

VITA DI VANINI  
di  
FRANCESCO POALO RAIMONDI

AVVERTENZE: 1) le date riportate in parentesi quadre si riferiscono al sistema di datazione inglese che tra il Cinque e il Seicento conservava il calendario giuliano; 2) le note a pie' di pagine contengono le informazioni strettamente necessarie; 3) i documenti citati si possono consultare in questo stesso sito nell'apposita sezione

1— *Data di nascita*

Giulio Cesare Vanini è nato a Taurisano da Giovanni Battista e da Beatrice Lopez de Noghera. Benché il nome Giulio Cesare fosse chiaramente impresso sui due frontespizi secenteschi delle due opere pervenuteci, a lungo si è ritenuto che egli se lo fosse artatamente attribuito per presentarsi quale novello Cesare, conquistatore della *Respublica christiana* al verbo dell'ateismo. In tutta la letteratura sei-settecentesca, specialmente in quella francese, fu noto più con il nome di Lucilio, con le varianti Lucio e Luciolo, che con quello di Giulio Cesare. Gatién-Arnoult, sulla base di un noto passo dell'*Amphitheatrum*, in cui il Salentino riconosce il Santo d'Assisi come suo *patronus apud Deum colendissimus*, credette persino di poter stabilire che il nome di battesimo di Vanini fosse quello di Francesco.<sup>1</sup> Solo sul finire dell'Ottocento, con la scoperta ad opera del Settembrini<sup>2</sup> del giuramento della laurea davanti al 'Collegio dei Dottori', fu possibile sciogliere definitivamente ogni dubbio sul nome originario.

Non diversamente andarono le cose per il luogo di nascita, spesso confuso con Napoli o con una cittadina nei pressi di Napoli oppure alterato nella sua forma in Taurozano o Taurizano o altre varianti persino da parte di studiosi assai bene informati, come Baudouin.<sup>3</sup> Intorno alla data di nascita di Vanini sembra che oggi, dopo le analisi di Porzio, gli storici abbiano trovato un sostanziale accordo nel ritenere che essa debba esser fatta risalire al 1585. La questione merita tuttavia un ulteriore approfondimento se non altro per consentirci di far combaciare i molteplici dati a nostra disposizione. Vi sarebbe, infatti, un'apparente contraddizione tra la conclusione del *De admirandis*, ove in riferimento al 1615 o al 1616 Vanini si attribuisce un'età di trent'anni compiuti<sup>4</sup> e le *Annales de la ville*, dalle quali risulta che all'atto dell'arresto (2 agosto 1618) egli si sarebbe dichiarato trentaquattrenne (*soy-disant aagé de trente-quatze ans*).<sup>5</sup> È di tutta evidenza che la prima fonte ha indotto taluni studiosi a collocare la nascita nel 1586 e la seconda nel 1584.

D'altro canto l'annotazione autobiografica suggerita nel *De admirandis* richiede una qualche interpretazione, poiché essa può essere riferita sia all'anno della composizione sia a quello della pubblicazione del testo. A partire da Porzio<sup>6</sup> è prevalsa l'opinione secondo cui il compimento dei trent'anni va posto in relazione non alla pubblicazione (1616), ma alla composizione del *De admirandis*, i cui tempi però vengono dallo studioso forzatamente circoscritti entro pochi mesi del

---

<sup>1</sup> *Amph.*, p. 67. M. GATIEN-ARNOULT, *Note pour servir à une étude sur Vanini*, «Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse», v (1867), pp. 283-284.

<sup>2</sup> L. SETTEMBRINI, *Lezioni di storia della letteratura italiana dettate nell'Università di Napoli*, III, Napoli, Morano, 1872, p. 396.

<sup>3</sup> A. BAUDOIN, *Histoire critique de Jules César Vanini dit Lucilio*, «Revue de la France et de l'Étranger», a. VIII, 1879, p. 53.

<sup>4</sup> *DA.*, p. 493.

<sup>5</sup> vedi *Annales de l'Hotel de ville* (ispezione dei librai del 26 ottobre 1619).

<sup>6</sup> G. PORZIO, *Biografia critica di Giulio Cesare Vanini*, in *Le opere di Giulio Cesare Vanini tradotte per la prima volta in italiano con prefazioni del traduttore*, II, Lecce; G. Bortone, 1912, pp. CXIX-CXXV; IDEM, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, in *Antologia Vaniniana*, Lecce, Stab. Tip. Giurdignano, 1908, pp. XVI-XVII.

1615. Tale artificiosa e non documentabile limitazione induce a ritenere non del tutto affidabili e sicure le sue valutazioni, poiché, ad un più attento esame, non può certo sfuggire che la composizione del *De admirandis*, per frettolosa che sia stata, dovette impegnare anche un autore prolifico come Vanini – pur tenuto conto della sua particolare tecnica di tessitura del testo – per un ragionevole lasso di tempo che presumibilmente si protrasse dalla seconda metà del 1615 ai primi mesi del 1616. Se poi si considera che l’accenno alla scadenza del genetliaco è contenuto nelle pagine conclusive dell’ultimo dialogo, si potrebbe ipotizzare che esso si riferisca al momento in cui il filosofo si apprestava a mettere fine al testo, presumibilmente nei primi mesi del 1616, proprio in concomitanza con l’anniversario della nascita.

Sicché il dubbio circa l’anno a cui fare riferimento per la determinazione della nascita non sembra essere del tutto fugato. Va però detto che tutti gli elementi cronologici, forniti da Vanini nel *De admirandis*, acquistano una coerenza interna e trovano conferma nella documentazione esterna a noi nota, se correlati ad una giornata tardo-primaverile o estiva del 1615, in cui l’autore – forse nell’intento di rapportarsi all’epoca in cui concepì il suo ambizioso progetto<sup>7</sup> – collocò idealmente lo svolgimento della disputa filosofica tra Giulio Cesare ed Alessandro. Per queste le ragioni l’età indicata nel *De admirandis* va riferita al 1615 con la conseguente determinazione della nascita nel 1585. Un’ulteriore conferma di tale datazione viene dal giuramento della laurea che, com’è noto, cadde il 1° giugno 1606, allorché Vanini doveva aver compiuto i ventuno anni d’età, in conformità ad un decreto del 1591, che, come sappiamo dalle ricerche del Cortese, aveva elevato l’età minima per l’accesso alla laurea da 17 a 21 anni.<sup>8</sup> Tale impedimento giuridico esclude categoricamente la datazione della nascita al 1586. Ad analoga conclusione conduce il racconto delle *Annales*, se si suppone – come fa appunto Porzio<sup>9</sup> – che nell’agosto 1618 Vanini, secondo un uso ancor oggi corrente, dichiarò di essere nel trentaquattresimo anno di età per avere compiuto da circa sette mesi i suoi trentatré anni.

Per la determinazione del mese e del giorno della nascita possono rivelarsi preziosi gli ulteriori e più puntuali ragguagli che sul suo concepimento Vanini fornisce nel *Dialogo XLVIII*. In una digressione sui figli illegittimi, egli ci fa sapere che il padre, ormai settuagenario e svigorito nelle sue facoltà naturali, ma riscaldato da una giovane moglie e dal vino, si accinse a rappresentare la commedia di Venere nel periodo primaverile che fa nitrire anche le cavalle sfinite dal parto. Allora i cattolici, indeboliti dal lungo digiuno quaresimale, eccitano il loro appetito sessuale con il consumo di pietanze e di spezie afrodisiache. Il dato è congruente confermato nell’*Amphitheatrum*, ove risulta che la gestazione si protrasse nel periodo invernale, durante il quale la madre Beatrice desiderò moltissimi frutti estivi e tuttavia non gli lasciò nessuna voglia sul

---

<sup>7</sup> Concepito mentre dava alle stampe l’*Amphitheatrum* (vedi *Amph.* p. n.n. 18: «Dum aliud tibi maius et sublimius paramus opus»), il *De admirandis* è ambientato a Parigi, o in una località ad un tiro di schioppo da Parigi, ed ha per oggetto una lunga disputa filosofica scandita in quattro tempi nell’arco di un’unica giornata (vedi *DA*, pp. 2 e 495): il primo libro si chiude con la colazione di primo mattino (*DA*, p. 84), il secondo con il pranzo di mezzogiorno (*DA*, pp. 150-184), il terzo con la merenda pomeridiana (*DA*, p. 351) e il quarto con la cena (*DA*, p. 493). Gli elementi che inducono a collocare tale giornata tra la primavera e l’estate, allorché la Pasqua è passata da poco (*DA*, p. 31), sono sufficientemente sicuri. La disputa si svolge all’aperto, in un giardino assolato, ove i due interlocutori sentono spirare nell’aria il profumo delle rose (*DA*, p. 151) e sono costretti a riparare all’ombra per il sole cocente (*DA*, p. 159). Infine, sulla tavola imbandita per il pranzo fanno la loro comparsa i cetrioli, evidentemente da poco maturati (*DA*, p. 175).

<sup>8</sup> Cfr. in proposito N. CORTESE, *L’età spagnuola*, in *Storia della Università di Napoli* [1924], Bologna, Il Mulino, 1993 (rist. anast.), p. 366.

<sup>9</sup> G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., pp. CXXIV-CXXV.

corpo. Ancor più precise sono le indicazioni che Vanini fornisce sul suo cosmogramma astrologico. Veniamo così a sapere che probabilmente si trattò di una nascita notturna, poiché la luna era *apheta* ed occupava il *medium coeli*, mentre Marte era minacciosamente collocato nell'ottava casa.<sup>10</sup>

Il primo che tentò di utilizzare tali indicazioni astrologiche fu il Moschettini<sup>11</sup> il quale, tuttavia, ritenne erroneamente decisiva la posizione di Marte e, sulla base di un calcolo astronomico relativo al periodo della sua rivoluzione, credette di poter accertare che la nascita di Vanini fosse caduta in un arco di tempo compreso tra il 17 gennaio e l'11 maggio del 1585. Un analogo e non meno cervelotico calcolo, attribuito dallo Zanetti al Ragusa, indusse Di Cagno Politi<sup>12</sup> a preferire come soluzione – notoriamente incompatibile con tutti i dati a nostra disposizione – il mese di agosto del 1585. Il dato, invece, più rilevante e più sicuro – e quindi più controllabile – non è quello della posizione di Marte, ma quello delle lunazioni sinodiche. Un elementare calcolo, fondato sul loro ciclo metonico, consente di stabilire che nel 1585 la luna era nel *medium coeli* nei giorni 19 gennaio, 17 febbraio e 18 marzo. Tale calcolo trova altresì conferma nelle *Effemeridi* del Magini, cui fa riferimento la Ernst<sup>13</sup> per collocare la nascita di Vanini nella notte tra la domenica 17 e il lunedì 18 febbraio 1585. Nella stessa data – precisa la studiosa sulla scorta del Magini – Marte si posizionava a circa 20° dal Leone e la luna si trovava a circa la metà della Bilancia (nona e non decima casa).

Naturalmente le osservazioni della Ernst sono assai preziose e danno un grosso contributo alla soluzione del problema, soprattutto se sono calibrate con gli ulteriori dati forniti negli scritti vaniniani. In effetti, se nacque il 17 febbraio 1585 sotto il segno dell'Acquario, rispetto al quale il Leone rappresentava non l'ottava, ma la settima casa, il Salentino non avrebbe avuto ragione di temere il malefico influsso del pianeta rosso. A ciò si aggiungano gli altri elementi suggeriti dal *De admirandis*. Nel 1584 la Pasqua cadde il 1° aprile e pertanto il periodo quaresimale si protrasse dal 18 febbraio al 31 marzo. Se Vanini colloca il concepimento subito dopo la Pasqua, dopo l'infaciamento fisico prodotto dal digiuno quaresimale e in concomitanza con il consumo di pietanze eccitanti, non è improbabile che la commedia di Venere si sia rappresentata nello stesso mese di aprile e che quindi i 280 giorni della gestazione siano scaduti entro il mese di gennaio 1585. Tutto ciò forse autorizza l'ipotesi che Vanini nacque nella notte tra sabato 19 e domenica 20 gennaio 1585 sotto il segno del Capricorno. E che tale ipotesi sia verosimile ce lo dimostra il fatto che essa è congruente con tutti i dati astrologici a cui si è fatto riferimento. Risulta, infatti, dal Magini<sup>14</sup> che alla stessa data Marte era sul punto di lasciare il Leone (circa 30°), che rappresenta appunto rispetto al Capricorno l'ottava casa, e di entrare nella Vergine (circa 0°), mentre la luna si collocava a circa la metà della Bilancia (decima casa).

## 2– Le condizioni economico-sociali della famiglia

<sup>10</sup> Nell'ordine vedi *DA*, pp. 322-323; *Amph.*, p. 71; *DA*, pp. 129, 172, 491, 426; *Amph.*, p. 25.

<sup>11</sup> L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, «Rivista Europea», a. XII, 1879, p. 258.

<sup>12</sup> T. ZANETTI, *Monumento in bronzo a Lucilio Vanini in Taurisano*, «L'89 di Genova», n. 45 del 26 settembre 1889, seguito da N. DI CAGNO POLITI, *Giulio Cesare Vanini martire e pensatore del XVII secolo*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1894<sup>2</sup>, p. 4; IDEM, *Di Giulio Cesare Vanini, martire e pensatore*, «Rassegna Pugliese di Scienze, Lettere ed Arti», a. III, 1886, n. 20-22, p. 337; IDEM, *Rinascenza Vaniniana*, «Rassegna Pugliese di Scienze, Lettere ed Arti», a. XXIV, 1908, nn. 4-5-6-7, pp. 99 e 102 (Trani, Vecchi, 1909, p. 11).

<sup>13</sup> G. ERNST, *Astrologia e critica del soprannaturale in Vanini*, «Dimensioni», n. 50, 1989, p. 31.

