell'agostiniano erano gli ordini monastici: giocando con la parola «*religio*», nel suo doppio significato di «ordine monastico» e «religione», maestro Ambrogio diceva che vi era una sola religione, la religione cristiana, e che le altre religioni (= ordini monastici) non avevano alcun valore²⁹⁶. Questa obiezione e questo gioco di parole sono di origine erasmiana e ricorrono in molte variazioni nelle opere del fiammingo²⁹⁷.

Un'altra delle accuse mosse a maestro Ambrogio era che egli distogliesse dall'adorazione dei santi. L'unica testimonianza favorevole all'inquisito dimostra che anche su questo punto l'ex agostiniano aveva tratto profitto dalla lezione di Erasmo. Le sue riserve sull'adorazione dei santi si esprimevano per via indiretta e in forme asseverative: egli diceva «che li santi sono stati homini come nui et che dovemo imitar la vita loro²⁹⁸». Dietro tale formulazione, rozza e incompleta, è facile riconoscere lo schema escogitato da Erasmo per combattere, appunto sul piano asseverativo, il culto dei santi: «Nessuno honore è più grato a Maria, che imitar la humiltà di Maria; niuna divotione è più accetta ai santi, et più propia, quanto è se tu ti affatichi a imitar et rappresentar la loro virtù. Vuoi tu farti benivoli Pietro, overo Paolo? Imita la fede dell'uno et la

²⁹⁶ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 1, fascicolo cit., f. 4v.

²⁹⁷ HOLBORN, p. 17: «Ego certe sic optarim (nec dubito quin idem optent omnes vere pii), Evangelicam religionem sic omnibus esse penitus cordi, ut hac contenti Benedictinam aut Franciscanam nullus ambiat; nec dubito quin idem optet ipse Benedictus ac Franciscus». Si tratta della famosa lettera a Paul Volz, preposta all'edizione dell'*Enchiridion* del 1518, che rispecchia il momento in cui Erasmo si sentì più vicino a Lutero. Per volontà di Erasmo, questa lettera fu omessa nella traduzione italiana dell'operetta. Cfr. ALLEN, VIII, ep. 2165, pp. 175-177.

²⁹⁸ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 1, fasc. citato, f. 23r.

charità dell'altro, et guadagnerai più che se tu andassi mille volte a Roma²⁹⁹.»

Questi due momenti del processo veneziano confermano dunque la testimonianza del Lando circa l'«erasmismo» di Ambrogio Cavalli. Un terzo momento di genuinità emerge dalle deposizioni riguardo alla sua ecclesiologia. Maestro Ambrogio, carezzando l'anticlericalismo dei suoi ascoltatori, avrebbe detto: «non vi lasciate cazzar carotte³⁰⁰ dalli preti in lasciarvi chiamar mondani essendo voi preti come loro³⁰¹», perché la chiesa è «la comunità del popolo che vende insalata in piazza et non che la auctorità sia nelle mano de' prelati³⁰²». All'ex agostiniano viene attribuita in tal modo una dottrina del sacerdozio universale fortemente accentuata in senso populistico e pauperistico. L'accenno resterebbe isolato e di per sé insignificante, se l'itinerario religioso di Ambrogio Cavalli non rivelasse qualche simpatia radicale. Infatti risulta che nel 1550 l'agostiniano si era accostato ai gruppi degli anabattisti veneti³⁰³.

Con il Curione, sono dunque due gli erasmiani italiani menzionati dal Lando che si orientarono verso posizioni religiosamente innovative.

²⁹⁹ *Enchiridion di Erasmo Roterodamo, dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. Emilio de Milii bresciano, con una sua canzone di penitenza in fine.* In Brescia, M.D.XXXI, f. 63r. Questa traduzione italiana dell'*Enchiridion* ebbe una terza edizione, oltre alle due già segnalate da BENEDETTO CROCE, *Aneddoti di varia letteratura*, Napoli, 1942, vol. I, pp. 327–328. Un esemplare di questa edizione è conservato nella Biblioteca Civica Queriniana di Brescia (salone P.X. 38): *Enchiridion di Erasmo Roterodamo dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. Emilio de Milii bresciano, con una sua canzone di penitenza in fine.* In Brescia per Lodovico Britannico MDXXXX. Mi è caro esprimere la mia viva gratitudine al dr. Ornello Valletti, direttore della Biblioteca Queriniana, per avermi (con un atto di gentilezza rara e di rara comprensione per le esigenze del lavoro scientifico) reso possibile lo studio nell'Archivio Comunale e nella Biblioteca Civica di Brescia in un momento di grave turbamento e di lutto per la città.

³⁰⁰ L'espressione «cacciar carote» in senso di «ingannare» è usata dal Lando nel suo *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia, in Venetia, Appresso Giovanni Bariletto, M.D.LXIX*, ff. A2r-v, F6r.

³⁰¹ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 1, fasc. cit., ff. 6r-v.

³⁰² Ivi.

³⁰³ GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, p. 56.

4. Anche Fortunato Martinengo³⁰⁴ (1512–1551) si muove spesso in ambienti permeati da fermenti innovatori, per quanto a lui personalmente non si possa attribuire, allo stato attuale delle nostre conoscenze, alcuna deviazione dall'ortodossia cattolica.

Membro di una nobile e ricca famiglia di Brescia, era uno dei numerosi figli maschi del conte Cesare Martinengo e di Ippolita Gambara. Il suo fratello maggiore, Giorgio Martinengo, era strettamente legato a Ludovico Dell'Armi, protagonista di un tentativo rivoluzionario filoprotestante nell'Italia settentrionale³⁰⁵; un altro fratello, Massimiliano, divenuto canonico lateranense con il nome di Celso, fuggì e passò al protestantesimo³⁰⁶.

Fortunato o Fortunale aveva cominciato la sua carriera come uomo d'armi; ma presto il gusto delle lettere e l'interesse per i problemi religiosi lo distolsero da questa attività³⁰⁷. Del suo impegno come scrittore e mecenate nel campo delle lettere restano diverse testimonianze, come la tradizione che egli fondasse a Brescia l'Accademia dei dubbosi³⁰⁸, e inoltre le sue composizioni poetiche³⁰⁹ e le sue lettere³¹⁰. Del suo interesse per la vita spirituale restano documenti altrettanto esplicativi nel contenuto dei suoi scritti, nella composizione del circolo dei suoi amici, nei suoi atti di devozione.

³⁰⁴ PAOLO GUERRINI, *Una celebre famiglia lombarda, I conti di Martinengo*, *Studi e ricerche*, Brescia, 1930, pp. 415, 426–427.

³⁰⁵ ALDO STELLA, «Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545–1547)», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVII, 1965, p. 146. Per la parentela di Giorgio Martinengo con Fortunato cfr. Archivio Comunale di Brescia, *Annali Martinengo*, ff. 197, 213, 216, 217, e *passim*.

³⁰⁶ FREDERIC C. CHURCH, *I riformatori italiani*, trad. ital., vol. I, Firenze, 1935, *passim*. Per la parentela di Massimiliano Martinengo con Fortunato cfr. Archivio Comunale di Brescia, *Annali Martinengo*, f. 213.

³⁰⁷ GUERRINI, *op. cit.*

³⁰⁸ Ivi. Cfr. anche VINCENZO PERONI, *Biblioteca Bresciana*, vol. II, Brescia, 1823, pp. 229–230.

³⁰⁹ *Rime di diversi eccellenti autori bresciani nuovamente raccolte et mandate in luce da Girolamo Ruscelli*, In Venetia, MDLIII, pp. 67–80; *Tempio alla divina Signora Donna Giovanna d'Aragona...*, In Venetia, MDLVIII, p. 70.

³¹⁰ *Delle lettere di diversi autori, raccolte per Venturin Ruffinelli, Libro primo*, In Mantova del XLVII, *passim*.