<sup>14</sup> *Ephemerides Coelestium Motuum* I. A. MAGINI Patavini, *ad annos XL. Ab anno Domini 1581 ad annum 1620 secundum Copernici Hypotheses*, Venetiis, apud Damianum Zenarium, 1582, p. 65.

I Vanini godevano indubbiamente di una certa agiatezza economica, della quale è possibile trovare qualche traccia nel *De admirandis*,<sup>15</sup> ove si dice che Giulio Cesare, nella sua infanzia, era soccorso da un servitore quando lo atterrivano immagini di defunti. Il padre Giovanni Battista (1515-1606), intendente dei Gattinara,<sup>16</sup> proveniva da Tresana nella Lunigiana. Un documento pubblicato dal Cosi (procuratio del 23 ottobre 1563) fa supporre che il suo primo approdo nel Salento o comunque i suoi primi contatti con la realtà salentina risalgano al 1563, anno in cui Mercurino di Gattinara-Lignana gli conferisce un incarico di particolare delicatezza, quale era quello del recupero di una baronia in terra siciliana. Dagli atti notarili, di cui ai docc. I-XII di questa raccolta, intuivamo che Giovan Battista Vanini, attraverso varie vicende, si accompagnò agli Arborio di Gattinara nel loro spostamento dall'originario feudo del Vercellese nel Napoletano.

D'altro canto, agevolati dalla favorevole condizione di prestigio guadagnata dal cardinale Mercurino, gli Arborio consolidarono progressivamente la loro fortuna partenopea, fino ad ottenere nel 1534 con Elisa, moglie di Alessandro Lignana, la contea di Castro e baronia di Monteroni e Taurisano, la quale passò in successione diretta da Elisa ad Antonino (1536-1550), a Mercurino (1550-1571) ad Alessandro (1571-1590) e a Lucrezia. Se i Vanini erano legati alle sorti dei Gattinara già a partire dalla nativa Lunigiana, ne subirono evidentemente il processo di napoletanizzazione. Ciò spiegherebbe la persistenza in Napoli di un nucleo originario della famiglia (atto notarile dell'11 agosto 1587, a proposito di Lorenzo Vanini), dal quale Giovanni Battista si staccò nell'arco del trentennio compreso tra il 1548 e il 1578 per mettere progressivamente radici nel Salento.

Di tale processo sono testimonianza gli atti notarili scoperti da Cosi, poiché da essi risulta che Giovanni Battista, pur curando nel Salento gli interessi dei Gattinara Lignana in qualità di loro intendente (quietatio del 22 agosto 1569), risultava stabilito a Napoli (atto notarile del 1° aprile 1573) e che solo nel corso degli anni Settanta elesse a propria definitiva dimora la Terra di Taurisano, ove, forse nella prospettiva di accasarsi, edificò una dimora, all'interno del casale o *Terra* o *Castrum*, recante la data del 1578.

Giovanni Battista appartiene ad un ceto borghese medio-alto, tant'è che negli atti notarili egli è qualificato con l'appellativo di *magnificus*, di *dominus* e di *egregio*. Notevoli dovevano essere le sue risorse finanziarie e cospicuo il suo patrimonio in beni immobili. Assai più cospicue dovettero essere le risorse finanziarie della moglie Beatrice Lopez de Noguera, appartenente ad una famiglia di arrendatori delle regie dogane, i quali tenevano sotto controllo le imposizioni fiscali di tutta la Puglia e la Basilicata. Non è improbabile che i Vanini e i Lopez de Noguera siano entrati in contatto proprio a Napoli intorno agli anni Settanta, forse sotto la spinta delle loro attività economico-finanziarie. Lì d'altronde era assai attivo come mercante Girolamo Lopez de Noguera, padre di Beatrice. Sicché proprio sul finire degli anni Settanta gli interessi delle due famiglie alto-borghesi si intrecciavano più solidamente attraverso l'unione in matrimonio – quel genere di *connubia* cristiani che Vanini ci dice deriso dai filosofi – tra un vegliardo ed una fanciulla ancora adolescente<sup>17</sup>.

Le date estreme della vita di Giovanni Battista si possono arguire dalle solite annotazioni autobiografiche contenute nel *De admirandis*, ove il filosofo ci informa che il padre aveva la veneranda età di settant'anni al momento del suo concepimento (1584). Se ne deduce facilmente

---

<sup>15</sup> *DA.*, p. 336.

<sup>16</sup> Per R. PALUMBO, *Giulio Cesare Vanini e i suoi tempi. Cenno biografico-storico corredato di documenti inediti*, Napoli, N. Jovene, 1878, p. 1.

<sup>17</sup> *DA.*, p. 322.

che l'anziano genitore venne al mondo nel 1514 o, al più tardi, nel 1515, se si assume come punto di riferimento non la data del concepimento, ma quella della nascita (1585) del figlio. Di contro la datazione della morte può essere ricavata, più che dalle *venditiones* del 1603, dagli atti di procura sottoscritti dal Salentino nel 1606-1608, dai quali si deve dedurre che Giovanni Battista morì tra il gennaio e il febbraio 1606 e che quindi poté essere, sia pure per breve tempo (tra il 1601 o 1603 e il 1606), al servizio di Francisco De Castro. Probabilmente egli non ebbe il tempo di fare testamento e perciò lasciò indiviso il patrimonio ai suoi due figli legittimi, Giulio Cesare e Alessandro, mentre il figlio naturale Giovan Francesco fu escluso dall'eredità proprio per l'assenza di un'esplicita volontà testamentaria.

Tra gli altri componenti della famiglia Vanini menziona la madre, Beatrice Lopez de Noguera, la quale, secondo il dettato del *De admirandis* era *adolescentula uxor*<sup>18</sup> ed aveva quindi poco meno di vent'anni al momento della nascita del filosofo. Ciò lascia supporre che Beatrice sia venuta al mondo intorno al 1564 e che il suo matrimonio con Giovanni Battista sia stato celebrato in data non anteriore al 1578 o 1579 o in un periodo che può approssimativamente coincidere con gli anni 1580-1583. Tra i ricordi familiari di Vanini c'è anche il fratello Alessandro, secondogenito di casa Vanini, come risulta dai decreti di tutela che affidano a Giulio Cesare la gestione del patrimonio anche per conto del fratello quindicenne. Egli nacque quando il padre aveva la più che veneranda età di 76 o 77 anni e, per essere restato nella Terra di Taurisano, ne ereditò – giusta la testimonianza dell'*Amphitheatrum* – le funzioni di intendente dei De Castro e fu dalla loro grande generosità colmato di innumerevoli beneficenze.<sup>19</sup>

Degli altri esponenti della famiglia sappiamo ben poco. Abbiamo notizia di una zia Isabella e di uno zio Gabriele de Noguera, sacerdote, i quali erano rispettivamente sorella e fratello della madre Beatrice. È facile immaginare che allo zio Gabriele il giovane Giulio Cesare si sentisse legato da un particolare affetto, poiché forse a lui si ispirò nella scelta del nome con cui intese abbracciare la religione carmelitana e di lui si sovvenne, allorché nel 1607 dovette riadattare un atto di procura (procuratio del 12 settembre 1607). Nella parentela va altresì annoverato un Rodrigo Hernandez, che si costituisce in un atto rogato nel 1587 (atto notarile dell'11 agosto 1587) e che, per essere nipote per parte materna di don Gabriele, lo era evidentemente anche di Beatrice, venendo così ad essere un cugino di Giulio Cesare e di Alessandro. Sfugge, invece, ad ogni determinazione il legame di parentela di quel Lorenzo Vanini, residente a Napoli, che trasse beneficio da un atto notarile sottoscritto da Giovanni Battista. Solo per mera congettura si può sospettare che egli sia stato o zio paterno o cugino di Giulio Cesare. Infine, va annoverato all'interno della famiglia il già menzionato Giovan Francesco, figlio naturale di Giovanni Battista e fratellastro del filosofo, nato nel 1573, come si evince dalle annotazioni marginali al n. 10 dei *focularia* del 1643, e morto all'età di 40 anni il 2 luglio 1613, trenta anni prima della redazione della nuova numerazione del 1643.

### 3– *La casa natale di Giulio Cesare Vanini*

Tutti gli atti successivi al 1578 sono molto puntuali nel riferirsi alla *Terra* o al Casale o al *Castrum*, come località in cui aveva dimora Giovanni Battista. Si è a lungo ritenuto di dover confermare una inveterata tradizione popolare per la quale la casa natale del filosofo sia da identificare con quella sita nella strada delle Pozze o via di mezzo (attualmente via Roma). Essa ha tutta la parvenza di una costruzione pretenziosa e presenta elementi stilistici chiaramente

---

<sup>18</sup> *DA.*, p. 322.

<sup>19</sup> *Amph.*, p. n.n. 10.

tardo-cinquecenteschi, accompagnati da strutture evidentemente più tardive e forse secentesche, come l'elegante bugnato del portale. Di certo l'edificio appartenne ad Alessandro Vanini, come sembra attestare un atto notarile, datato 1620.<sup>20</sup> Ciò che evidentemente l'atto non può dirci, ma che è per noi essenziale, è se quel bene sia venuto nelle mani di Alessandro a partire dall'asse patrimoniale paterno. Taluni indizi, per la verità, sembrano condurre in direzione opposta, poiché dai *Focularia* di Taurisano si evince che Giovan Battista *senior* dimorava nella Terra e non nel Borgo negli anni in cui nacque il figlio Giulio Cesare. Si può perciò avanzare l'ipotesi che la casa natale sia identificabile con il pretenzioso palazzotto sito nella attuale via Isonzo, nella parte più antica della Terra di Taurisano, a ridosso dell'antico castello dei Gattinara. Esso è corredato da due epigrafi (*Naturae non artis opus* «È opera della natura e non dell'arte»; *Fidem fati virtute sequamur* «Poniamoci con coraggio sotto la tutela del destino»), ben note al filosofo, e reca la data del 1578.

Vanini nutre per la propria terra nativa sentimenti profondissimi, che raggiungono talvolta punte di esaltazione, tanto da indurlo a celebrare Taurisano come gemma incastonata nell'anello del mondo.<sup>21</sup> E se l'amore per il sapere e il desiderio di sperimentare e di esplorare terre e culture diverse lo conducono a vivere lontano da essa, nella profondità del suo animo egli si sente sempre legato alla Contea di Castro e non esita a dichiararsi suddito del duca Francisco Ruiz De Castro nella stringata dedica scritta per l'*Amphitheatrum*. Taurisano, il Salento e la Puglia, nella duplice dimensione, fisico-geografica e storico-culturale, con il relativo patrimonio di tradizioni e di costumi, costituiscono il substrato più profondo della formazione del filosofo: un patrimonio culturale che si colloca nella sua primissima infanzia e si consolida nel tempo fino all'età della preadolescenza. E il lettore attento dei testi vaniniani avverte assai lucidamente quel misto di rimpianto e di nostalgia con cui affiorano i ricordi della patria nobilissima e del giardino della propria casa.

Dei Salentini Vanini ricorda le doti native: si serve dell'astrologia tolemaica per sottolineare il loro senso dell'amicizia e della benevolenza. Richiama alla mente gli usi locali, come quello di definire *pusquatu* (più verosimilmente *pusquaju*) il latte acido o la popolana astuzia dei contadini pugliesi, i quali, allorché indugiano a colloquio con un ateo, si giustificano furbescamente dicendo di averlo fatto solo per convertirlo.<sup>22</sup> Persino le sue prime elementari, prescientifiche osservazioni, si ricollegano alla Puglia. Osservazioni semplici, certamente, forse persino puerili, ma che comunque denotano una intelligenza vivida e attenta, pronta ad esplorare il mondo della natura e quello degli uomini. Doveva essere appena un fanciullo quando notò che le foglie del melo sempreverde resistono ai rigori dell'inverno, o che quelle secche dell'alloro non crepitano quando sono gettate sul fuoco o che un'orata tarentina, chiusa in un vaso colmo d'acqua, sopravvive sorprendentemente o che l'elmintiasi può trovare rimedio con il consumo di uvapassa o che la forza archimedeica può fare affiorare in superficie una vescica piena d'aria o, infine, che l'aceto ha la proprietà di divorare il grasso.<sup>23</sup> La rievocazione delle credenze pugliesi assume il tono della

---

<sup>20</sup> G. COSI, *Nuova serie di documenti*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», vii (1979, ma 1893), pp. 236-237.

<sup>21</sup> D.A., p. 424: «Ego, cum Taurisanum, Patriam meam nobilissimam et velut in orbis anulo gemmam, peterem». A. NOWICKI, *In orbis anulo gemma: scoperta della fonte di una metafora vaniniana*, «La Zagaglia», nn. 65-66, 1975, p. 78, ha spiegato che tale immagine di Taurisano, gemma del mondo, potrebbe essere stata suggerita a Vanini dalla carta elaborata da Daniel Adam di Veleslavin, pubblicata da H. BÜNTING, *Itinerarium sacrae scripturae, Putowány swatý na wssecku Swatau Biblij obogjbo Zákona, rodzělené na dvě knihy [...] To wsecko nydáno w gazyku Německém*, od M. Heinricha Buntinga, a nybij w Czeském od M. Danyeje Adama z Weleslawjna, Léta Páně, 1592.

<sup>22</sup> Nell'ordine vedi *Amph.*, p. 74; D.A., pp. 317 e 91.

<sup>23</sup> D.A., pp. 44, 215, 306, 124, 310.

beffarda derisione e un'ironia sottile e dissacrante, di coloritura tutta prelibertina, sottende neppure tanto nascostamente, in un *divertissement* di variazioni sul tema, tutta la narrazione del miracolo di Presicce, verificatosi nella Chiesa di S. Maria degli Angeli in località Pozzomauro,<sup>24</sup> ove un cieco sconta con la claudicazione la riconquista della vista; né diverso è il tono con cui viene derisa la presunta guarigione dalla lissa per effetto di un semplice pellegrinaggio al Tempio di S. Vito presso Polignano a Mare. Altrettanto beffarde sono le rievocazioni dei diversi effetti del tarantolismo, delle voglie delle puerpere, delle potenzialità protettive del corallo dallo sguardo ammaliatore delle streghe.<sup>25</sup> Certo si tratta di ricordi, reinterpretati dal filosofo in età matura e in funzione dei suoi attacchi al miracolismo provvidenzialistico o della sua ferma volontà di ricondurre gli *admiranda arcana* della natura alle *causae naturales*, ma non si può escludere che la riflessione più matura avesse un suo fondamento in un'attitudine più antica, sviluppatasi a contatto con la realtà del Salento.

Infine, all'ambiente salentino è certamente riconducibile la prima formazione del giovane Vanini. Sappiamo che egli dichiarò a Carleton (lettera del 17 febbraio 1612) di essere stato discepolo dei gesuiti, ma non abbiamo elementi per convalidare tale sua affermazione. Il Corsano<sup>26</sup> avanza l'ipotesi che egli abbia potuto studiare nel Collegio gesuitico di Lecce. Tuttavia non si può escludere che, sbandierando una formazione gesuitica, il Salentino intendesse solo accreditarsi presso gli Inglesi. Purtroppo la carenza delle fonti documentarie non ci consente di stabilire dove e quando egli seguì i classici corsi del *trivium* e del *quadrivium* prima di accedere alla Facoltà di Diritto presso lo Studio napoletano. D'altra parte, nell'*Epistola al Candido Lettore*, ove pure tesse un sospetto, quanto sperticato, elogio della Compagnia di Gesù, inserito per altro in un contesto protettivo ove la dichiarazione di una eventuale appartenenza avrebbe potuto rafforzare la finzione apologetica, Vanini non fa il minimo cenno ad una sua educazione gesuitica. Evidentemente nel momento in cui dà alle stampe l'*Amphitheatrum* non gli servono più le coperture che gli erano state necessarie per presentarsi all'ambasciatore inglese.

Resta in ogni caso un grave e forse incolmabile vuoto nel nostro approccio a Vanini, quello di ignorare quasi del tutto quale fu la sua prima formazione e che ruolo essa ebbe nella successiva assimilazione della religione carmelitana. Si tratta, com'è ovvio, di una grave lacuna biografica, che è soprattutto l'anello mancante che non permette di stabilire quali furono le linee evolutive del suo pensiero. Nel *De admirandis* si fa cenno ad alcuni *praeceptores cucullati*<sup>27</sup> e si può supporre che essi abbiano avuto in cura la formazione di Vanini negli anni dell'adolescenza in terra salentina. L'essere stato tratto in inganno da essi su talune questioni scientifiche relative al seme umano, fa pensare ad un insegnamento ricevuto in età immatura, più che a quello impartitogli nei primi anni di permanenza nel chiostro napoletano. Percorrendo fino in fondo questa ipotesi si potrebbe supporre che i primi precettori di Vanini furono probabilmente uno o due padri carmelitani, provenienti dai conventi salentini più prossimi a Taurisano (Torre Paduli o Morciano o Presicce). Ciò ci aiuterebbe a spiegare due cose: il successivo ingresso di Vanini nell'ordine del Carmelo e il

---

<sup>24</sup> Per l'identificazione della località vedi L. MOSCHETTINI, *La vita di Giulio Cesare Vanini secondo il sig. Boudouin*, «Rivista Europeæ», a. XIII, 1980, pp. 407-432; 430; A. CORSANO, *G. C. Vanini e il miracolo di Presicce*, in *Studi di Storia Pugliese in onore di Giuseppe Nicola Vacca*, Galatina, Congedo, 1971, p. 56; G. PAPULI, *Per una revisione della biografia di Giulio Cesare Vanini*, in *Studi di storia pugliese in onore di G. Chiarelli*, Galatina, Congedo, 1974, p. 77.

<sup>25</sup> *Amph.*, pp. 72-73; *DA.*, pp. 450, 444-445, 476.

<sup>26</sup> A. CORSANO, *Postille vaniniane*, in *Studi di storia pugliese in onore di G. Chiarelli*, III, Galatina, Congedo, 1972, p. 36; v. anche D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Champion, 2003, p. 73.

<sup>27</sup> *DA.*, p. 316.

suo sostanziale silenzio su quei primi *praeceptores* – *deceptores* che con l'avanzare degli anni persero la sua stima e il suo affetto. L'iniziale distacco emozionale assunse col tempo la forma di un distacco intellettuale e culturale, poiché evidentemente si acuì via via che le sue prospettive filosofico-religiose mutarono profondamente di segno.

#### 4– *Il soggiorno napoletano e la formazione carmelitana*

I tre atti notarili del 1603 sarebbero da collegare, secondo Così,<sup>28</sup> alle necessità economiche che Giovan Battista dovette affrontare al momento del trasferimento di Giulio Cesare a Napoli per seguirvi il corso di diritto. La questione merita una messa a punto. A partire dal giuramento per la laurea, datato 1° giugno 1606, e tenuto conto del decreto del 30 settembre 1586, pubblicato dal Cannavale, si può definitivamente accertare che l'anno di immatricolazione di Vanini ai corsi di diritto dovrebbe farsi risalire con tutta probabilità al 1601-1602. Tale decreto, infatti, stabiliva che per la conclusione del corso di laurea occorreva attestare una frequenza di almeno cinque anni continui. In forza di un ulteriore decreto del 1591 era altresì stabilito che per il conseguimento del titolo dottorale occorreva maturare 21 anni di età.<sup>29</sup> Namer, sulla base del decreto del 1586, ritiene che il trasferimento a Napoli sia avvenuto nell'anno accademico 1599-1600. Ma in tal modo egli estende arbitrariamente la durata del corso di laurea di Vanini a sette anni. Più opportunamente il Papuli<sup>30</sup> colloca il medesimo trasferimento nell'anno accademico 1601-1602. In ogni caso non si può andare molto oltre questa data, pur tenuto conto che le disposizioni sulla durata del corso rimasero a lungo inosservate.

Assai importante è la questione relativa alla prima formazione teologica di Vanini. La ricchissima documentazione accumulata in questi ultimi decenni ha ormai consegnato alle anticaglie l'ipotesi di Palumbo secondo cui Vanini fu originariamente un prete secolare. È sì vero che egli scrive le sue opere dichiarandosi tale, ma sappiamo che l'abito secolare gli fu concesso dopo le traversie del soggiorno inglese. È tuttavia assai strano che Mersenne non abbia fin da subito rivelato l'appartenenza di Vanini all'ordine carmelitano, ma si sia limitato a collegarlo genericamente ad un imprecisato ordine religioso, dal quale sarebbe stato cacciato o – come più coloritamente egli si esprime – vomitato come un mostro.<sup>31</sup> Indubbiamente il Minimo sapeva più di quanto non dicesse, poiché non è credibile che da buon conoscitore delle vicende religiose del suo tempo non abbia identificato nel generale dell'Ordine carmelitano l'odioso Enrico Silvio menzionato nei testi vaniniani. A distanza di un secolo da Mersenne, Arpe, partendo dall'osservazione che Vanini aveva assunto come patrono S. Francesco, lo reputò appartenente alla religione francescana.<sup>32</sup> La documentazione inglese (vedi in particolare la lettera di Carleton del 17 febbraio 1612) ha sciolto in proposito ogni dubbio, rivelandoci che il Salentino fu un carmelitano.

---

<sup>28</sup> G. COSÌ, *Nuova serie di documenti*, cit., p. 200.

<sup>29</sup> Cfr. per tali decreti E. CANNAVALE, *Lo studio di Napoli nel Rinascimento*, tip. Tocco, Napoli, 1895, doc. 2271, p. CCXXIX; N. CORTESE, *L'età spagnuola*, cit., p. 252.

<sup>30</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 16.

<sup>31</sup> M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1623, col. 156.

<sup>32</sup> *Amph.*, p. 67: «Divi Francisci patroni mei apud Deum colendissimi». Fa del Salentino un francescano P. F. ARPE, *Apologia pro Iulio Caesare Vanino Neapolitano*, Rotterdam, Typis philaletheis, 1712, p. 103; *contra*: G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., p. CXXXIX.

Ma dove e quando egli prese i voti? Moschettini e Gemelli<sup>33</sup> ritengono che l'adesione alla religione carmelitana debba esser fatta risalire al periodo padovano. Ma se si deve credere a Carleton (lettera del 17 febbraio 1612) – e non vi sono ragioni per non farlo – bisogna ammettere che Vanini si avviò al noviziato nel 1603 a Napoli presumibilmente nel convento del Carmine Maggiore, ove assunse nell'Ordine dei carmelitani scarpatai (*Calceati*) il nome di fra' Gabriele. Sfortunatamente non possiamo avere alcuna certezza – almeno allo stato attuale delle nostre ricerche – circa il convento in cui egli professò la religione carmelitana. Ciò dipende dalla grave carenza della documentazione partenopea. Com'è noto il fondo dei 'Monasteri soppressi', giacente presso il Grande Archivio di Napoli, ha subito gravi perdite nel corso della seconda guerra mondiale e la documentazione residua proprio per gli anni della formazione vaniniana presenta dei vuoti sia per il convento del Carmine Maggiore sia per quello di S. Teresa degli Scalzi. L'ipotesi che Vanini abbia professato in S. Teresa degli Scalzi è in qualche modo conseguente all'arroventata polemica tra Di Cagno-Politi e Porzio agli inizi del secolo. Fu posta allora la questione dell'appartenenza di Vanini ai carmelitani scalzi (*Discalceati*) o scarpatai (*Calceati*). Si affermò l'opinione di Porzio che – senza il supporto di un'adeguata documentazione – fece del nostro Salentino un carmelitano scalzo.<sup>34</sup>

Oggi, sulla scorta delle intuizioni di Corsano, di Antonaci e di Namer, è invece prevalsa l'ipotesi che egli fu un frate scarpato. D'altro canto per fugare ogni dubbio in proposito sarebbe bastato rileggere la *Breve relatione della vita et gesti del R.mo P. M. Enrico Silvio*, scritta dal Cherasco nel 1613, da cui sappiamo che l'ordine fondato da S. Teresa d'Avila e da S. Giovanni della Croce restò sotto l'obbedienza del generale dei carmelitani fino al 1593, allorché nel Capitolo Generale di Cremona si separò totalmente dalla religione del Carmelo con il consenso di Papa Clemente VIII.<sup>35</sup> Il volumetto del Cherasco contiene tra l'altro in appendice una *Informatione delle provincie, conventi et frati d'essa religione carmelitana nel tempo della visita di detto Generale Enrico*, da cui risulta che all'epoca di Vanini i carmelitani dell'Antica Osservanza disponevano a Napoli del solo convento del Carmine Maggiore con 14 grancie annesse, il quale era assai prestigioso per essere stato fondato nel 1268 e per essere divenuto *Studium Generale* nel 1333. Se ne deve arguire che il Salentino entrò nel chiostro del Carmine Maggiore e che ivi fu iniziato alla filosofia e alla teologia sui testi del Baconthorp (*Baconius*).<sup>36</sup>

Sappimo ben poco sullo sviluppo del pensiero vaniniano prima dell'*Apologia pro Concilio Tridentino*. È certo però che egli fu uno spirito avverso, fin dall'adolescenza, ad ogni insegnamento autoritativo. Tale avversione costituì una costante del suo pensiero: quando nel *De Admirandis* si pone in una prospettiva pedagogica ed indossa le vesti del *Magister*, lo fa con l'intento di insegnare a ragionare in termini di sottigliezza (*Scholares meos doceo et subtilissime*), a confutare gli scolastici e soprattutto a non giurare in nome di nessuna autorità.<sup>37</sup> Ma ciò che è più rilevante è che nell'arco della sua evoluzione intellettuale il suo aristotelismo si trasforma da puro involucro estrinseco a

---

<sup>33</sup> L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 265; A. GEMELLI, *Giulio Cesare Vanini nella storia della filosofia. Studio critico*, Catanzaro, Calò, 1897, p. 11.

<sup>34</sup> N. DI CAGNO POLITI, *Rinascenza vaniniana*, cit., p. 99: «Avendo frequentato i Carmelitani calzi, forse prima a Roma e poi a Napoli, deve aver vestito l'abito ecclesiastico, prima secolare e poi regolare, nell'ordine carmelitano». Paradossalmente G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., pp. CXXXV-CXXXVII; IDEM, *Miscellanea vaniniana*, cit., p. LIV, in polemica con DI CAGNO-POLITI, negò del tutto l'esistenza di carmelitani calzati.

<sup>35</sup> F. VOERZIO DA CHERASCO, *Breve Relatione della vita et gesti, del R.mo P. M. Enrico Silvio Asteggiano, Generale della Religione della Gloriosa Vergine Maria del Carmine, et eletto Vescovo d'Ivrea*, In Asti, Per Virgilio Zangrandi, 1613, pp. 52-54.

<sup>36</sup> *Amph.*, p. 17.

<sup>37</sup> *Amph.* p. 27; *DA.*, p. 350.

componente filosofica più matura ma anche più compromessa nelle maglie del concordismo cristiano-cattolico-platonizzante per divinire infine strumento critico e di rottura nei confronti della tradizionale ortodossia. In tale processo evolutivo il platonismo ficiniano, il vitalismo ferneliano, l'agostinismo e persino tracce di platonismo ermetizzante furono più o meno attivi soprattutto nella fase in cui maturò in lui l'idea di prendere i voti. Ma nel giro di pochi anni la situazione mutò radicalmente. L'attenzione sull'incessante divenire del mondo fisico e sulle mutevoli vicissitudini del mondo umano, politico e religioso, produssero lentamente e progressivamente un'inevitabile opera di corrosione delle vecchie matrici platoniche che stavano a fondamento della sua fede religiosa. Quella tensione spirituale che lo aveva indotto ad indossare il saio dei carmelitani fin quasi dal suo arrivo a Napoli si affievolì notevolmente verso la fine del soggiorno partenopeo, tra gli anni 1606-1608, come forse sembrano provare le complesse operazioni economiche, escogitate per sottrarsi agli obblighi imposti dalle Costituzioni e dagli usi della religione carmelitana.