Per quanto tali atti di devozione assumessero anche forme tradizionali (nel 1540 egli intraprese un pellegrinaggio in Terra Santa³¹⁰), fra gli amici del Martinengo compaiono diversi personaggi conquistati alle nuove idee religiose o almeno fortemente sospetti. Uno di essi è il vescovo Pier Paolo Vergerio, al quale nel 1546 il Martinengo indirizzava una lettera piuttosto rivelatrice (non so se dolermi o rallegrarmi per i sospetti che si stanno addensando sul vostro capo e per i pericoli che vi minacciano da parte delle autorità ecclesiastiche –, scrive il gentiluomo bresciano – essendo la persecuzione segno evidente di un'intima unione con Cristo: il Vergerio si ricordi di Ercole, il quale «quanto più fu perseguitato tanto più fu alla fine conosciuta la sua virtù³¹²»). Un altro stretto amico e corrispondente del Martinengo è Giacomo Bonfadio³¹³, arso probabilmente perché eretico³¹⁴ (la sentenza fu motivata ufficialmente con un reato di sodomia, di cui il Lando negava la fondatezza³¹⁵).

Non sembra verosimile che il Martinengo fosse fra i componenti originari di quel gruppo bresciano, dal quale uscì la traduzione italiana dell'*Enchiridion* di Erasmo, perché quando il lavoro fu intrapreso il Martinengo aveva solo 17 anni³¹⁶. Tuttavia il nome e l'opera letteraria di Emilio dei Migli, il traduttore, gli erano probabilmente familiari e il filosofo Vincenzo Maggio, l'altro componente a noi noto di quel gruppo³¹⁷, figura fra i suoi corrispondenti³¹⁸. È probabile che il Martinengo si sia accostato al circolo

³¹¹ Archivio Comunale di Brescia, *Repertorio Martinengo*, f. 42v.

³¹² *Delle lettere di diversi autori*, cit., f. XXVIr.

³¹³ Ivi, ff. XXXVIv–XLr.

³¹⁴ ROSSANA URBANI, «Iacopo Bonfadio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 12, Roma 1970, p. 7.

³¹⁵ *Sette libri de Cathaloghi*, cit., pp. 343/44, 402, 444 (catalogo degli storici moderni: «Iacopo Bonfadio scrisse le storie de' Genovesi con stile uguale, dolce et temperato. Fu poi arso per opra de falsi accusatori»).

³¹⁶ ALLEN, VIII, pp. 142–144.

³¹⁷ Ivi. Cfr. anche P. GUERRINI, «Due amici bresciani di Erasmo», in *Archivio Storico Lombardo*, L, 1932, pp. 172–180.

³¹⁸ *Delle lettere di diversi autori*, cit., ff. 35r–v. Per i rapporti di Ortensio Lando con il filosofo Vincenzo Maggi cfr. CONOR FAHY, «Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando», in *Giornale Storico della letteratura italiana*, CXXXVIII, 1961, pp. 262–264.

degli erasmiani di Brescia, se non al suo costituirsi, almeno qualche anno dopo. Così la traccia legata al nome del Martinengo ci riconduce a quel capitale libretto erasmiano, che Ortensio Lando utilizzava come componente del suo discorso spiritualista e radicale.

5. Un filo sottile lega il nome di Fortunato Martinengo a un'altra conventicola di dissidenti religiosi, dove Erasmo veniva recepito in chiave ereticale. Ne era animatrice una nobildonna, di origine genovese, Caterina Sauli, moglie del diplomatico Giovanni Gioacchino da Passano³¹⁹. Dal gruppo che a lei faceva capo uscì nel 1547 la *Espositione letterale del testo di Mattheo evangelista*³²⁰, cioè la traduzione italiana della parafrasi del Vangelo di Matteo di Erasmo³²¹.

Il volumetto era presentato come opera originale del traduttore, il letterato e filosofo padovano Bernardino Tomitano, probabilmente perché il nome del vero autore era già troppo pericoloso. Tuttavia l'*Espositione* non sfuggì all'attenzione dell'inquisitore veneziano e venne condannata nell'indice di Giovanni della Casa del 1549³²², e poi negli indici milanese e veneziano del 1554³²³.

Nel 1555 il Tomitano, forse timoroso e desideroso di stornare da sé eventuali conseguenze, si presentò spontaneamente davanti al tribunale dell'Inquisizione. Mise in chiaro che l'opera attribuita a lui era in realtà un'opera di Erasmo, che egli di suo non vi aveva messo una sola parola e che nemmeno l'iniziativa di tradurla era sua: egli non aveva fatto altro che accondiscendere al desiderio di Giovan Giovacchino da Passano³²⁴. Per purgarsi da ogni sospetto, Bernardino Tomitano pronunciò davanti al tribunale due orazioni, una contro Erasmo e una contro la chiesa riformata³²⁵.

³¹⁹ LUIGI DE BENEDICTIS, *Della vita e delle opere di Bernardino Tomitano*, Padova, 1903, pp. 27–33.

³²⁰ *Espositione letterale del testo di Mattheo evangelista di M. Bernardin Tomitano*, In Venetia, per Gio. dal Griff. Nel 1547. Ho consultato questa rara operetta nell'esemplare posseduto dalla Biblioteca Nazionale di Firenze, Collezione Guicciardini, 11.7.56.

³²¹ *Paraphrasis in Evangelium Matthaei*, Basileae, 1522.

³²² FR. HEINRICH REUSCH, *Die Indices librorum prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen, 1886, p. 139.

³²³ Ivi, p. 172.

³²⁴ DE BENEDICTIS, *op. cit.*, p. 31.

³²⁵ *Oratione del eccellente M. Bernardino Tomitano. Alli Signori de la*

Ma proprio l'ansia del Tomitano di giustificarsi fa pensare che la sua traduzione sia stata qualcosa di più che un occasionale e non disinteressato atto di deferenza di un povero letterato verso un signore ricco e potente come il Passano. Alcuni piccoli indizi³²⁶ confermano il sospetto che il lavoro di traduzione del Tomitano manifesti la sua partecipazione, magari solo marginale, al gruppo di dissidenti religiosi che trovavano il loro punto d'incontro nella casa padovana di Caterina Sauli.

Attraverso Bernardino Tomitano passa il filo che lega Fortunato Martinengo al gruppo padovano di Caterina Sauli: infatti il Martinengo compare come uno degli interlocutori principali dei *Ragionamenti della lingua toscana*, pubblicati dal Tomitano nel 1545³²⁷.

Un altro filo di congiungimento fra il Martinengo e il gruppo padovano passa attraverso Enea Pio degli Obizi. Risulta infatti che questo influente e ricco personaggio padovano, che figura fra i mecenati di Ortensio Lando³²⁸ e che era in rapporto con Caterina Sauli e impegnato come lei in un'opera di protezione e finanziamento indiretto dei dissidenti religiosi³²⁹, sposò una figlia di Fortunato Martinengo, Eleonora³³⁰.

Santissima Inquisitione di Vinetia, In Padoa, Appresso Gratioso Perchacino. M D LVI; Oratione seconda de l'eccellente M. Bernardino Tomitano alli medesimi Signori, s. l. a. (ma Padova).

³²⁶ In una lista di persone sospette del 1549 si trova il nome di Bernardino Tomitano (DE BENEDICTIS, *op. cit.*, p. 28). Inoltre il Tomitano era amico dell'eretico Pietro Bizzarri (MASSIMO FIRPO, *Pietro Bizzarri esule italiano del Cinquecento*, Torino 1971, pp. 44/45). Giovan Francesco Doni attribuisce al Tomitano, oltre al commento di Matteo, un commento delle lettere paoline – forse una traduzione della corrispondente parafrasi erasmiana – che doveva essere almeno nei disegni del Tomitano (cfr. *La libraria del Doni fiorentino... In Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, MDL, f. Bij v*).

³²⁷ Conosco la seconda edizione dell'opera, intitolata *Ragionamenti della lingua toscana di M. Bernardino Tomitano...*, In Venetia per Giovanni de Farri et fratelli, al segno del Griffo, Nel MDXLVI (cfr. p. 13 e *passim*).

³²⁸ A Pio Enea degli Obizi è dedicato il *Regionamento fatto fra un cavaliere errante, et un'huomo solitario*, in *Varii Componimenti di M. Hort. Lando*, *cit.*, p. 88.