In ogni caso non v'è dubbio che nella fase del noviziato e della professione di fede Vanini dovette formarsi sui testi dei grandi teologi dell'Ordine. Non è stato facile per gli studiosi identificare il Bacconio, da lui citato, con il trecentesco *Doctor Resolutus* e, perfino dopo le ricerche del Renan su *Averroès et l'averroïsme*, sviati dalla dichiarazione vaniniana di discepolato (*Praeceptor noster*), taluni biografi, come Palumbo e Di Cagno-Politi, si sono ostinati a non prendere in seria considerazione l'identificazione proposta dallo studioso francese.<sup>38</sup> In realtà John Baconthorp era per i carmelitani il caposcuola, come Tommaso lo era per i domenicani e Duns Scoto per i francescani. Vanini gli attribuisce l'appellativo di *Princeps Averroistarum*, ricavandolo dal frontespizio dell'edizione veneziana del 1526 del commento ai libri *Sententiarum* di Pietro Lombardo. Ben presto il Dottore Risoluto divenne il testo obbligato della formazione teologica dei carmelitani. Il Capitolo Generale del 1510 fece obbligo a tutte le scuole carmelitane di dotarsi degli scritti del teologo inglese.<sup>39</sup> In quello stesso anno Stefano di Bassignana a Milano pubblicò i commenti del Baconthorp al *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo e la *Lectura Sententiarum* di Michele Aiguani da Bologna. Sotto il Generalato di Nicolas Audet (1523-1562), nell'ambito di un ampio programma di riforma mirante al ripristino della più rigorosa osservanza delle antiche regole e costituzioni, il Capitolo Generale del 1524 avvertì l'esigenza di una edizione riveduta e corretta degli scritti bacconiani.<sup>40</sup> Il relativo decreto trovò applicazione a distanza di qualche anno con la nota edizione milanese del 1526 del commento al *Liber Sententiarum*, corredata dagli indici del domenicano Patrizio Tricasso e dalla prefazione di Vincenzo Barsi, mentre le *Quaestiones Quodlibetales* apparvero l'anno successivo a Venezia a cura di Marco Antonio Zimara. Nel 1528 l'Ascensius pubblicò a Parigi la *Summa de haeresibus* di Guido Terrena. Questo vasto programma editoriale conferma che, ancora nell'arco di tutto il Cinquecento, Terrena, Aiguani e Baconthorp restano i cardini fondamentali della scolastica carmelitana ed ancora nel 1586 il paragrafo 4 del

---

<sup>38</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme* [1852], in *Oeuvres complètes*, v. III, Paris, Colmann-Levy, 1949, pp. 314-317, identificò il Bacconio con John Baconthorp, il trecentesco *Doctor Resolutus*. Vanini, in quanto carmelitano, se ne dichiarò discepolo, ma il Renan, fraintendendolo, lo accusò di «flagrant délit de Bouffonnerie». Protestò contro le accuse dell'illustre storico francese R. PALUMBO, *op. cit.*, pp. 2 e 96, ritenendo che ai tempi di Vanini potesse ben esistere un Bacconio, non identificabile con il Dottore trecentesco. Più equilibrato LUIGI MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., pp. 262-264, il quale osservò che il Salentino fece uso del termine 'preccettore' per indicare un ideale legame con il maestro inglese.

<sup>39</sup> AGOC., *Acta Cap. Gen.*, I, cit., p. 335.

<sup>40</sup> AGOC., *Acta Cap. Gen.*, cit., p. 376.

capitolo 18 delle costituzioni di Caffardi obbliga i carmelitani a conoscere e citare le *determinationes* dei dottori dell'Ordine.<sup>41</sup>

Ma rispetto a questa tendenza tradizionale una svolta decisiva fu impressa dal Capitolo Generale del 1593 che, in piena età controriformistica, impose ai Reggenti di professare la dottrina e il metodo dell'Aquinate tanto nella filosofia quanto nella teologia.<sup>42</sup> Ciò naturalmente non portò all'abbandono del pensiero teologico baconiano, ma piuttosto alla sua subordinazione al tomismo. Ai Reggenti, cioè, era data la facoltà di riportare, in materia filosofica e teologica, le ragioni e gli argomenti del Dottore Resoluto quando esse erano conciliabili con il pensiero di Tommaso, mentre sul piano dogmatico doveva essere privilegiata la dottrina del Walden. Nello stesso spirito il *Bullarium Carmelitanum* indicò più tardi ai lettori di teologia la necessità di sottolineare i punti di convergenza tra le tesi tomistiche e quelle baconiane.<sup>43</sup> Di fatto, però, queste ultime continuarono a primeggiare nelle lezioni impartite dai *Magistri* carmelitani e non pochi dei più eminenti dottori dell'Ordine avvertirono l'esigenza di compendiare in agili manuali i principî essenziali e peculiari del loro insegnamento scolastico. Comparvero così i corsi di filosofia e di teologia che, nel tentativo di accordare il tomismo con il pensiero di Baconthorp, di fatto subordinavano più spesso il primo al secondo.

Difficile è, invece, dare ragguagli sulla vita conventuale. Almeno in apparenza le regole dell'Ordine erano piuttosto rigide e severe. Le Costituzioni di Caffardi del 1586 erano intervenute a regolamentare minuziosamente la formazione dei novizi e dei professi oltre che l'iter per il conseguimento dei gradi accademici. Il novizio, affidato alle cure spirituali di un *Magister*, era obbligato ad una vita claustrale che lo isolava dal resto del convento. Né diverso era il regime di vita del professo, la cui formazione era centrata sullo studio delle lettere e della morale. Lungo e faticoso doveva essere altresì il corso degli studi, dopo le deliberazioni assunte nel Capitolo Generale del 1593. Sia il cursorato sia il lettorato dovevano avere una durata quadriennale, mentre per la laurea era sufficiente un solo anno. Se con il cursorato si completavano gli studi filosofici, in cui aveva una netta prevalenza il pensiero aristotelico almeno nei limiti in cui si accordava con le dottrine cristiane, con il lettorato si prediligeva la formazione teologica, condotta, come si è già detto, sui testi di Tommaso e dei maggiori esponenti della scolastica carmelitana. I gradi di *Baccalaureus*, *Magister* e *Doctor* si conseguivano tenendo per ciascuno di essi una o due pubbliche dispute. Nella realtà, però, le cose andavano diversamente, poiché le disposizioni erano più o meno disattese per il grande bisogno che l'Ordine aveva di dottori e di predicatori. Indicative sono in proposito le *litterae familiares* – indirizzate il 20 agosto 1609 ai Reggenti di Pavia, Padova, Napoli, Catania e Palermo – nelle quali Enrico Silvio delinea la situazione precaria in cui versa l'Ordine in materia di formazione, lamenta che non si sono compiuti grandi progressi negli studi e osserva che al conseguimento dei gradi accademici non corrisponde una adeguata preparazione.

Tra gli altri carmelitani Vanini ricorda in termini non certo lusinghieri Tritemio (1462-1516), un frate che aveva polemizzato contro il domenicano Wiegand Wirt in difesa della dottrina dell'immacolata concezione ed aveva dato alla luce alcuni lavori, sia pure di non grande rilievo,

---

<sup>41</sup> Cfr. *Constitutiones Fratrum Ordinis Beatae Dei Genitricis Virg. Mariae de Monte Carmeli. Recognitae et correctae decreto capituli gen. Romae celebrati anno jubilei 1625. Auctoritate Reverendissimi Patris Magistri Gregorii Canalis Veneti*, Romae, Typis Andreae Phaei, 1626.

<sup>42</sup> Cfr. *Constitutiones et Decreta tam pro reformandis bonarum literarum studijs, quam pro reparanda vitae regularis observantia Ordinis Carmelitarum in capitulo generali Cremonae in Conventu S. Bartholomaei die 6 Iunii 1593 edita*, Cremonae, apud Christophorum Draconium, 1593, cap. 10, par. 19, p. 47.

<sup>43</sup> AGOC., *Bullarium Carmelitanum*, a cura di José Alberto Ximénez, II, Romae, ex typographia Hermathenia, 1715-1768, p. 693.

sulla storia del Carmelo. Ma Vanini cita le sue opere magico-astrologiche, il *De septem secundeis* e la *Steganographia*. Quest'ultima aveva suscitato non poco scalpore all'epoca della sua tardiva pubblicazione (1601) e il giudizio che ce ne dà il filosofo salentino equivale ad una solenne stroncatura. L'abate spanamense è stimato uomo di nessun ingegno e giudizio tanto da non essere degno di essere assunto come fonte e la sua *Steganographia* è reputata un esempio di quella ibrida identificazione delle Intelligenze aristoteliche con la tradizionale angelologia giudaica, priva di ogni fondamento razionale e tale – semmai – da suscitare il riso. Il giudizio di Vanini fu complessivamente molto severo su tutta la formazione ricevuta nella religione carmelitana. Allorché si sovviene dei suoi precettori non può fare a meno di notare che sotto il peso della loro autorità il suo ingegno fu soffocato e mortificato sì da rimanere a lungo improduttivo e sterile.<sup>44</sup>

È certo che a Napoli Vanini strinse amicizia con due confratelli, come Argotti e Ginocchio, ma sulla loro vita siamo pochissimo informati. Scarne sono le notizie che siamo riusciti a raccogliere su Bartolomeo Argotti ed è quanto meno significativo che in tutti i maggiori repertori carmelitani, dall'Allegre de Casanate al Cosme de Villiers, non si faccia cenno di lui. Forse tale silenzio è giustificato da certe propensioni naturalistiche del suo pensiero, come pare attestare la sua visita al Museo napoletano dell'Imperato.<sup>45</sup> A lungo i biografi vaniniani hanno vagato al buio sulla sua provenienza: taluni lo hanno voluto maestro di Vanini a Roma; la gran parte, traendo spunto dalla citata visita al Museo dell'Imperato, lo ha annoverato tra i suoi maestri napoletani. In realtà nessuna documentazione autorizza a supporre che egli fosse stabilmente legato al convento napoletano, anzi la documentazione in nostro possesso fa pensare che il suo passaggio dalla capitale partenopea fu transitorio e di breve durata. In ogni caso i documenti fin qui scoperti, sebbene presentino un vuoto che va dal 1602 al 1611, lasciano supporre che Argotti fu attivo nell'ambiente lombardo e veneto e non in quello partenopeo.

Quanto a Ginocchio è probabile che Argotti sia entrato in contatto con lui nella sua frequentazione di Genova, ove il confratello di Chiavari aveva preso i voti poco dopo il 1603 nel locale convento del Carmine, lo stesso cui apparteneva l'altro carmelitano citato da Vanini, il frate Gregorio Spinola. Se questa ipotesi è percorribile bisogna supporre che nel 1608 Argotti e Ginocchio decisero di scendere insieme, e per un breve periodo, nel Carmine Maggiore di Napoli, forse attratti dalla fama di uno dei conventi più prestigiosi della penisola. In tale data, infatti, la presenza di Ginocchio a Napoli è attestata dal fatto che egli dedicò due *carmina latina* al *Tempio Eremitano de' Santi e Beati dell'Ordine Agostiniano* di Ambrogio Staibano da Taranto, che proprio in quell'anno vedeva la luce a Napoli per i tipi di Torquato Longo. Se a Ginocchio, com'è assai probabile, si accompagnò Argotti, si può supporre che la visita al Museo di Ferrante Imperato cadde proprio nel 1608 e che forse non poco influirono i due confratelli sulla definitiva decisione di Vanini di trasferirsi nel convento patavino.

Giovanni Maria Ginocchio, il cui nome è spesso alterato dagli storici in Sinochio, Genocchi, Ginocchi, Genochi, Gianchio ecc., è l'amico e compagno di viaggio di Vanini, più volte da lui citato nelle sue opere tanto da fargli meritare una menzione nel *Dizionario* di Jöcher.<sup>46</sup> Nato a Chiavari tra il 1586 e il 1587, entrò giovanissimo, con il nome di fra Bonaventura, nell'Ordine dei

---

<sup>44</sup> *Amph.*, pp. 40, 67 (vedi anche pp. 62, 219); *DA.*, p. n.n. 4.

<sup>45</sup> *DA.*, p. 205: «Non dicam Avicennae, Alberti et Pomponatii testimonio compertum esse avem in lapidem transmutatam, sed, una cum praeceptore meo Bartholomaeo Argoto Carmelita, viro optimo et sapientissimo et in concionibus nostri speculi phoenice, idem ego vidi Neapoli, in celeberrimo Ferdinandi Imperati Museo». Il testo latino erroneamente dice *Ferdinandi Imperatoris*, ma la rettifica *Imperati* è nell'*errata corrigé* a p. 495 del *De admirandis*.

<sup>46</sup> C. G. JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, in J. F. Gleditschens Buchhandlung, 1751, *ad vocem*.

carmelitani dell'Antica Osservanza, forse nel chiostro del Carmine di Genova. Alcuni storici liguri erroneamente distinguono Bonaventura (carmelitano) da Giovanni Maria (sacerdote),<sup>47</sup> altri annoverano tra gli scrittori liguri soltanto Giovanni Maria (sacerdote).<sup>48</sup> Lo Zarrabini<sup>49</sup> ci fa sapere che egli aveva conseguito il baccellierato, ma è notizia che non sembra trovare conferma negli Archivi carmelitani della Traspontina.

La sua amicizia con Vanini risale probabilmente agli anni o mesi della sua permanenza a Napoli ove – come si è detto – egli scrive nel 1608 due *carmina latina* per il *Tempio Eremitano* di Ambrogio Staibano da Taranto. Risiedeva con Vanini nel convento del Carmine di Padova allorché fu colpito nello stesso giorno, 28 gennaio 1612, da un provvedimento del generale dell'Ordine Enrico Silvio, che gli ingiungeva di ritirarsi in un convento pisano. Ne seguì la fuga in Inghilterra e il rientro nel mondo cattolico (1614) con il permesso di indossare l'abito secolare. In Inghilterra si segnalò per le sue doti versificatorie, dando alle stampe sotto lo pseudonimo di Johannes Maria De Franchis un epitalamio per le nozze della principessa Elisabetta con il Palsgraviò. Ritornò nella nativa Chiavari dopo la rocambolesca fuga dalla prigione di Lambeth. Il 19 gennaio 1615, dietro le pressioni dell'Inquisitore Genovese, il Senato della Repubblica ligure ordinò al Capitano di Chiavari di arrestarlo e di sequestrargli tutti i suoi scritti. Dopo circa tre anni di detenzione la pena fu forse attenuata a causa delle sue precarie condizioni di salute ed egli poté trascorrere in relativa serenità gli ultimi anni della sua vita, segnalandosi quale scrittore mariano.<sup>50</sup>

Oltre ai due *carmina latina* e all'epitalamio londinese, già menzionati, della sua produzione letteraria ci rimangono i *Cento Cantici Spirituali* e gli otto sonetti scritti in occasione dell'incoronazione del doge Giorgio Centurione.<sup>51</sup> Da Vanini Ginocchio è citato per la sua presunta osservazione di una pioggia di rane per una ipotesi sulla natura delle foglie sempreverdi e per il suo presagio di un naufragio nell'attraversamento del Reno. Nessuna notizia, invece, abbiamo dell'opuscolo *De gratia et libero arbitrio* che gli viene attribuito nell'*Amphitheatrum*.<sup>52</sup> Con tutta probabilità esso restò inedito ed è presumibile che sia andato definitivamente perduto. Non si hanno notizie di lui dopo il 1622.

## 5– La formazione giuridica

---

<sup>47</sup> Cfr. M. GIUSTINIANI, *Gli scrittori liguri descritti dall'Abate Michele Giustiniani, patritio genovese de' Signori di Scio*, Roma, appresso di Nicol Angelo Tinassi, 1667, pp. 152 e 389; A. OLDOINI, *Athenaeum ligusticum seu sillabus scriptorum ligurum nec non Sarzanensium ac cyrnensium Reipublicae Genuensis subditorum ab Augustino Oldoino, Societatis Jesu collectus*, Perusiae, ex Typographia Episcopali, apud H. H. Laurentij Ciani et Franciscum Desiderium, 1680, pp. 117 e 385.

<sup>48</sup> Cfr. R. SOPRANI, *Li scrittori della Liguria e particolarmente della Marittima*, Genova, per Giovanni Calenzani, 1667, p. 168; N. GIULIANI, *Prospetto cronologico di un nomenclatore letterario ligustico*, Genova, C. Mario, 1885, pp. 59 e 74; A. MANNO, *Bibliografia storica degli Stati della Monarchia di Savoia*, VI, Torino, Bocca, 1989, p. 108.

<sup>49</sup> A. V. ZARRABINI, O. Carm., *Serie storica de' religiosi carmelitani dell'Antica Osservanza regolare, quando ebbero l'ingresso nello Stato Veneto*, Venezia 1779, p. 298.

<sup>50</sup> I. MARRACCI, *Bibliotheca mariana*, Romae, Typis Francisci Caballi, 1648, p. 117: «Joannes Maria Ginochius, natione Italus, patria Clavarensis, Sacerdos pius, Theologus doctus et concionator facundus, inter Marianos scriptores merito accensendus venit [...]».

<sup>51</sup> Per l'attività letteraria di Ginocchio, vedi G. M. GINOCCHIO, *Cento Cantici Spirituali in lode della sempre Vergine Madre di Dio*, Ronciglione, per Lodovico Grignani e Lorenzo Lupis, 1620. Gli otto sonetti risultano pubblicati nel volume di A. MASCARDI – P. SAULI, *I trionfali honori della Repubblica Genovese nella coronatione del Serenissimo Duce Giorgio Centurione*, Genova, per Giuseppe Pavoni, 1622, pp. 116-123.

<sup>52</sup> D.A., pp. 201, 160, 424; *Amph.*, p. 304.

«Imo et Romae adest Theologus, cui meum est nomen, prænomen et cognomen, itaque laus non magis ad me tot studiorum laboribus defessum, quam ad illum otiosum pertinet».<sup>53</sup> Probabilmente questo passo è all'origine dell'ipotesi, ingiustificata e non documentabile, ma a lungo circolata in ambito storiografico, circa una fase romana nella formazione di Vanini. L'equivoco parte da Gramond<sup>54</sup> e sulla sua scorta vuole che Vanini abbia studiato filosofia e teologia a Roma sotto la guida di Bartolomeo Argotti e del Bacconio uno stuolo di autori.<sup>55</sup> Arpe<sup>56</sup> ritiene che gli stessi siano stati maestri del Salentino, ma non in riferimento ad un periodo romano. Di contro taluni<sup>57</sup> annoverano tra i maestri romani solo Argotti, altri<sup>58</sup> solo Bacconio. Non pochi sono poi gli autori che si limitano a far cenno ad una formazione romana senza menzionare alcun maestro.

Ma se si può essere certi che non ci fu alcuna formazione romana, non pochi dubbi possono sorgere intorno alla formazione partenopea di Vanini. Talune perplessità sono state espresse da Papuli<sup>59</sup> circa il fatto che il giuramento scoperto da Settembrini possa riferirsi alla laurea o all'ammissione al Collegio dei Dottori. Il medesimo studioso non sembra, però, spingersi fino a mettere in dubbio il conseguimento del titolo accademico; anzi, egli apporta un definitivo chiarimento circa la sua datazione. È noto che Settembrini, nel dare alle stampe il testo del giuramento, ne riportò correttamente la data del 1° giugno 1606, come appunto recita la sua intestazione: *die primo Iunij 1606*.<sup>60</sup> La medesima data fu confermata da Fiorentino, che rivelò di aver letto insieme allo storico della letteratura italiana il documento giacente nei *libri Juramentorum* dell'Archivio napoletano.<sup>61</sup> Scambiò erroneamente il 1° giugno con il 6 giugno Raffaele Palumbo,

---

<sup>53</sup> DA., p. 493.

<sup>54</sup> G. DE BARTHÉLEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae ab excessu Henrici IV libri XVIII. Quibus rerum per Gallos tota Europa gestarum accurate narratio continetur*, Tolosae, Apud Arnould Colomerium, Regis et Academiae Tolosanae Typographum, 1643, p. 208.

<sup>55</sup> P. F. ARPE, *Theatrum fati sive notitia scriptorum de providentia, fortuna et fato*, Rotterdam, Typis Fritsch et Böhm, 1712, pp. 70-71

<sup>56</sup> P. F. ARPE, *Apologia*, cit., p. 4.

<sup>57</sup> Cfr. E. MÜNCH, *Biographisch-historische Studien*, Stuttgart, Hallberger'sche Verlagshandlung, 1836, p. 329.

<sup>58</sup> Cfr. W. D. FURHMANN, *op. cit.*, p. 39;

<sup>59</sup> G. PAPULI, *Per una revisione*, cit., p. 120.

<sup>60</sup> L. SETTEMBRINI, *Lezioni di letteratura italiana*, cit., v. III, p. 396. Successivamente (*Le carte della scuola di Salerno e gli autografi di illustri napoletani laureati nell'Università di Napoli*, in «Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti». Anno nono, v. XXVI, agosto 1874, p. 952) Settembrini ricostruisce tutto l'iter burocratico dei privilegiati che si laureavano davanti al prestigioso Collegio dei Dottori dell'Università di Napoli. Gli atti da cui egli attinge sono le *Informationes de studio* e i *Libri juramentorum*. I *Libri delle informazioni* contenevano: la fede del Cappellano Maggiore attestante la matricola e la durata di almeno quattro anni di studio; la domanda dell'interessato di essere ammesso agli esami; la fede di nascita rilasciata dal parroco e autenticata dal notaio; i *testes de studio*, ovvero due testimonianze attestanti che il richiedente aveva studiato per un certo numero di anni a Napoli; in aggiunta alla fede del parroco erano richiesti i *testes de nativitate*, ovvero la testimonianza di due donne, in generale due serve di casa, che dichiarano di aver visto nascere o di aver allattato il giovane privilegiato; notizie sull'esame fatto e il punteggio ottenuto. Nei *libri juramentorum* erano invece riportati i giuramenti dei neo-dottori. Con il giuramento il laureato, indicando la patria o il luogo di residenza, dichiarava di non essere «fuorbandito fuorgiudicato o condannato a pena corporale» e quindi degno di conseguire il dottorato. Dal registro del 1606 risulta che Vanini è l'undicesimo a giurare in data 1° giugno. Sfortunatamente le informazioni relative al suo esame di laurea sono invece andate perdute. Nello stesso contesto Settembrini ci dà notizia della laurea di Giovan Battista *junior*, ignorando che si trattava del nipote del filosofo: «Nel 1630, 4 maggio, si legge il nome di un altro Vanini, forse suo parente: *Ego clericus Joannes Baptista Vanini de terra Taurisani, spondeo, voveo, etc.*».

<sup>61</sup> F. FIORENTINO, *Giulio Cesare Vanini e i suoi biografi*, «Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti», XI (1878), p. 202 (*Studi e ritratti della Rinascenza*, a c. della figlia Luisa, Bari, Laterza, 1911, p. 441), seguito da L. MOSCHETTINI, *Vita*

non sulla base di una lettura del saggio di Settembrini, ma sulla scorta di lettera da lui ricevuta in data 6 luglio 1876.<sup>62</sup> Schierandosi dalla parte di Palumbo, Porzio, non solo ne confermò l'equivoco, ma rimproverò anche Fiorentino, Di Cagno-Politi e Gemelli per essere favorevoli alla datazione della laurea al 1° giugno. Seguì la sua errata impostazione Baudouin.<sup>63</sup> Di contro la rettificò definitivamente Giovanni Papuli,<sup>64</sup> anche se il *lapsus* di Palumbo ha continuato a mietere vittime, l'ultima delle quali è Émile Namer.<sup>65</sup> A dispetto di talune perplessità avanzate in passato, oggi si può essere certi che il giuramento è autografo, poiché la grafia corrisponde a quella a noi nota da altri testi autografi di Vanini. Indubbiamente può destare qualche perplessità l'indicazione della terra d'origine, poiché Vanini si dichiara *ex civitate Licii* (Lecce), anziché – com'era naturale attendersi – figlio di Taurisano. Ma non si può escludere che in quella data Vanini abbia indicato il luogo di residenza, anziché quello della nascita. In ogni caso oggi possiamo essere certi che il documento si riferisce al giuramento per il conseguimento del dottorato e non a quello per l'ammissione al 'Collegio dei Dottori'. Sappiamo, infatti, che la procedura prevista per la cooptazione dei membri del Collegio era lunga e complessa poiché si trattava di un organismo a numero chiuso, i cui componenti rimanevano in carica vita natural durante. Ne consegue che le surroghe venivano effettuate solo a seguito del decesso di uno di 14 membri del prestigioso Collegio. Proprio in rapporto a tale esiguo numero dei componenti non possono non apparire sproporzionati i giuramenti contenuti anche solo nel volume 171, i quali, limitatamente agli anni 1606-1607, ammontano a circa 1.200. D'altra parte sappiamo che gli studenti potevano essere invitati a prestare giuramento davanti al Collegio dei Dottori solo in due casi: nel primo si trattava di aggirare l'ostacolo di dover documentare al momento dell'esame di laurea gli anni di matricola senza la 'fede' del Cappellano maggiore; nel secondo si trattava di un passaggio obbligato dell'esame di laurea e consisteva nel giuramento secondo il modello prestabilito dalla bolla di Pio IV. La formula adottata da Vanini e dagli altri studenti che si sottoscrivono nel volume 171 è conforme più al secondo che al primo caso.

Dunque napoletana<sup>66</sup> fu la formazione giuridica di Vanini, maturata nel corso degli studi presso il Collegio dei Dottori e in parte presso la Facoltà di Diritto. In apparenza la preparazione giuridica non sembra avere una forte presenza nei suoi scritti, perché le citazioni del Codice e del Digesto sono appena otto e scarse sono anche quelle di giuristi latini, tra i quali sono menzionati Bartolo da Sassoferrato e Ulpiano, cui si può aggiungere, sulla scorta di taluni passi dell'*Amphitheatrum* e del *De admirandis*, talune citazioni di testi di Alexander ab Alexandro e del Godefroy.<sup>67</sup> Ma è in realtà soprattutto l'impianto generale del discorso vaniniano che rivela l'influenza della cultura giuridica: la *forma mentis* del 'legista' si scopre nella voluta ambiguità dei

---

di Giulio Cesare Vanini, cit., p. 259; J. OWEN, *The Skeptics of the Italian Renaissance*, London, Swan Sonnenschein – New York, MacMillan, 1893, p. 351; A. GEMELLI, *op. cit.*, p. 4; N. DI CAGNO-POLITI, *Di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 182, il quale però in *Rinascenza Vaniniana*, cit., pp. 99 e 102, parteggia per la data del 6 giugno e la rettifica in quella del 1° giugno nella versione definitiva del suo *Giulio Cesare Vanini martire e pensatore del XVII sec. Saggio bio-bibliografico*, Roma, Editrice Italiana, 1894, p. 9.

<sup>62</sup> R. PALUMBO, *op. cit.*, p. 3;

<sup>63</sup> G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., vol. II, p. CXXXII; IDEM, *Miscellanea Vaniniana*, p. XIII; IDEM, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., pp. XI; A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 61.

<sup>64</sup> G. PAPULI, *Per una revisione*, cit., pp. 118-119.

<sup>65</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., pp. 15, 26, 31. Del tutto arbitraria l'ipotesi di G. COSI, *Frammenti di Storia salentina tra '500 e '700*, Alessano, Publigrif, 2001, p. 76, che fa slittare la data della laurea al 1608.