³²⁹ Cfr. più avanti, p. 621. Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 25, fascicolo Isabella Frattina, costituto di Caterina Sauli del 17 settembre 1567: «Messer Zaneto da Pontremoli credo che sia vivo et che stia in Padoa.

6. Nella scarna documentazione rimastaci sul Martinengo vi sono dunque diverse testimonianze che permettono di legare il suo nome a quello di Erasmo o ai gruppi erasmiani d'Italia. Alla testimonianza di Ortensio Lando nel *Funus* si affiancano i documenti che legano il Martinengo agli erasmiani di Brescia (attraverso Vincenzo Maggio) e agli erasmiani eterodossi di Padova (attraverso Bernardino Tomitano e Pio Enea degli Obizi).

Tali testimonianze trovano il loro suggello in una poesia di Fortunato Martinengo, dedicata – come mi sembra si possa concludere a questo punto – a Erasmo.

Le poche composizioni lasciate dal gentiluomo bresciano sono percorse da un senso della fragilità dell'esistenza e da una nostalgia dell'eterno, che talvolta fan vibrare di tensione formule e moduli petrarcheschi³³¹. Fra di esse figura un sonetto, dedicato a un innominato autore di opere di pietà: il Martinengo celebra questo suo contemporaneo come il più grande spirito apparso nella storia dell'umanità.

Alma cortese di virtute amica,
Che quel ch'appreza 'l volgo indotto e avaro
Sprezzi per giunger a quell'alto e raro
Segno, ch'è a cor gentil meta e fatica,

Parmi ch'Apollo mi favelle e dica:
Si sublime intelletto e ingegno chiaro,
Tra quanti e lustri e secoli già ornaro,
Chi vide in questa etade o ne l'antica?

Tu sol con le belle opre il sentier mostri,
Come vile da molti hoggi lasciato,

E poco tempo fa stava in casa del Signor Pio degli Obici... Mi fu detto che teneva di quelle opinioni [«luterane»] et una volta sentendolo ragionare mi parve che ne tenesse.»

³³⁰ Archivio Comunale, Brescia, *Annali Martinengo*, f. 314. Fortunato Martinengo aveva sposato nel 1543 Nivia o Livia d'Arco di Lodrone (Archivio Comunale, Brescia, *Repertorio Martinengo*, f. 45r). Fra le *Consolatorie* del Lando ve ne è una del S. Lodovico Barbisono al conte Fortunato Martinengo nella morte della S. Livia, Venezia, 1550, ff. 65r–66v. I conti d'Arco compaiono anch'essi fra i patroni del Lando.

³³¹ *Rime di diversi eccellenti autori bresciani*, cit., pp. 75, 77, 79.

Che ne conduce oltre le stelle in cielo.
Tu insegni come in noi di morte il gelo
Forza non have, o spirito ben nato,
Vera gloria e splendor de' giorni nostri³³².

Le ragioni che, se non erro, giustificano l'identificazione del «sublime intelletto» con Erasmo da Rotterdam (e delle «belle opre» con l'*Enchiridion*) sono tre: una restrittiva e due positive. a) La portata dell'elogio, che mette l'innominato al di sopra di tutti gli ingegni e del presente e del passato, induce a cercarlo fra le stelle di assolutamente primaria grandezza nella cultura del Cinquecento. b) Egli viene celebrato perché contrappone ai valori tangibili (come la ricchezza), che seducono i molti, i valori «celesti» disprezzati e trascurati: ora questo è appunto il tema fondamentale dell'*Enchiridion*. c) Una chiara affinità tematica e anche terminologica lega questo sonetto del Martinengo al sonetto adespota che accompagnò l'*Enchiridion* di Erasmo nella sua traduzione italiana³³³.

7. Abbiamo detto che nel circolo padovano, che faceva capo a Caterina Sauli, Erasmo veniva recepito in chiave eterodossa. La traduzione della parafrasi del Vangelo di Matteo, uscita da quel gruppo, non fu il frutto di un'iniziativa occasionale e episodica, ma la manifestazione di un dissenso religioso, che dovette essere consapevole, avere una certa durata e mirare a far proseliti.

La prova di queste affermazioni si trova in un documento conservato nell'Archivio di Stato di Venezia, che riporta una deposizione resa dalla stessa Caterina Sauli.

³³² Ivi, p. 73.

³³³ *Enchiridion di Erasmo Rotherodamo*, cit., f. Aijr: «Se veggiam questa nostra cieca et frale / Vita, et come ne fura l'empia morte, / A che per strade perigliose et torte / Seguire un falso ben che nulla vale? / Et perché non n'accende un disio tale / Che ne levi del *volgo*, et ne riporte / Tra le più aventurese anime accorte / A prepararsi un bel stato immortale? / Non pompe, amici, honori, argento et oro, / Non porre a ville et a cittadi il freno / Che di tanta soperbia il mondo ingombra / Potran giamai farne felici a pieno: / Sol Christo è 'l vero et unico thesoro/ Che bea l'huomo, il resto è fumo et ombra». Per stile e linguaggio, questo sonetto è molto vicino a quelli del Martinengo citati nella nota 331. La sottolineatura della parola «volgo» è mia: essa mira a metter in risalto l'analogia terminologica con il sonetto del Martinengo riportato di sopra nel testo.

Quando Bernardino Tomitano, il traduttore della parafrasi, si presentò davanti agli inquisitori veneti per purgarsi dei sospetti, che la condanna del libro aveva fatto addensare su di lui³³⁴, egli pronunciò una orazione contro Erasmo³³⁵. Questa orazione è in realtà un indiretto atto di accusa contro Giovan Gioacchino da Passano e sua moglie³³⁶. Essa però non ebbe un seguito immediato. Il prestigio, la ricchezza, la protezione della famiglia ducale di Mantova³³⁷, preservarono la nobile coppia dalle possibili spiacevoli conseguenze dell'episodio, se così è lecito interpretare il silenzio delle fonti. La preservarono per allora, non per sempre. Quando infatti nel 1568 contro la loro figlia Isabella, che aveva sposato il nobiluomo friulano Marco Frattina, fu aperto un processo per «luteranesimo»³³⁸, gli inquisitori veneziani indagarono anche sulla madre.

Risultò così che nell'Archivio dell'Inquisizione di Mantova esisteva su Caterina Sauli da Passano un fascicolo, il quale fu in parte trascritto e trasmesso a Venezia (insieme alle dichiarazioni che Caterina fu invitata a fare sulla propria figliola³³⁹).

Il fascicolo mantovano conteneva un atto di autoaccusa fatto «spontaneamente» da Caterina Sauli nel 1567. Esso si riferiva agli

³³⁴ Cfr. sopra, nota 319.

³³⁵ Cfr. sopra, nota 325.

³³⁶ Il nome del gentiluomo e di sua moglie è sottaciuto nel testo a stampa della prima orazione, ma è fatto nel manoscritto di essa, che si trova nel fascicolo Tomitano del Fondo Sant'Uffizio presso l'Archivio di Stato di Venezia.

³³⁷ Nell'Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga, Esterni, Venezia e territorio, buste 1470, 1471, 1476, 1479, 1480, 1481, 1482, 1487, 1489, 1492, 1493, si trovano una serie di lettere di Giovan Gioacchino e di Caterina da Passano ai duchi di Mantova, disseminate nel periodo che va dal 1536 al 1560. Da queste lettere risulta che i signori di Passano avevano cospicui possessi e notevoli interessi nel ducato di Mantova, che godevano dell'appoggio della famiglia ducale e che talvolta il duca si rivolgeva a loro per avere prestiti o perché essi restassero garanti per lui con i loro beni nel territorio veneto.

³³⁸ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 25, fascicolo Isabella Frattina, segnalato da ALDO STELLA, *Anabattismo*, p. 135, nota 120.

³³⁹ Ivi, costituto di Caterina Sauli del 28 ottobre 1568 in presenza dell'inquisitore di Mantova, e deposizione estratta «ex processu sive ex actis et constitutis» della stessa del 17, 22 e 23 settembre 1567.

avvenimenti di 20 anni prima. Pur nella sua elusività, la deposizione fornisce dati significativi che, associandosi alla testimonianza del Tomitano, permettono di intravedere almeno in parte l'aspetto eterodosso di questa biografia femminile.