<sup>66</sup> W. D. FUHRMANN, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>67</sup> Cfr. *Amph.*, pp. 21, 92-93, 94, 103; *DA.*, pp. 36, 286, 341.

contesti protettivi; nella sconcertante – e talvolta dichiarata – polivalenza del testo, che spesso ha dato luogo alle più disparate interpretazioni; nelle straordinarie tecniche controversistiche con cui sono, ora velatamente ora scopertamente demolite, le più radicate credenze religiose; nella sottile gestione della teoria dell'inganno (le *fraudes*, i *figmenta*); nelle peculiari tecniche argomentative che privilegiano gli elementi di certezza e di concretezza del ragionamento; nell'uso di procedimenti dimostrativi, che rompono con la tradizionale sillogistica aristotelica; nella sapiente e accorta utilizzazione delle fonti, abilmente intrecciate e piegate alle istanze di un nuovo ed originale contesto.

#### 6– *La filosofia napoletana tra aristotelismo e antiaristotelismo*

Particolarmente arduo ed impervio è il tentativo di stabilire per quali canali si mosse il Salentino a Napoli, quali furono gli intellettuali con i quali entrò in contatto, quali gli stimoli culturali che assorbì e che lasciarono una traccia sui suoi orientamenti filosofici. È sì vero che talune direzioni di ricerca potrebbero essere suggerite dagli stessi scritti vaniniani, ma per quanto numerose siano le citazioni di autori attivi nell'ambiente partenopeo, da Tasso a Marino, da Pontano all'oscuro Zaccaria Olimpico, da Gaza a Nifo e a Imperato,<sup>68</sup> e per quanto tra le righe si avvertano le presenze non esplicite di un Bruno, di un Campanella, dei Della Porta, dell'Alessandri, del Porzio e del Capece, nessuna delle indicazioni fornite suggerisce sicure vie di ricerca o avvalora collegamenti o intrecci che ci consentano di orientarci nel complesso tessuto culturale napoletano. Degli autori citati solo Marino, Imperato, Campanella, Olimpico e i Della Porta sono ancora viventi negli anni della permanenza vaniniana a Napoli (1601-1608). Se è vero che Vanini giunse nella Capitale nel 1601 si può forse ipotizzare che allo stesso anno risalga la sua amicizia con Marino, che era allora in familiarità con Giulio Cesare Capaccio e con il Porta e che dedicò al duca di Taurisano, Francisco Ruiz De Castro, un componimento poetico per la morte del Lemos, suo padre, pubblicato nel 1602 nella *Lira*. Lo stesso fece Capaccio con l'*Apparato funerale nell'essequie celebrate in morte del Conte di Lemos*.<sup>69</sup> D'altra parte, però, i contatti con Marino – se ci furono – dovettero essere di breve durata, perché il Cavaliere, costretto ad abbandonare la città, iniziò una lunga serie di peripezie che lo portarono in Francia. Analoghe difficoltà di approccio dovette avere Vanini con Campanella, che, sottoposto ad un duro processo, marcì per ben 27 anni (1599-1626) nelle carceri napoletane. Degli altri personaggi citati Olimpico rimane a tutt'oggi un personaggio del tutto sconosciuto e i contatti del filosofo taurisanese con i fratelli Della Porta non sembrano attestati da un'appropriata documentazione. L'unico approccio di cui abbiamo certezza rimane quello con l'Imperato, il cui Museo naturale fu visitato dal Salentino insieme con Argotti. Ma, per quanto sfugga la possibilità di fissare sicuri punti di riferimento, è innegabile che le coordinate della prima formazione filosofica di Vanini siano da rintracciare nella cultura partenopea e nella particolare curvatura che a Napoli assunse la tradizione filosofica rinascimentale. Benché fino ad oggi l'attenzione degli studiosi si sia appuntata in prevalenza sulla formazione padovana di Vanini, che tra l'altro oggi risulta notevolmente ridimensionata per via del suo breve soggiorno in territorio veneto, va detto che le tracce della sua formazione

---

<sup>68</sup> *DA.*, pp. 493, 439, 205, 264, 427, *DA.*, pp. 422-423, 203. Non si capisce su quali basi N. DI CAGNO-POLITI, *Rinascenza vaniniana*, cit., p. 103, ritenga l'Olimpico 'capuense'. D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 97, suppone che si tratti di un confratello carmelitano, ma senza alcuna prova documentaria.

<sup>69</sup> G. B. MARINO, *La Lira*, Napoli, Longo, 1602, p. II, p. 9; G. C. CAPACCIO, *Apparato funerale nell'essequie celebrate in morte dell'Illustrissimo et Eccellentissimo Conte di Lemos, viceré nel Regno di Napoli*, Napoli, appresso Giovanni Iacomo Carlino, 1601.

napoletana sono nei suoi scritti forse più cospicue di quanto non appaiano a prima vista. Lo stesso Vanini ci riporta a Napoli ed al suo variegato e complesso panorama culturale allorché ci ricorda che la sua iniziazione filosofica avvenne assai per tempo «in iuventutis limine», quando assaporava «primoribus labris philosophiae cupedias».<sup>70</sup>

Fin dalla seconda metà del Quattrocento l'umanesimo partenopeo assunse tratti caratteristici ed originali, privilegiando – con l'Accademia pontaniana – i temi della *natura*, della *fortuna*, del *vaticinium*, dell'*arcanum* e dell'*admirandum*. Su queste basi il Cinquecento napoletano si caratterizzò per una forte componente filosofica che si presentò venata di istanze scientifiche o prescientifiche, risalenti, al di là dell'aristotelismo, fino ai primordi del naturalismo presocratico, e, al di là del platonismo, fino alle più arcaiche radici del pensiero magico-occultistico. Nel corso del secolo, sotto la spinta della tradizione pontaniana, la riflessione filosofica partenopea si incentrò prevalentemente sui temi della *varietas* del mondo naturale, determinando così uno spostamento dell'asse culturale che passò da una filosofia contemplativa di derivazione averroistica ad una d'impronta naturalistica e stoicheggiante (si pensi come tipico esempio di questo atteggiamento ad Ambrogio Leone),<sup>71</sup> sicché all'antico ideale della *felicitas* averroistica si andò sempre più contrapponendo e sostituendo la stoica e più laica *prudencia*, più attenta al concreto mondo delle cose, nonché alle arti e alle tecniche umane, viste nella loro continuità con i processi della natura.<sup>72</sup>

Propensioni dichiaratamente materialistiche assume, invece, il naturalismo napoletano in Simone Porzio, uno dei maggiori aristotelici del Cinquecento ed uno dei principali veicoli in Napoli dell'alessandrismo, sviluppato in chiave critica e con straordinaria competenza filologica. Pur non esplicitamente citato da Vanini, Porzio sembra essere per molti aspetti una delle fonti ispiratrici del suo pensiero. Ed anzi il suo materialismo, rigorosamente fondato sulla autonomia del mondo fisico, sembra costituire in qualche modo la matrice culturale su cui, con l'innesto di componenti di derivazione luciana, ciceroniana, machiavellica e lucreziana, si sviluppò il libertinismo di Vanini. Ed invero nessun altro pensatore – neppure tra quelli liberamente utilizzati nei testi vaniniani – sembra avere influito più profondamente di lui sul pensiero del Salentino. Pur diversi per temperamento e per formazione culturale – Porzio è pensatore coerente e rigoroso, dotato di solida e profonda dottrina, Vanini è filosofo più modernamente libero dagli schemi della tradizione e più scopertamente dissacratore – entrambi condividono la preoccupazione di fondare l'idea di natura, aristotelicamente intesa come *principium motus et quietis*, sulle sole nozioni di *materia* e di *motus* e di ristabilire la continuità dell'uomo con tutti gli altri esseri viventi sia nei processi di generazione che in quelli di corruzione. Sicché si può dire che, se sul piano testuale prende sovente a prestito intere pagine da Scaligero, da Pomponazzi, da Cardano, da Fernel e da Lemnio, sul piano concettuale e filosofico Vanini si muove in realtà in più stretta sintonia con le dottrine di Porzio.

Se da un lato non sembrano esserci addentallati tra Vanini e la filosofia telesiana, salvo che per l'interpretazione della natura *iuxta propria principia*, spesso si sono segnalate affinità e suggestioni che collegano il Salentino al pensiero del Nolano. Ma, per quanto si scavino a fondo, la filosofia bruniana e quella vaniniana restano l'una estranea all'altra, quasi due monadi leibniziane prive di

---

<sup>70</sup> *DA.*, p. 55.

<sup>71</sup> AMBROSII LEONIS, *Nolani philosophi ac medici praestantissimi, Castigationes adversus Averroem*, Venetiis, [Lucantonio Giunta], 1530.

<sup>72</sup> Su questo tema cfr. N. BADALONI, *Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del 600*, in *Storia di Napoli*, VII, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1974, pp. 650-651.

ogni possibile strumento di comunicazione. La formula *Deus sive natura*, che sembra costituire il punto nodale di massima convergenza, assume curvature differenti nell'uno e nell'altro pensatore e, se nel Bruno si carica di connotazioni equivocamente afferenti sia all'immanentismo della *mens insita omnibus*, sia alla trascendenza della *mens super omnia*, in Vanini si traduce in una identità che è di fatto un totale svuotamento di Dio nella natura ovvero si traduce in una negazione di Dio con il conseguente riconoscimento della positività della sola natura. Forse più significativi addentellati con Vanini potrebbero riscontrarsi nella riflessione bruniana sulle religioni positive o nella feroce satira anticristiana così ampiamente presente ne *Lo Spaccio de la bestia trionfante* o nella *Cabala del Cavallo Pegaseo*. Ma anche qui le differenze non sono – a ben vedere – di poco conto, poiché alla satira bruniana fa riscontro in Vanini una pungente ironia: Bruno mette sì fuori gioco le religioni positive, ma resta 'dentro' lo spirito della 'religiosità'; Vanini imbecca la strada di un razionalismo antireligioso che denuncia come *figmenta e imposturae* tutte le religioni positive; l'uno e l'altro mettono capo ad una sorta di legge di natura, ma questa ha implicazioni etico-religiose nel Nolano ed etico-politico-naturalistiche nel Salentino. Entrambi sono in qualche modo tardi epigoni del Rinascimento, l'uno espressione di un platonismo giunto alla fase di estrema senescenza, l'altro di un aristotelismo in procinto di esaurirsi; ma nello stesso tempo entrambi sono prototipi dell'uomo moderno, in cui urge lo spirito della libertà e della liberazione da ogni vincolo esteriore; Vanini sente di appartenere ad un secolo giovane e nuovo, si lascia alle spalle l'idea stessa 'religiosa' di una rinascita, percepisce la nascita imminente di una sensibilità moderna e cerca spasmodicamente un proprio ruolo intellettuale nel collegamento con le correnti libertine del primo Seicento francese.

Difficili da definire sono i legami tra Campanella<sup>73</sup> e Vanini, sebbene nel *De admirandis* non manchi una citazione implicita delle poesie campanelliane. Si sa che, pur rinchiuso nelle carceri partenopee, il filosofo di Stilo ebbe frequenti contatti con intellettuali napoletani e stranieri. Le sue idee circolavano certamente nella ristretta cerchia degli amici e dei discepoli, alcuni dei quali avevano una qualche confidenza con il Salentino. Perciò anche se ci manca il conforto di prove documentarie, si può forse supporre che i due frati, così profondamente diversi per temperamento e per orientamento filosofico, ebbero modo di stabilire un qualche, indiretto e occasionale, legame tra loro. Ma certo nessuno dei due fece significativamente presa sull'altro ed entrambi continuarono ad ignorarsi nel prosieguo della loro attività culturale.

Il rapporto tra cristianesimo ed aristotelismo è il nodo problematico a partire dal quale i due filosofi assumono posizioni antitetiche: salvare le dottrine cristiane dall'aristotelismo negatore dei più elementari principî della teologia per Campanella, demolirle in quanto sono d'impaccio allo sviluppo del pensiero e all'autonomia del sapere per Vanini. Ciò che per Campanella è un atto di libertà cristiana, diventa nel Salentino un atto di libertà dal cristianesimo. Niente può rendere più immediatamente percettibile la distanza tra i due pensatori quanto la loro riflessione sulla creazione *ex nihilo*. Per Campanella essa è un postulato conseguente alla infinita libertà di Dio: un Dio dipendente da alcunché di esterno non sarebbe libero, né tanto meno potrebbe essere perfettissimo e onnipotente. Lo stesso procedimento è seguito dal Salentino. Anch'egli prende le mosse dal concetto di Dio, ma giunge a risultati radicalmente opposti. Anche a prescindere dalle difficoltà teoretiche insite nel concetto di nulla, l'atto creativo – dice Vanini – comporta un

---

<sup>73</sup> È doveroso citare gli studi di L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, t. II, Napoli, Morano, 1882; IDEM, *Fra' Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, t. I, Napoli, Morano, 1887, ricchissimi sotto il profilo della documentazione, ma anche responsabili di prospettive esegetiche che fanno di Campanella un simulatore, le quali hanno pesato a lungo sulla storiografia campanelliana.

elemento di novità che compromette inevitabilmente l'immutabilità divina; e, d'altra parte, se si nega la novità della creazione, si è costretti ad ammettere che il prodotto è coeterno al produttore. Più radicali divergenze andrebbero segnalate in ordine ad altre tesi campanelliane, da quella sulla infinità intensiva di Dio a quella sul ruolo dell'immaginazione, dal tema del provvidenzialismo a quello del finalismo. Né si può credere che uno spirito come Vanini, che non tarderà a rivelarsi sovversivo e dissacratore, abbia potuto comprendere o tollerare quella tormentata visione apocalittica del mondo e quella esasperata ansia di profetismo che tanta parte ebbero nel pensiero campanelliano.

Ulteriori e non meno significative connessioni possono essere riscontrate tra Vanini e Giovan Battista Della Porta o tra Vanini e il gruppo dei Lincei napoletani che intorno a Colantonio Stelliola e Fabio Colonna (1567-1640) svilupparono in una direzione più efficacemente scientifica l'originario naturalismo partenopeo. Costoro, cui va aggiunto Ferrante Imperato, non linceo, ma amico di lincei, furono in ambito napoletano l'espressione più manifesta della difficile fase di transizione dalla magia e dalle scienze occulte alla ricerca razionale e scientifica e in alcuni di loro le due opposte istanze del sapere magico e di quello scientifico, le bizzarre fantasticherie del mago e le istanze della ricerca sperimentale, coesistettero e si intrecciarono in un contraddittorio contesto teorico.

Ad ogni modo il contatto di Vanini con il filone scientifico della cultura napoletana ci è attestato da un'esplicita citazione dell'Imperato nel *De admirandis*. Si tratta di un dato di grande rilievo, perché dimostra chiaramente che gli interessi filosofici e naturalistici di Vanini risalgono al periodo napoletano, in cui egli godette probabilmente di una relativa autonomia dalla vita claustrale ed intrecciò legami culturali con ambienti assai poco ortodossi. Ed invero l'*Historia Naturale* dell'Imperato, che vuol essere una sorta di enciclopedia del sapere moderno sul modello della *Historia Naturalis* di Plinio, rappresenta in qualche modo il prodotto più maturo del naturalismo partenopeo e insieme la sua traduzione, pur entro limiti notevolissimi, in sapere scientifico.

#### 7- La conclusione del soggiorno napoletano

Sappiamo che Vanini entrò diciottenne, e quindi già relativamente maturo, nel chiostro del Carmelo. La sua formazione filosofico-culturale – almeno quella più radicata e più profonda – aveva già assunto una certa fisionomia al momento della scelta della vita religiosa. In fondo egli era in ciò più vicino a Bruno, che fu iniziato alla fede domenicana in un'età pari alla sua, che allo Stilese, il quale prese i voti appena quattordicenne. Forse proprio a tale prematuro radicamento della fede risalgono quella più forte accentuazione della componente religiosa e quel fervido profetismo, che sono i tratti distintivi del pensiero campanelliano rispetto a Vanini e a Bruno, che invece furono spiriti certamente più liberi e più aperti.

A parte le poche informazioni sulle sue propensioni filosofico-scientifiche che si possono desumere dalle citazioni delle opere giovanili, possiamo dire che prima dell'ingresso nell'Ordine carmelitano il Salentino manifestò un vivo interesse per la poesia, soprattutto classica. Le sue attitudini poetico-letterarie gli faranno venire l'estro di dedicare, appena adolescente, una *cupidinea cantiuncula*, probabilmente in versi latini, all'amata Isabella e più tardi gli ispireranno, a chiusura dell'*Amphitheatrum*, un mistico inno che tanto interesse suscitò in Kosegarten e in Herder.<sup>74</sup> L'amore per Laura e per Isabella ci fanno forse scoprire che sentimenti di dimensione più terrena

---

<sup>74</sup> G. L. T. KOSEGARTEN, *Kosegarten's Poesieen*, Wien, B. Ph. Bauer, 1816; J. G. HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, Gotha, bey Karl Wilhelm Ettinger, 1787, pp. 40-43.

precedettero la sua vocazione religiosa. Ma il dato di per sé più significativo è che la sua formazione giuridica fosse già stata avviata un paio di anni prima dell'ingresso nel chiostro carmelitano e che certamente essa sviluppò in lui l'abitudine al ragionare concreto intorno ai fatti più che alla speculazione metafisica ed astratta. Ma si tratta di propensioni e attitudini che produrranno i loro frutti più maturi più avanti nel tempo verso la conclusione del soggiorno padovano e nella fase dello scontro – forse anche ideologico – con il generale Enrico Silvio. Al momento della sua vocazione le componenti platoniche, cristiano-agostiniane e aristoteliche della sua formazione filosofica probabilmente non erano ancora entrate in conflitto. Resta il fatto che la fede religiosa era stata preceduta da un complesso bagaglio di dottrine filosofiche in fermento, ove l'aristotelismo conviveva ingenuamente con quel ficinanesimo che gli faceva credere nell'uomo copula del mondo e con quell'agostinismo che lo induceva ad anteporre i valori dello spirito a quelli mondani e terreni dell'Adamo carnale. Il dato decisivo è che la fede carmelitana non si innestò su un terreno vergine, ma su uno già sufficientemente coltivato. Essa perciò non poté disvelarne tutte le più antiche radici. È a partire da queste premesse che possiamo affrontare il problema della scelta vocazionale del Salentino per tentare di stabilire se essa fu sincera o se fu dettata, come vogliono taluni biografi, da motivi di pratica opportunità. Non è verosimile che una scelta così impegnativa possa essere stata compiuta, come sembra credere qualche studioso, «senza intima e verace vocazione [...] per desiderio di avanzare negli studi e di fare con quella fortuna, con l'ambizione di ribaltare la sua condizione e di accreditarsi nell'estimazione dei potenti e dei dotti».<sup>75</sup> Tale modo di procedere ci fa correre il rischio di cadere in un circolo vizioso e di proiettare nel giovane ancora in formazione la dimensione del pensatore maturo, come se tutta la vicenda vaniniana possa essere interpretata e spiegata alla luce di un unico organico progetto di vita già predefinito in partenza. In realtà l'esperienza religiosa di Vanini non fu dissimile da quella del Nolano, che, per sua stessa ammissione, cominciò a nutrire i primi dubbi in materia di fede già in età adolescenziale. Come in Bruno, anche in Vanini la vocazione fu sincera; ma in entrambi i filosofi le precedenti stratificazioni culturali impedirono che la loro formazione teologica divenisse assoluta ed esclusiva, sicché nessuno dei due fu mai veramente ed autenticamente ortodosso.

Ciò significa che il presunto averroismo baconiano o la ben solida teologia tomistica, che negli insegnamenti carmelitani era spesso intrecciata e mescolata con le dottrine originarie di Baconthorp, se indubbiamente lasciarono una traccia sulla formazione del Salentino, dovettero anche piegarsi, subordinarsi o comunque coniugarsi con più antiche e più radicate certezze e convinzioni. È difficile credere che quel concordismo cristianeggiante, così drasticamente respinto a distanza di appena un decennio nelle opere a stampa, fosse invece saldamente mantenuto nel chiostro dei carmelitani. Anzi, forse proprio gli insegnamenti teologici, baconiani e tomistici, consolidarono in lui più fortemente l'aristotelismo a scapito di quelle giovanili tendenze platoniche o platonizzanti che gli avevano fatto accettare tesi antropocentriche, fondate sull'idea dell'uomo copula del mondo celeste e di quello terreno. Quel passato platonico, che tra l'altro potrebbe coincidere con il platonismo dominante in larga parte della filosofia napoletana, rappresentò comunque nell'evoluzione intellettuale del Salentino una fase di breve durata, se pensiamo che già nel 1608 con la visita al Museo dell'Imperato egli manifestò un vivo interesse per il collezionismo empirico dei Lincei. Segno evidente che quella più antica curiosità scientifico-filosofica non era stata affatto scalzata dagli insegnamenti carmelitani e dall'intensa immersione

---

<sup>75</sup> M. PAONE, *Problemi sulla formazione e sulla fortuna di Giulio Cesare Vanini*, «Studi Storici Meridionali», VI (1986), p. 237.

negli studi teologici durante il noviziato. Anzi ad appena tre o quattro anni da esso quelle antiche passioni si riaffermavano con prepotenza. Insomma, se non possiamo dire che a Napoli Vanini fu un tardo-pontaniano o un telesiano o un porziano o un dellaportiano o comunque un ammiratore o un seguace degli intellettuali confluiti nell'accademia dei Lincei, non possiamo neppure dire che fu del tutto indifferente ai fermenti più o meno eterodossi presenti nella cultura napoletana. Quasi certamente la sua fede religiosa si conservò ancora per qualche anno, ma evidentemente a contatto con la filosofia napoletana prima e con quella patavina dopo, fu attraversata da una crisi latente che venne alla luce solo per effetto delle ingiustizie patite ad opera del Silvio e più ancora per effetto della drammatica esperienza inglese.

Nel 1610 il Salentino avvertì che la sua esperienza napoletana era ormai esaurita. Ma quali furono le ragioni del suo trasferimento in territorio veneto? Non abbiamo elementi certi che possano far luce su tale sua scelta. Forse fu attratto dalla grande rinomanza dell'ateneo patavino; forse fu spinto dalla sua inesauribile sete di sapere che lo conduceva ad entrare in contatto con le più eminenti personalità della cultura del tempo. D'altro canto, l'ambiente partenopeo doveva apparire anche a Vanini, come già era accaduto a Bruno, assai angusto, perché dopo la repressione operata a metà secolo dal Toledo, l'intenso fermento culturale degli ultimi decenni del Quattrocento e della prima metà del Cinquecento era stato fortemente compromesso. L'Accademia Pontaniana, sopravvissuta nella casa del Capece, si era ormai spenta e non aveva più continuatori nella vita culturale della città; le punte più avanzate del valdesianesimo avevano subito analoghe e triste sorte; Porzio aveva operato prevalentemente a Pisa e in ogni caso era riuscito a fare assai pochi proseliti in ambiente napoletano; Bruno aveva dato i suoi migliori frutti all'estero ed era pressoché sconosciuto nella sua terra d'origine; le nuove filosofie, telesiana e campanelliana, stentavano a mettere piede: il telesianismo aveva pochi proseliti negli ambienti universitari; Campanella aveva ancora dato ben poco alla luce e oltretutto marciva nelle carceri napoletane.

Vanini, appena formatosi presso lo Studio napoletano, intuì che la propria crescita culturale poteva avvenire solo in un ambiente culturalmente più libero, più aperto e di respiro europeo, come lo Studio patavino. Quasi certamente l'occasione gli venne offerta dagli amici Ginocchio e Argotti, conosciuti nell'ultimo scorcio del soggiorno napoletano, i quali, dopo una breve permanenza a Napoli, erano sul punto di recarsi in ambiente veneto. Probabilmente influì sulle sue decisioni il definitivo distacco dalla terra natia: nel 1606 era ormai morto l'anziano genitore e nel corso di un biennio il giovane Giulio Cesare aveva provveduto a dare definitiva sistemazione al proprio patrimonio. Gli ultimi atti notarili napoletani sono di complessa interpretazione, ma nell'insieme fanno pensare ad un calcolato proposito di lasciare Napoli. Il 20 giugno 1606, dopo che dalla curia di Taurisano gli era stato rilasciato il decreto di tutela nei confronti del fratello minore, e dopo aver fatto preambolo presso il mastro d'atti de' Bonaguri, Giulio Cesare nomina procuratore l'amico Pomponio Scarciglia di Spongano con il compito di recuperare crediti, estinguere debiti o agire in giudizio a tutela degli interessi suoi e del fratello. Si tratta di fatto del primo atto con il quale i due eredi entrano in possesso della proprietà lasciata da Giovanni Battista. A poco più di un anno di distanza un nuovo strumento di procura viene redatto a favore dello zio materno, il Reverendo don Gabriele Lopez de Noguera, con gli stessi compiti in precedenza attribuiti a Pomponio Scarciglia e con l'aggiunta di uno specifico riferimento ai giudizi pendenti avverso tali Andrea de Piatto e Giovan Tommaso Preite e alla vendita di un carato di gabella della durata di tre anni e di considerevole valore economico.

Se i documenti fin qui richiamati fanno riferimento ad una proprietà indivisa, ad una data posteriore va fatto risalire il famoso albarano che, pubblicato per la prima volta da Porzio, costituisce una cessione, a favore di Annibale Cavallo (ma Gaballo) di Ugento, di una casa appartenuta ai Pacella, per un ammontare di 20 ducati. Esso non può essere anteriore al settembre 1607, perché in tale data l'asse patrimoniale risultava ancora indiviso, né può essere posteriore al 1610, perché dopo tale data Vanini si era definitivamente trasferito a Padova. Da una recente ispezione del documento originale ho potuto constatare che in prossimità della datazione lo strato superficiale della carta ha subito con il passare del tempo un'abrasione. Fortunatamente però la data dell'albarano è ricostruibile a partire da pochi frammenti residuali. Infatti, dopo l'indicazione del giorno (26) segue la prima cifra o la prima lettera del mese non agevolmente decifrabili. Ma è importante che in corrispondenza dell'anno resta lo spigolo superiore dell'ultima cifra che può essere letta esclusivamente come sette. Se ne deduce che il documento va datato al 1607, allorché Alessandro Vanini aveva già maturato la maggiore età e Giulio Cesare poteva disfarsi dei beni che ormai gli appartenevano in proprio. Inoltre il cognome dell'acquirente, Cavallo, forma italianizzata di Gaballo, mi ha consentito di identificare la casa venduta in Ugento. Essa, infatti, coincide con il nucleo più antico, sicuramente cinquecentesco, dell'attuale più ampio complesso architettonico di proprietà della famiglia Colosso, possessori dell'originale albarano. Questi ultimi, che erano originari di Alessano, entrarono in possesso dell'immobile nei primi decenni del Settecento, allorché, a seguito di un matrimonio, si imparentarono con i Gaballo di Ugento, che a loro volta erano gli eredi di quell'Annibale Cavallo (Gaballo) che trattò con Vanini.