Intorno al 1547 Caterina viveva a Padova i migliori anni della sua vita. Ricca e colta, ella era già allora conquistata alle idee della riforma. Lo splendore della posizione sociale, l'amore del marito³⁴⁰, lo sbocciare tanto più miracoloso quanto meno sperato dei figli (per diversi anni il matrimonio era stato senza prole³⁴¹), le apparivano probabilmente come la conferma delle sue convinzioni religiose: Dio era con lei, Dio la benediceva perché ella confessava – come si diceva in questi casi – la sua gloria³⁴².

Intorno a lei si raccoglieva un gruppo di eterodossi che la nobildonna finanziava indirettamente, assumendoli alle proprie dipendenze. Vent'anni più tardi, in tutt'altro clima, le sue ammissioni davanti all'inquisitore mantovano furono naturalmente molto caute. Ma il fatto che ella assumesse come precettori dei figli, uno dietro l'altro, prima prete Carlo padovano «luterano³⁴³», poi Alessandro

³⁴⁰ *Oratione del eccelente M. Bernardino Tomitano*, cit., f. 14v.

³⁴¹ Ivi, ff. 13v–14r.

³⁴² Questa ricostruzione dell'atteggiamento di Caterina da Passano si fonda su una delle lettere di lei conservate nell'Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga, Esteri, Venezia e territorio, busta 1487. In data 22 luglio 1555 Caterina da Passano comunica alla duchessa di Mantova il «maritaggio» d'Isabella sua ultima figliuola in questi termini: «esser piaciuto a Dio (la cui providenza a suo beneplacito governa ogni cosa) che io mariti essa mia figliuola al Signor Marco de la Fratina, gentilhuomo de la Patria del Friul, di parentela nobile al grado nostro condecente, signore di giurisdictioni, di costumi et qualità molto lodevoli. La età è d'anni ventuno o circa, figliuol unico a la madre, ma senza padre, con entrata ordinaria libera et neta di 4 quattromilla. Le cui conditioni sono a noi assai honeste, et di esse tanto più mi satisfaccio, quanto che egli de le nostre è satisfattissimo. Le quali uguali contentezze et satisfattioni mi confermano di dover riconoscere de la divina bontà sola tutto 'l successo di questo negocio, et però doverne sperare ogni convenevole felicità. Di che vivendo coll'animo molto consolato ad esso Iddio ne rendo le debite grazie.» Ho esteso al periodo intorno al 1547 lo stato d'animo documentato da questa lettera del 1555.

³⁴³ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 25, fascicolo Isabella Frattina, costituito di Caterina Sauli del 17 settembre 1567.

Citolini, il quale «a molte parole et segni» dimostrava di «tenere delle medesime opinioni³⁴⁴», e inoltre stipendiasse come computista Gasparo da Parma o Perma modenese «apertamente lutherano³⁴⁵» e altri eterodossi, può difficilmente essere interpretato come casuale³⁴⁶. (Molto più tardi la figlia Isabella, assumendo come precettore Giacomo Brocardo³⁴⁷, non faceva che seguire la tradizione materna.)

In questa atmosfera maturò la traduzione italiana della parafasi del Vangelo di Matteo finanziata da Giovan Gioacchino da Passano e dedicata a Caterina Sauli³⁴⁸. Nelle vicinanze di questa gentildonna, cioè in contatto con il suo «complice» Ettore Donati³⁴⁹, troviamo anche un altro «erasmiano» eterodosso, il modenese Pietro Lauro, traduttore dei *Colloqui*³⁵⁰.

³⁴⁴ Ivi. Sul Citolini cfr. CESARE VASOLI, «Il «luterano» Giovanni Battista Pallavicini e due orazioni di Giulio Camillo Dalminio», in *Nuova Rivista Storica*, LVIII, 1974, pp. 66/67, nota 11, con bibliografia.

³⁴⁵ Su di lui cfr. Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 158, II, ff. 25–27.

³⁴⁶ Propendo a credere che gli impieghi saltuari presso influenti personaggi, simpatizzanti per le idee della riforma, fossero uno dei principali mezzi di sostentamento di Ortensio Lando negli anni intorno al 1550. Talvolta l'appoggio di questi patroni assumeva l'aspetto dell'ospitalità o del mecenate-tismo diretto, ma probabilmente alla base vi era spesso un consenso – più o meno esplicito, più o meno risoluto – di carattere religioso. Un eventuale catalogo dei patroni del Lando rivelerrebbe una massiccia presenza di eterodossi o di sospetti di mal sentire in cose di fede. Anche nel *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia* si trovano alcune allusioni cifrate a eretici.

³⁴⁷ ANTONIO ROTONDÒ, «Iacopo Brocardo», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 14, Roma, 1972, p. 386.

³⁴⁸ Cfr. sopra, nota 320.

³⁴⁹ Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta 25, fascicolo Isabella Frattina, costituito di Ettore Donati del 22 settembre 1567: «In Venetia ho sentito dire che messer Lauro modenese era infetto, ma non mi raccordo da chi l'abbia inteso.»

³⁵⁰ *Colloqui famigliari di Erasmo Roterodamo ad ogni qualità di parlare, et spetialmente a cose pietose accommodati. Tradotti di Latino in Italiano, per M. Pietro Lauro Modonese*. In Venezia, Appresso Vincenzo Vaugris a'l segno di Erasmo. M.D.XLV (dedicato a Renata di Ferrara). Un altro traduttore italiano di Erasmo sospetto di eresia fu Alessandro Melani (ERASME, *Decla-*

La teologia di Erasmo costituiva dunque una componente importante del discorso che si svolgeva nel gruppo padovano. Ma rappresentava anche qui solo una base propedeutica e transitoria, adatta per la sua natura genericamente «evangelica» a essere dichiarata e discussa pubblicamente. Nel 1547 il nome di Erasmo, come sottolineava più tardi il Tomitano davanti agli inquisitori³⁵¹, non era ancora ufficialmente condannato: la sua parafrasi del Vangelo di Matteo appariva come il veicolo ancora legittimo di un messaggio potenzialmente eterodosso.

Alla luce della deposizione mantovana di Caterina Sauli, l'*Espositione letterale del testo di Mattheo evangelista* appare dunque come la parte emergente di un fenomeno d'eresia, della cui parte immersa non conosciamo i contorni. La presenza di tanti «luterani» intorno a Caterina Sauli e l'impegno di questa nel loro sostentamento sembrano indicare che il gruppo viveva in uno stato di consapevole rottura con la chiesa ufficiale e in una clandestinità che stimolava la solidarietà reciproca. La dedica premessa dal Tomitano al suo lavoro di traduzione rivela inoltre che nel discorso teologico di Erasmo i padovani coglievano soprattutto due motivi: l'istanza di un ritorno alla lettura diretta del Vangelo³⁵² e il principio del «Cristo povero³⁵³». Erano motivi generalissimi, suscettibili di varie interpretazioni, ma specialmente adatti ad essere sviluppati in senso

metio de pueris statim ac liberaliter instituendis. Etude critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Margolin, Genève, 1966, pp. 246–257). Anche il Melani è legato a Ortensio Lando alias Turchetto tramite Filippo Valentini di Modena.

³⁵¹ *Oratione del eccellente M. Bernardino Tomitano*, f. 14v.

³⁵² *Espositione letterale*, cit., lettera di dedica «alla nobile et magnifica Madonna, M. Caterina de i Signori da Passano Saula», ff. a2v-a3r.

³⁵³ Ivi: «[Nel Vangelo] si insegnava l'altezza dell'humiltà, la ricchezza della povertà, la sanità degli infermi, la dottrina de gli ignorant, la libertà della prigione, l'allegrezza de i sconsolati, et la dolcezza delle persecutioni. Al contrario si vede quanto è bassa la gloria de i superbi, quanto mendica la felicità de i ricchi, quanto inferma la prosperità de i sani, quanto oscura la sapientia dell'humane dottrine, quanto serva la libertà de i liberi, et quanto instabile la felicità de i beni mondani.» Questa maniera di argomentare richiama alla mente, fra l'altro, i *Paradossi* del Lando. Cfr. anche sotto, nota 355.

radicale³⁵⁴. Proprio la ben tornita dedica del Tomitano a Caterina Sauli ci insegna che alla «evangelica» esaltazione degli umili e degli oppressi si poteva agganciare con naturalezza la rivalutazione del sesso umile e oppresso³⁵⁵ – il sesso femminile – perseguita dagli anabattisti³⁵⁶.

Che un’alternativa radicale non fosse estranea al gruppo padovano è sicuro: al servizio diretto di Caterina Sauli ritroviamo infatti il «pestifero» Giorgio Turchetto³⁵⁷, intento a diffondere «uno libro latino che trattava della Trinità, il quale era stato composto dal Serveto³⁵⁸».

³⁵⁴ Cfr. GINZBURG, *Il nicodemismo*, p. 81.

³⁵⁵ Ivi, f. a 3v: «Molti credono la scrittura santa non potersi intendere se non da i dottori, et huomini d’alto giudizio, mossi... più tosto da superbia che d’altro; non volendo che le volgar persone possano esser capaci della volgare et commune salute. Il che reputo esser falsissimo, et per non haverlo hora a provar con ragioni, procederò solamente con questa risoluzione: che se la vita di Christo leggeremo, trovaremo nel vero lui esser tutto humile, mansueto, povero et volgare. Di che ne fanno fede le parabole, le comparationi, le figure, et gli esempi, che ’l Signor nostro usa per maggior facilità delle parole. Furono i principi di Christo bassissimi, di che n’è testimonio la conditione del padre, l’essercitio, i parenti, la patria, gli amici, e ’l nascimento suo. Predicava il più delle volte alla turba vile et indotta. Parlava non in lingua greca o latina, ma nella comuna lingua hebrea, per esser da i minimi inteso. Elesse compagni et discepoli non dotti, né gonfi delle mondane scientie, ma poveri et ignoranti, revelando loro quei secreti, che alli sapienti furon nascosi. Ond’io, che di contrario giudicio sono a questi tali, ho voluto a una donna... dedicar i divini ammaestramenti del commune Redentore Christo Iesù.» La sottolineatura è mia.

³⁵⁶ GEORGE HUNSTON WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, p. XXX.

³⁵⁷ Archivio di Stato di Venezia, Sant’Uffizio, Busta 25, fascicolo Isabella Frattina, costituto di Caterina Sauli del 17 settembre 1567: «Stete ancho al mio servitio in quel tempo uno Georgio Turcheto. Non so ove habitì, perché era Turcho et fu fatto christiano, col quale benché non ragionassi di simili cose, nondimeno mi pareva tenere l’istesse oppinioni [«luterane»].» Costituto di Ettore Donati del 23 settembre 1567: «ho conosciuto in Padova et in questa terra [Mantova] uno Zorzo Turcheto, quale già sono più de diciotto anni che lo conosco in questi errori, et fu degli primi che mi parlò mai di questi errori qui in Mantova, et credo che abiti in Venetia et che li habbia la moglie sua... Quello Georgio Turcheto... mi diede un libro latino che trattava della Trinità, quale era stato composto dal Serveto, che perché era in un stile ch’io non l’intendeva, glielo resi.»

In tal modo il circolo del nostro discorso si chiude: all'ombra della illustre nobildonna, promotrice della traduzione italiana di Erasmo, ritroviamo il nostro Ortensio Lando nella sua veste di propagandista antitrinitario.

Conclusione

Il presente contributo sulla recezione ereticale di Erasmo in Italia parte dal certo e approda nell'incerto. La base documentaria, limitata ma solida, che lo sottende all'inizio, si viene progressivamente assottigliando verso la fine. Ai documenti chiari e precisi subentrano documenti convenzionali, discorsi allusivi, indizi tenui come i legami personali. Le zone di oscurità si fanno sempre più vaste, le congetture si moltiplicano, molti problemi rimangono senza risposta.

L'andamento del nostro discorso riflette in una certa misura la vicenda di cui Erasmo fu protagonista nella cultura del Cinquecento italiano. Ancora accettato, anche se vivacemente discusso, verso il 1530, egli veniva progressivamente emarginato negli anni successivi. Verso il 1550 Erasmo era virtualmente condannato. La sola menzione del suo nome era sospetta. Le sue opere venivano diffuse dai suoi seguaci sotto il nome di altri.

Parallela e complementare a questa condanna ufficiale, corre la storia della fortuna clandestina di Erasmo presso gli eterodossi italiani. Nel 1530 leggere e tradurre l'*Enchiridion* era solo segno di un vivo interesse per la vita dello spirito. Nel 1550 leggere e tradurre Erasmo era un indizio quasi sicuro di dissenso religioso, più o meno accentuato. Anche chi scriveva contro Erasmo, come il Tomitano, preferiva dimostrare di non conoscerlo troppo bene.

Eppure, nonostante le difficoltà che s'incontrano per ricostruire questa storia di clandestini e di sconfitti, ci sembra di aver individuato non solo alcuni momenti isolati ma addirittura una tradizione nella recezione di Erasmo in senso innovatore. Dalla Bologna di Giovanni Angelo Odoni alla Brescia di Fortunato Martinengo, dalla Nicosia di Ambrogio Cavalli alla Padova di Caterina Sauli, corre il filo di una comune ispirazione a un profondo rinnova-

mento della vita morale, civile e religiosa, che trovava nelle opere di Erasmo alimento e stimolo.

La continuità fra questi diversi ambienti è assicurata dalla presenza in essi del camaleontico Ortensio Lando (*alias* Giorgio Filalete Turchetto), nelle sue varie vesti di monaco agostiniano riformatore, di nicodemita, di letterato in cerca di patroni, di propagandista radicale.

Appendice I

Giovanni Angelo Odoni a Martin Butzer

Venezia, 13 giugno 1534

[Questo documento era già noto agli editori dell'epistolario erasmiano (*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum* per P. S. Allen, vol. XI, Oxonii 1947, p. 82) ed è stato parzialmente utilizzato da J. V. Pollet, *Martin Bucer, Etudes sur la correspondance*, vol. II, Paris 1962, pp. 477/78). Il documento esiste in due copie autografe, rispettivamente nella Universitätsbibliothek di Basilea, Fr. Gr. II. 14, 1, e negli Archives de la Ville, Strasburgo, Archive St. Thomas, 154, 28. Copie dell'esemplare di Strasburgo esistono nella Zentralbibliothek di Zurigo, Ms. S. 35, e nella Bibliothèque Nationale di Strasburgo, Thesaurus Bau-mianus, VII, 123–125, Ms. 666.

Qui di seguito si da la trascrizione dell'autografo basileese, perché esso è il documento più antico. A tre giorni di distanza dalla stesura e dalla spedizione della lettera oggi conservata a Basilea, Giovanni Angelo Odoni, temendo che il messaggio non raggiungesse Butzer e avendo l'opportunità di un altro messaggero, gliene spedì una copia. Tale copia è l'autografo conservato a Strasburgo. In calce, con la sigla *A*, si indicano le divergenze della copia strasburghese dall'autografo basileese, designato come *B*. Non si è tenuto conto delle divergenze puramente grafiche.]

Pax tibi, eximie Bucere, christianis quidem omnibus plurimum in

1. *pro Pax tibi A incipit:* Veriti ne nostrae tibi priores literae, quas Iuniis Idibus scripseramus, non redderentur, tertio post die, cum alter istuc curreret veredarius, illas iterum rescripsimus. Tu vero, optime Bucere, si priores illas accepisti, nihil est quod hic easdem relegens sanctissima tua studia defraudes. Sin vero minus, potes quid ex te velimus (quod cum tuorum pace fiat studiorum) hinc cognoscere. Gratia tibi et pax a Domino

Christo et diligende et venerande, mihi vero ipso pectore ipsisque praecordiis amplectende. Ex tuis enim illis placidissimis purissimisque Evangeliorum enarrationibus¹ primum ipse didici, Christum ut hominem 5 assiduum advacatum pro nobis agere in coelis (neque enim natura corporis, cuius est uno tantum aliquo circumscribi loco, aliter pateretur) eundemque ut Deum spiritu suo, qui terrarum orbem replet, nos omnes docere, consolari et adhortari in terris. Cuius quidem carne et sanguine ii pascuntur, qui illum credunt pro se in cruce immolatum, 10 idque iugi firmaque retinent memoria et laetis gratisque animis, cum tempus postulat, coram fratribus commemorant.

Id ego totum ex sanctissimis lucubrationibus tuis clarissime cognovi². Quo quidem nomine adeo me tibi devinctum esse sentio, ut ne verba quidem satis digna reperiam, quibus tibi pro meritis gratias agam. 15 Illud certo velim scias, mi piissime Bucere, esse me eodem erga te animo, qui erga prophetam aut apostolum esse debet. Te enim video ad id munus utrunque a nostro Domino delectum. Atque utinam liceat aliquando hunc tibi animum coram verbis aperire! Inspiceres enim te illic una cum Erasmo nostro altissime insculptum. Erasmus quidem 20 antea iam septem ab hinc annos tam late pectus meum omne solus occupaverat, ut vix crederem ibi hominum ulli locum superesse. Verum, ut nunc video, latissimus est campus charitatis. Neque enim, te proxime assidente, ille nunc sedet angustius.

Qui enim fieri queat, ut non latissime in meo regnet pectore is, 25 cui (ita me amet Christus) plusquam parentibus, plusquam ipsi debeo praceptor? (Veritas ipsa Christus novit me vera praedicare). Parentes siquidem in infantia me atque adeo in ipso huius vitae limine reliquerunt, ut eis non licuerit maioribus filium quam generationis ornare beneficiis. Porro praceptor³ latine tantum docto, quanquam plurima quidem 30 debeo, tamen vix ullo nomine magis, quam quod pueris nobis Erasmi opera, Proverbia⁴ videlicet et Copiae commentarios⁵ commendabat.

¹ Enarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia, recognitae et locis compluribus auctae... per Martinum Bucerum... Argentorati, 1530.

² Sulla concezione della cena eucaristica in Butzer cfr. F. KRÜGER, op. cit., pp. 183–224.

³ Il precettore si chiamava Uranio. Cfr. GILBERTI COGNATI, Opera, vol. III, p. 310.

⁴ Des. ERASMI ROTERODAMI, Proverbiorum chiliades... Basileae, 1515. L'opera ebbe molte ristampe a Basilea a altrove.

⁵ Des. ERASMI ROTERODAMI, De duplice copia verborum ac rerum commentarii duo... Basileae, 1517. Anche quest'opera ebbe diverse ristampe.

-
5. advacatum pro nobis *A* pro nobis advacatum.
15. certo *A* certe.
18. enim *A* profecto.
22. nunc *deest in A*.
30. nomine magis *A* magis nomine.
31. *post* commentarios *A* addit praelegens.

Alium enim Erasmi librum tunc temporis in ea Italiae regione, quae olim Samnium nunc Aprutium dicitur, non habebamus. Verum ab hoc etiam in ipso ferme adolescentiae primordio sum relictus.

35 At Erasmo illi meo quis referre queat quantum debeam? Etenim ^{f. 1v} quod graece / non nihil intelligo, quod latine, ita ut vides, utcunque balbutio, et – quod longe omnium est maximum – quod christianus sum christianaequa fidei studiosus, quod reicta, quam prius animo conceperam, medicina, christiana doctrinae solius amore sum incensus, 40 ac denique quod a christianis in dies amor pluribus, id ego totum Erasmo secundum Deum uni debeo. Manet igitur ille quidem semper manebit in nostro pectore (ut diximus) latissime.

Verum tu illi triennium ferme ab hinc additus es contubernialis. Id quod nec te nec ipsum moleste laturum facile confido, si satis vestrum 45 ingenium ex utriusque scriptis comperi. Quid enim illi displicet aliud quam animi impotentia stilusque eorum, quos docere cupias, sanguine conspersus? Quid aliud placet quam prudentia animique moderatio in scriptis? Id vero ipsum etiam tu laudas, imo praestas in tuis Evangelii⁶ ac Psalmis⁷. Nec dubito quin etiam in Paulo exponendo⁸ praestiteris, 50 ita placido, leni, ac ab omni parte temperato stilo fluis, ita ab omni prorsus abstines maledicentia, satis habens germanam scripturae sanctae expositionem ostendere.

Amo itaque vos ex animo et in oculis gero utrumque, nihilque magis cupio ac votis etiam summis expeto, quam ut aliquando detur, et mihi 55 vos coram intueri, et Italica meis vulgaribus ex vestris in Novum Testamentum lucubrationibus⁹ Christum dominum cognoscere ac vos pro meritis amare. Quanvis autem ipse non sim italorum iuvenum ditissimus, spero tamen fore, ut ille qui mihi hunc animum dedit Deus, det etiam ex animi sententia id utrumque perficere. Postremum ego quidem 60 multo malim, quippe quod est cum Italorum omnium salute coniunctissimum. Sed si quando istuc dabitur proficiisci, caetera etiam, ut spero, facile contingent.

Verum ut iam id ipsum intelligas, Bucere noster, cuius caussa haec mihi suscepta est epistola, paucis accipe rem omnem. Quanquam credo 65 te ex notis ipsis iamdudum itali illius ἀνωνύμου manum agnovisse, quem

⁶ Cfr. sopra, nota 1.

⁷ S. Psalmorum libri quinque ad ebraicam veritatem versi, et familiari explanatione elucidati. Per Aretium Felinum theologum, Argentorati 1529.

⁸ Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli apostoli... per Martinum Bucerum. Tomus primus. Continens metaphoram et enarrationem in Epistolam ad Romanos... Argentorati, 1536.

⁹ Per Butzer cfr. sopra, nota 1. Per Erasmo cfr. Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum... Basileae, 1516.

32. temporis deest in A.

61. ut A uti.

tu ipsius epistolae respondens Renatum Eusebium appellas. Manus quidem eadem est (ego enim illam Bononiae epistolam descripsi, ac ad te per Arnoldum nostrum cliviensem¹⁰, doctum ac pium iuvenem tuique amantissimum, transmisi), sed non idem nunc epistolam hanc mittit. Et 70 tamen eiusdem viri negocium hic agitur, imo totius populi italici.

Meministi enim illum in suarum literarum calce dicere, se in eo secessu materna lingua homilias in totius anni Evangelia conscripsisse, quas in animo haberet aliquando ad communem Italorum utilitatem aedere. Is mihi paulo post negocium dedit, eas ut describerem literis 75 aliquanto maioribus lineisque latioribus – nam ipse breviusculis ac spissioribus utitur. Id a nobis, omissis interim graecarum literarum studiis, curatum est animo libentissimo. Nihil enim (testis est Deus) magis aveo, quam in cognitione christianaे veritatis meos Italos adiuvare pro viribus. Descripta itaque sunt omnia diligenter mea hac / f. 2r 80 quam vides et alterius condiscipuli¹¹ manu, qui non minus me belle pingit literas. Ita ut quivis (ni fallor) mediocriter etiam exercitatus facile possit legere.

Visum est deinde et mihi, et viro illi piissimo, ut Venetias cum homiliarum volumine me conferrem. Spes enim erat fore ut hic imprimentur, quandoquidem ex typis ipsis agnitis videramus, multa alia isthinc advecta hic rursus impressa fuisse, suppresso tamen et loci et typographi nomine, eoque posito quod in vestris codicibus habebatur. At nos huc profecti offendimus tantum typographis terrorem incussum a novo quodam psedapostolo¹², ut nullus ne cogitare quidem audeat 90 impressionem, cum tamen multi summopere id expetant, magnum sibi quaestum inde pollicentes.

Demum amicis hic venetis visum est ut ad te scribens cognoscerem, quanam ratione fieri possit, ut istic liber typis excudatur, tacito etiam et loci et typographi nomine, si ita ipsi visum fuerit: ut nuper factum 95 est a quodam, qui librum, cui titulus est de Ecclesiae instaurazione¹³, italicice versum istic aedidit. Qui liber, tametsi quindecim chartas, ut typographi appellant, non excedit, quatuor tamen hic marcellis argenteis, ac dimidiato etiam scutato aureo, divenditur. Atque in tanto praecio, saepe tamen fit, ut longe difficilior venditoris quam emptoris copia sit.

100 Rogamus itaque te, Bucere mihi charissime Eusebioque nostro amicissime, ut cum typographis agas de hoc volumine istic imprimendo,

¹⁰ Arnoldo Arlenio Perassilo, qui detto *cliviensis* dal ducato di Cleve. Cfr. sopra, p. 547.

¹¹ Fileno Lunardi?

¹² Girolamo Aleandro. Cfr. sopra, p. 545.

¹³ Cfr. sopra, pp. 544–545.

68. ac *A*: a *B*.

68. tuique amantissimum *deest in A*.

71. literarum calce *A* calce literarum.

73. Italorum *A* hominum.

95. librum *A* latinum librum vestratorem.

quod quidem triginta quinque chartis aut ad summum quadraginta non erit maius, si minoribus literis utentur. Scio typographos plerosque apud vos praesertim non minus pietatis quam lucri esse cupidos.

105 Verum ut maxime ex eorum sint genere, quibus nihil praeter precium dulce est, invenient tamen hoc in libro quaestum longe huberrimum: duplo etenim aut eo etiam pluris italus hic distrahetur, quam si latinus aut germanus esset liber. Plurimi nanque sunt ac praeclari et latina et germanica lingua huiusmodi codices conscripti. At Itali nostri praeter

110 Erasmi Militem christianum, qui eleganter versus ab Emilio¹⁴ passim populi manibus teritur, nihil habent quicquam, unde christianam doctrinam hauriant et ediscant. Hinc facile nosse poterit typographus, quam brevi sit ad ipsum sors una cum ingenti lucro redditura. Nec fidi deerunt amici, qui hic libros pro illo curent divendendos eique precium integrum reponant. Nos vero illi iam nunc exemplar dono damus, nec praecii pro eo quidquam petimus. Curet tantum ille suis impensis totum opus excudendum: lucrum omne eius esto solius.

Praeterea polliceor ego me istic meo sumptu corrigendo operi affuturum. Italum enim res hominem / poscit, eumque politioris linguae grammaticesque italicae non expertem. Nec me Vuittembergam ipsam (si ita opus sit) petere gravabit, quanquam ego Argentoratum pervenisse sat haberem. Nulla me itineris longitudo, nullum pecuniae dispendium in aditu ac reditu ab instituto deterrebit. Hanc pecuniolae iactaram, si minus sarciet typographus, aut noster Eusebius abunde pensabit (id quod ipse nihil dubito) aut ego illam aequo animo libens sciensque faciam pro meorum salute popularium.

Habes nunc rem omnem, Bucere humanissime. Opus ipsum est cum primis eruditum ac pium, et quod facile indicat se a viro sexagenario, rerum peritissimo, caesarei pontificiique iuris consultissimo, doctrina ac

130 lectione varia, apud suos nobilitate ac auctoritate summa¹⁵, et demum Christi gloriam maxime sitiente conscriptum.

Iam pridem ipse declarasti, praefatione illa in quartum Postillae

¹⁴ *Enchiridion di Erasmo Rotherodamo, dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. Emilio de Emili bresciano, con una sua canzone di penitenza in fine.* In Brescia, M.D.XXXI.

¹⁵ Nella sua lettera a Erasmo del 1535 (ALLEN, XI, ep. 3002, p. 96, linee 636–639) l’Odoni menziona fra gli ammiratori italiani di Erasmo «illustrissimus comes, idemque humani et divini iuris consultissimus, Baptista Fliscus, cuius alioqui spectatam satis nos familiariter quoque novimus eloquentiam ac pietatem summam». I termini con i quali Odoni parla di Eusebio Renato nella lettera a Butzer sono, come risulta dal confronto, assai vicini ai termini con cui egli parla a Erasmo del conte Battista Fieschi. Eusebio Renato sarebbe dunque Battista Fieschi? Attualmente non sono in grado di rispondere a

104. apud vos *A* vestrates.

113. nec *A* neque enim.

114. hic libros pro illo curent *A* libros hic curent pro illo.

116. totum *deest in A*.

122. nullum... reditu *A* nullum in aditu ac reditu pecuniae dispendium.

tomum¹⁶, quam ex animo Italis bene velis, quantae curae tibi sit Italorum salus, quam gratus tibi sit noster in Evangelio profectus. Quapropter ego te Italorum omnium nomine per communem Christum obsecro, ut nos hac in re quod potes adiuves: nec dubitamus quin istic plurimum apud omnes tua valeat auctoritas. Hac re tibi nos antea devinctos reddes multo devinctiores, et Christi gloriam optime promovebis. Quae quidem longiores facere progressus nequit, ita ut civitas aut provincia quaepiam tota attrahatur, nisi aut Dei verbum publice libereque prediceretur, aut huiusmodi, qualis est hic, in vulgum libri dispergantur.

Bene vale, piissime Bucere, meamque hanc prolixitatem boni consule, nequivi enim id quod volebam brevius explicare. Tu vero, ne longiorum facias studiorum tuorum ac temporis iacturam, longissimae huic epistolae quam brevissima responsione satisfacies. Hanc nos in horas ingenti expectamus desyderio.

Illud de me ipso proprie adiiciam ut, sive velint sive nolint typographi hanc suscipere provinciam, tu tamen iubeas me ad te venire. Mens etenim praesagit, aliquid omnino boni me istuc profectum Deo volente effecturum. Iterum vale in Christo, vir sanctissime. Venetiis Idibus Iunii. M°. D°. XXXIIII°.

Dabis literas eidem mercatori, qui tibi has curaverit reddendas, ipse enim hoc diriget in fondeco di Tedeschi

155

Io. Angelus Odonus

B f. 2v Martino Bucero doctissimo ac piissimo Ecclesiastae Argentoratensi, Argentorati.

questa domanda, perché su Battista Fieschi si sa pochissimo. Cfr. AGOSTINO OLDOINI, *Athenaeum ligusticum seu syllabum scriptorum ligurum*, Perusiae, MDCLXXX, pp. 84–85. Da NATALE BATTILANA, *Genealogie delle famiglie nobili di Genova*, vol. III, s. l. a. [ma Genova, 1826], risulta l'esistenza di un Giovan Battista di Luca Fieschi, nato nel 1471, ancora in vita nel 1529, sposato due volte e padre di tre figli, e di un Battista di Giacomo Fieschi, nato anch'esso nel 1471 (pp. 11 e 16). Questi membri della famiglia genovese avrebbero avuto ambedue nel 1534 oltre sessanta anni, come Eusebio Renato.

¹⁶ Praefatio M. Buceri in quartum tomum Postillae lutheranae... s. l. [ma Strasburgo], Anno M.D.XXVII. Il quarto tomo della *Postilla* (traduzione dell'opera omonima di Lutero) era stato dedicato da Butzer a certi fratelli d'Italia, che erano stati suoi ospiti. Cfr. J. V. POLLET, op. cit., p. 469, nota 7.

134. post profectus *A addit* Hic vero liber, vix credas quantum sanae doctrinae, quantum lucis ac fructus sit Italis nostris, heu plus nimio tenebricosis et oppressis, allaturus.
138. post gloriam *A addit* quam unice amas.
139. aut *A* et.
140. post tota *A addit* simul.
146. in horas ingenti *A* ingenti in horas.
148. post proprie *A addit* hic.
152. Idibus Iunii *A XVI^o*. Cal. Quintilie.
153. post dabis *A addit* ad me.
154. ipse... Tedeschi deest in *A*.

Appendice II

Giovanni Angelo Odoni a Simon Lithonius¹

Ferrara, 9 dicembre 1537

[Questo documento era già noto agli editori dell'epistolario erasmiano, cfr. sopra, pre messa all'appendice I. L'originale si trova nella Universitätsbibliothek di Basilea, Fr. Gr. Ms. II, 14, 2.]

S. P. Litoni mi charissime, ex Philaeno nostro² (quem vobis circiter idus septembbris salvum in patriam redivisse significo) audivi tibi chartulas et scripta quaedam nostra relicta esse, atque in iis duas etiam Erasmi Roterodami epistolas, nobis cum istic ageremus missas. Ego vero vehe-
5 menter cupio earum exemplum esse apud Hieronymum Frobenium, ut is cum rursus Erasmi epistolas imprimere statuerit, vel pariter omnes vel seorsim floridas aut selectas aut aliquid huiusmodi, habeat etiam no-
stras, quas cum aliis edat, si videbitur. Quod quidem ut Frobenio per-
suaderem, haud vererer vel Aretii³ mei operam opemque implorare.
10 Nullis enim verbis consequi queam, quantum nobis, illae si edantur, et dignitatis et utilitatis inde speremus accessurum.

De hoc ipso diligenter scripsimus et Philaeno menses ab hinc quatuor, sed is ante discessit quam istuc perlatae nostrae fuerint. Verum ego nequaquam dubito, quin tu eadem vel maiore etiam diligentia sis huic
15 meo desiderio vel, ut verius dicam, huic meo voto satisfacturus. Id ego abs te potius quam ab aliis amicis petendum esse censui, primum quod et tu me semper maxime dilexisti, deinde quod mecum Erasmus visisti et fuscinulam illam auream mihi donatam⁴ primus amicorum omnium vidisti ac in manibus habuisti (itaque oculatus mihi sis testis, quantum
20 ab heroe illo diligamur), postremo quod harum literarum exemplum, sicut semper optavi, apud te sit. Quod si Frobenium rogasse non sit satis, potest Bedrottus⁵ noster suum adhibere Episcopium. Plura scriberem, nisi te omnia mea causa velle certo scirem. Illud tibi velim persuadeas me, si nobis hoc confeceris negocium, tantundem propemodum tibi ac
25 ipsi Erasmo de his epistolis debiturum.

Nunc vero ad te scribam quod vobis omnibus, pro vestra omnium pietate proque mutuo inter nos amore, plurimum gaudii allaturum con-
fido. Neque enim amplius τοῖς μοναχοῖς δονλεύω, apud quos cum mercede

¹ Simon Steiner o, umanisticamente, Lithonius (m. 1545), allora *famulus* di Butzer.

² Fileno Lunardi. Cfr. sopra, pp. 548-549.

³ Arezio Felino, pseudonimo sotto cui Butzer aveva pubblicato il suo commento ai salmi.

⁴ Evidentemente Erasmo aveva regalato a Odoni in propria memoria una forchetta d'oro.

⁵ Jacob Bedrot (m. 1541), professore di greco a Strasburgo.

mediocri non mediocriter laborabam. Verum nulla re mihi magis ea dis-
30 plicebat conditio, nisi quod interim addiscere nihil vacabat. Nam in
caeteris mihi adeo cum sodalitate illa conveniebat, ut lachrymanteis eos
omneis et ego lachrymans reliquerim.

Nunc autem locum obtulit Deus et honestiorem et animo studiisque
nostris aptiorem ac maiorem etiam cum fructu, non modo privatim fa-
35 milia[e] verum etiam τῆς ἐκκλησίας. Iam enim praeterit sesquimensis,
cum me accersivit archiepiscopus rheginus⁶, hoc nomine ut illi sim a
f. 1v sacris studiis, quorum ego illum / et ex amicorum sermone et ex ipsius
ad me literis avidissimum esse video. Quapropter adnixus est summopere
me apud se quam citissime habere. Ego vero me illi nequaquam hac in re
40 scientem magistrum, sed fidelem sitientemque obtuli ministrum. Vir est
quadragenario maior, ex Gonzagarum familia illustrissima, quippe gen-
tilis ac propinquus principi⁷ cardinalique mantuano⁸, ad haec humanitate
summa praeditus, ut amici magni praedican, qui me huc diu reluctantem
impulerunt. Quorum alter ethruscus iam quadriennium philosophiam
45 praelegit cardinali mantuano⁹, alter bononiensis est, ubi iam decem annos
et amplius principem philosophiae cathedram obtinet¹⁰, cuius unius
audiendi gratia Philaenus rediit. Uterque autem nobis, quae ipsorum est
humanitas, ante octennium summa spectataque amicitia coniunctus.

Sed ut ad meum redeam archiepiscopum, eum nunc ego hic cum ipsius
50 secretario quinque iam dies Ferrariae expecto, cras aut perendie cum illo
Rhegium profecturus, quae urbs in ultima est Italiae ora apud Brutios.
Videtis iam opinor quanta sit nobis aperta ianua. Dominum ergo una
mecum orabitis, ut ita meae linguae organum, imo me totum dignetur
temperare, ut nullam dem nec dicto nec facto calumniatori¹¹ ansam sed,
55 virtutem ut solet in infirmitate perficiens, gloriam ecclesiamque suam per
humileis illustret, quem unicum iampridem statui meae vitae scopum. Id
vero ut frequenter in vestris precibus memineritis vos pariter omnes et
magistros et condiscipulos mihi in Domino charissimos etiam atque etiam
rogo. Idem Dominus vos diu nobis incolumes conservet.

⁶ Agostino Gonzaga, eletto vescovo di Reggio Calabria nell'aprile 1537, munito del pallio il 15 novembre 1537, morto nell'agosto del 1557.

⁷ Il duca Federico Gonzaga (1500–1540).

⁸ Il cardinale Ercole Gonzaga (1505–1563).

⁹ Il cardinale Ercole Gonzaga nel 1538–39 riceveva lezioni di filosofia da un non meglio identificato «messer Angelo», cfr. WALTER FRIEDENBURG, «Der Briefwechsel Gasparo Contarini's mit Ercole Gonzaga», in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, II, 1899, pp. 183, nota 1, 196. È probabilmente lo stesso personaggio per il quale il Contarini scrisse la sua lettera sulla giustificazione, cfr. GIGLIOLA FRAGNITO, «Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino», in *Rivista Storica Italiana*, LXXXIV, 1972, p. 784, nota 26.

¹⁰ Ludovico Boccadifero (1482–1545). Su di lui cfr. la voce di A. ROTONDÒ in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 11, Roma, 1969, pp. 3–4. Il Lando lo menziona celebrativamente nel suo *Commentario delle più notabili e mostruose cose d'Italia*, cit., p. 17v.

¹¹ Il manoscritto dimostra che prima Odoni aveva scritto τῷ διαβόλῳ, poi cancellò e corresse in «calumniatori».

60 Dicete a messer Herlino¹² che molto mi dole, che non ho possuto parlare italiano con lui, ma io lo espetto di rivedere o in Roma o in Bologna o in Mantua, il che spero habbia ad esser presto. Tra questo mezo mi raccommando a lui infinite volte, al medesimo raccommando anchora le nostre epistole di Erasmo. Ferrariae apud Ioannem Synapium principis medicum,
65 apud quem hac nocte quievi. Isque se vobis omnibus ac Felino¹³ in primis plurimum commendat.

Quinto idibus decembris 1537

Tuus uti frater Io[annes] An[gelus] O[donus].

^{f 2r} Persuasi D. Sinapio¹⁴ ut exemplum literarum ab eodem Erasmo ad se
70 scriptarum adiungeret, propter insigne testimonium de suo Manardo¹⁵ et
verissimum iudicium de sermonibus Nicolai Herborn¹⁶, nec non Philaeni
nostri aliorumque complurium virorum doctorum mentionem. Quare
tuarum partium fuerit, si sententiam meam probabis, epistolas ambas¹⁷
excudendas procurare.
^{i. 2v} Doctissimo piissimoque iuveni Simoni Litonio, optimo iuventutis modera-
tori, suo tanquam fratri carissimo. Argentorati apud... Dominici.

¹² Christian Herlin (m. 1562), professore di matematica a Strasburgo.

¹³ Cfr. sopra, nota 3.

¹⁴ Cfr. nota 21 al testo.

¹⁵ Giovanni Manardi, medico ferrarese, cfr. ALLEN, *ad indicem*.

¹⁶ Nikolaus Herborn, un francescano avversario di Erasmo, cfr. ALLEN, *ad indicem*.

¹⁷ Una delle due lettere in questione è quella pubblicata da ALLEN, XI, pp. 20–22 (ep. 2956). L'altra non mi è nota.