#### 8– *Il trasferimento di Vanini a Padova e l'enigma della sua formazione filosofico-teologica*

Dalle ricerche di Antonaci sulla formazione padovana di Vanini emerge che la documentazione sulla sua frequenza dei corsi teologici va condotta non presso l'Università, come crede Namer,<sup>76</sup> ma presso lo Studio dei carmelitani. È noto, infatti, che questi, come d'altronde altri ordini mendicanti, disponevano nella città veneta di un loro *Studium Generale* che tra l'altro vantava agli inizi del Seicento una tradizione ormai consolidata. Esso esisteva già al tempo del Generalato di Blessed John Soreth (1395-1471) e risale insieme con quelli di Napoli e di Firenze alla prima metà del secolo XIV. D'altro canto sappiamo dalle ricerche della Gasparotto<sup>77</sup> che la facoltà teologica padovana era costituita da tutti e cinque gli ordini mendicanti, gli agostiniani, i carmelitani, i domenicani, i francescani e i serviti, sicché è facile intuire che la relativa documentazione non giaccia presso l'Archivio Antico dell'Università di Padova a prescindere dal fatto che gli *Acta graduum* presentino un vuoto proprio negli anni in cui dovrebbe presumibilmente cadere il conseguimento della laurea da parte di Vanini. Antonaci avanza l'ipotesi che tracce di eventuali titoli accademici possano reperirsi nei registri *Diversorum* dell'Arcivescovado padovano, ma le ricerche, da noi condotte presso l'Archivio Vescovile di Padova, non hanno dato gli esiti ipotizzati.

Ulteriori indagini abbiamo condotto negli Archivi dell'Ordine, presso la Traspontina di Roma, e, nel dubbio che Vanini abbia potuto seguire corsi accademici della Facoltà degli Artisti, presso l'Archivio Antico. In entrambi i casi la ricerca non ha messo capo a risultati positivi. Gli *Acta*

---

<sup>76</sup> A. ANTONACI, *Giulio Cesare Vanini e la sua formazione padovana*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», XII (1970), p. 47. É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 32, è certo che il Salentino si iscrisse alla Facoltà teologica dell'Università patavina.

<sup>77</sup> C. GASPAROTTO, *S. Maria del Carmine di Padova*, Padova, Antoniana, 1955, pp. 103-117.

*capitulorum generalium* dei carmelitani non fanno il più piccolo accenno agli studi teologici condotti da Vanini. Pertanto val forse la pena di chiederci se non stiamo cercando qualcosa che non è mai esistito. D'altro canto, Vanini, che è così puntuale nel rivendicare il titolo di *Doctor in utroque*, non sembra accennare ad ulteriori titoli accademici. Nei due frontespizi secenteschi delle due opere a stampa egli si qualifica genericamente come *Philosophus* e *Theologus*. In nessun caso afferma esplicitamente di essere *in artibus* o *Theologiae Doctor*. Ciò dovrebbe indurci a ritenere che egli frequentò senz'altro a Padova gli studi teologici e filosofici, ma evidentemente il provvedimento disciplinare di Enrico Silvio gli impedì di condurli a termine.

Tuttavia, le indicazioni forniteci da Vanini risultano purtroppo scarse. Degli aristotelici padovani egli cita solo l'Abano, Pietro Trapolino, Nifo e Pomponazzi. Nessuno dei professori padovani di fine secolo o del primo Seicento merita una menzione, né Zabarella, né Cremonini. L'influenza di Nifo sul Salentino è verosimilmente nulla. Il Trapolino è da lui ricordato solo occasionalmente come maestro del Pomponazzi e per la sua morte accidentale. Delle tre citazioni dell'Aponense, una è interna ad un rinvio pomponazziano a proposito dell'esistenza dei demoni, un'altra si riferisce al benessere che l'ammalato riceve dalla frequentazione delle persone sane, e l'ultima è relativa alla profezia di Haly Abenragel intorno alla nascita di un fanciullo profeta.<sup>78</sup> Resta come unico punto fermo la presenza pomponazziana, la cui consistenza, al di là dell'accusa corvagliana di plagio,<sup>79</sup> è di estrema importanza. Ma per ragioni di spazio non è qui possibile parlarne. È certo, tuttavia, che la formazione padovana di Vanini va drasticamente ridimensionata, poiché dalla documentazione archivistica della diocesi napoletana sappiamo che ancora nel 1610 egli si sottopose a Napoli agli esami per il conseguimento della *licentia concionandi* (ovvero permesso di predicare). Ciò significa che il soggiorno padovano, stretto tra i limiti estremi dell'ottobre 1610 e del 28 gennaio 1612, si protrasse per poco più di un anno.

#### 9– *Vanini e il pensiero pomponazziano*

Quale che sia stato il percorso napoletano e padovano della formazione di Vanini, un ruolo di grande rilevanza va riconosciuto al pensiero pomponazziano. Non v'è dubbio che Vanini nutrì per il Peretto un'ammirazione senza riserve. Egli ce lo presenta quale *Averroes redivivus*, *philosophus acutissimus*, *nostri saeculi philosophorum princeps*, e lo dichiara più volte *meus* e *divinus praeceptor*, *magister meus*. Eppure nello stesso tempo prende da lui le distanze sconfessando coloro che lo reputano suo discepolo: «cum Pomponatii partes me sequi plerique existiment, veruntamen amicus Pomponatius, magis autem amica veritas».<sup>80</sup> In realtà le divergenze tra i due pensatori sono rilevanti, pur collocandosi entrambi nell'alveo dell'aristotelismo. Ma se nel Peretto la fiducia nella *via peripateticorum* comincia a scricchiolare solo nei trattati del '20, ovvero nella fase conclusiva del suo travaglio filosofico, in Vanini, invece, essa è ormai apertamente in crisi fin dall'inizio, tant'è che quando si tenta di definire i contorni del suo aristotelismo ci si accorge che ben poco resta saldamente a fondamento del suo pensiero. D'altronde ambiguo è il suo stesso modo di rapportarsi al pensatore mantovano, il quale, benché ampiamente utilizzato fino all'accusa estrema del plagio, probabilmente non rappresentò per lui il modello del filosofo naturale, capace di sottoporre al vaglio della ragione anche le più indiscusse e indiscutibili verità della fede. Il Salentino sapeva perfettamente che il suo 'precettore' non era un miscredente. Il suo

<sup>78</sup> *DA.*, pp. 437, 478; *Amph.*, p. 38.

<sup>79</sup> L. CORVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, IV, *Dal Pomponazzi al Vanini. Lo sviluppo unitario del pensiero filosofico padovano*, Galatina, Congedo, 1994.

<sup>80</sup> *Amph.*, p. 36; *DA.*, pp. 20, 140, 373, 374, 379; *Amph.*, p. 328.

confronto con la filosofia perettiana nasce dal fatto che essa si presenta ai suoi occhi come l'inevitabile fallimento del tentativo di conciliare i principi della fede e quelli della ragione naturale. È su questo punto che si delinea il contrasto più profondo tra i due filosofi: se il Mantovano si ostina a 'salvare' la fede nonostante e forse anche contro le evidenze della ragione naturale, Vanini è invece pronto a rompere il precario equilibrio pomponazziano e a scegliere come unico strumento di esplorazione e di indagine la ragione con la totale estromissione della fede. Condotta entro le maglie dei soliti contesti protettivi e dissimulativi, la battaglia vaniniana contro il Peretto ne comprometterà anche la fortuna. Già sospettato di essere claudicante in materia di ortodossia, il Mantovano – attraverso la lettura vaniniana – finirà con l'apparire agli occhi dei libertini un loro precorritore.

Le divergenze del Salentino dal Mantovano balzano subito agli occhi. D'altronde diverso è il clima storico in cui essi operano. Il Pomponazzi scrive quando l'averroismo padovano, dopo la grande fase espansiva dovuta al Sigieri, al Pelacani, a Jandun e a Paolo Veneto, ha già imboccato la parabola discendente ed ha le sue ultime folgoranti espressioni nel pensiero del Vernia, dell'Achillini, del Bacilieri e del Boccadiferro. Il nuovo astro della filosofia naturale è per il Peretto l'Afrodizio, da poco tradotto dal Donato. Vanini ha alle sue spalle tutto il ricco – ma a tratti anche estenuante – dibattito rinascimentale sul tema dell'immortalità dell'anima, sviluppatosi di volta in volta sulla scorta degli altri commentatori greci cristianizzati, come Temistio, Filopono e Simplicio, i quali, se sono rintuzzati da Porzio, sono assunti come maestri da Genua, da Castellani, da Vimercati e da Piccolomini. L'aristotelismo, pur trovando espressione nella compattezza dottrinale di Zabarella e nella straordinaria sintesi storico-teoretica di Cremonini, ha ormai imboccato la sua fase di definitiva senescenza. Per Vanini esso è ormai niente più che un alfabeto per la filosofia e non più che un modello di razionalità precristiana. I sottili distinguo del logicismo peripatetico, che spesso appesantivano e appiattivano i testi degli aristotelici del suo tempo, non gli appartengono: la sua prosa è vivace, graffiante; egli non ha i toni dell'accademismo paludato, ha più la *verve* del giornalista; non gli interessano né lo stile declamatorio di Tullio, né i senili deliri di Platone, né le quisquiglie degli Scolastici; ma vuole scrollarsi di dosso una tradizione di pensiero che gli appare cristallizzata ed irrigidita, non più stimolo, bensì freno per lo sviluppo del pensiero.

A differenza di Pomponazzi per Vanini il problema dell'immortalità non è *neutrum*, per la semplice ragione che per lui non c'è una possibile equivalenza teoretica tra l'ipotesi mortalistica e quella opposta, ma sussiste solo l'impossibilità di percorrere la seconda strada. L'immortalità dell'anima è messa fuori gioco fin dalle prime battute dell'*Amphitheatrum*, allorché ci vien detto che coloro che ne hanno scritto a partire dai testi sacri e dalle apparizioni gregoriane sono vera e propria plebaglia delle lettere perché hanno finito col portare acqua al mulino degli atei.<sup>81</sup> Nella *Exercitatio XXVI* la questione è posta in relazione con il tema della provvidenza. Non è che una paginetta in cui sono elencate le argomentazioni che militano contro la tesi immortalistica, le quali sono cautelativamente confutate nella *Exercitatio XXVIII*. Di esse nessuna è veramente pomponazziana.

La prima prova a favore della mortalità dell'anima, benché testualmente ricalchi il *De providentia numinis* del Leys, è di matrice porziana<sup>82</sup> e si fonda sull'appartenenza dell'uomo al regno animale e

---

<sup>81</sup> Per i riferimenti ai testi vaniniani cfr. nell'ordine *Amph.*, p. n.n, 16 e pp. 163-164.

<sup>82</sup> S. PORTII Neapolitani, *De humana mente disputatio*, Florentiae, Apud Laurentium Torrentinum, 1551, pp. 15-16, cap. VII, p. 38; L. LEYS, *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos*, Antverpiae, Ex officina Plantiniana, apud Viduam et Filios Io. Moreti, 1613, l. I, cap.1, p. 7.

sulla condivisione di una comune sorte naturale: il destino degli uomini – si dice – non è dissimile da quello delle bestie: le seconde sono concepite, formate, nascono, si alimentano, crescono, invecchiano e infine muoiono come i primi; se l'immortalità non spetta agli animali, non spetta neppure agli uomini. Il secondo argomento, anch'esso aristotelico-porziano,<sup>83</sup> è fondato sulla finitezza della vita e sulla inevitabile corruttibilità dei viventi: *omnia orta occidunt*: tutto ciò che è nato deve necessariamente perire.<sup>84</sup> Si tratta di riconoscere un principio che, secondo una nota intuizione del Bessarione, è proprio dell'aristotelismo che identifica l'incorruttibile e l'ingenerabile e reciprocamente il corruttibile e il generato.

La terza argomentazione è ancora d'impronta porziana ed è un'implicita confutazione di tesi agostiniane,<sup>85</sup> secondo cui le resurrezioni costituirebbero elementi comprobanti l'immortalità dell'anima. L'argomentazione vaniniana è di segno diametralmente opposto: nessuno è mai tornato dal regno dei morti affinché fosse una buona volta condannato l'ateismo. Per il Salentino non ci sono mai state resurrezioni autentiche, né pagane né bibliche, per il semplice fatto che nel sinolo, composto di materia e di forma o di anima e corpo, non è pensabile la separazione dell'una componente dall'altra.<sup>86</sup> A queste argomentazioni mortalistiche l'*Exercitatio XXVII* fa seguire quelle a favore della tesi dell'immortalità; ma evidentemente esse sono suggerite in un contesto protettivo, poiché il Salentino dichiara di proporle solo per evitare che il suo silenzio sia colpevolmente ascritto ad ignoranza.<sup>87</sup> Esaminate da presso, tali argomentazioni si rivelano quanto mai ambigue e contraddittorie; e l'intento di Vanini sembra essere più quello di demolirle che di consolidarle. I suoi bersagli più o meno palesi sono Platone e i Platonici, Avicenna e Tommaso.

I testi vaniniani si intrecciano con quelli pomponazziani in un'ambigua complicità che sfiora la sovrapposizione apparente ma che è invece tesaurizzazione di un esemplare fallimento del confronto fede-ragione. Dal Peretto Vanini attinge i temi, gli argomenti, le questioni, il materiale, ma lo fa con l'intento di sovvertire il primato della fede sulla filosofia. Pomponazzi, l'Aponense, Aristotele, l'averroismo e forse anche l'alessandrismo sono ormai solo un pretesto da cui prendere le mosse per un'opera di demolizione che sembra avere in sé un sapore nietzschiano, ma che è, invece, impregnata di quel razionalismo critico e tendenzialmente radicale che tanta fortuna avrà presso i libertini francesi tra la seconda e terza decade del Seicento. Vanini si presenta come un Aristotele redivivo, Ercole della verità, destinato a debellare le falsità, le *fraudes* e i *figmenta* dei moderni come il filosofo greco fece nei confronti dei pensatori antichi.<sup>88</sup> *Fraudes detegere; figmenta patefacere*: è in ciò il cuore – che potremmo dire di matrice ciceroniana – del

---

<sup>83</sup> S. PORTII *De humana mente*, cit., cap. III, p. 15: «Omne quod ortum habet, aboleri necessario»; cap. XXI, p. 90: «Omnia orta occidere».

<sup>84</sup> *Amph.*, pp. 32, 151, 168-169.

<sup>85</sup> AGOSTINO, *De trinitate*, IV, 3, 5-6; XIII, 20, 25; *De civitate Dei*, XII, 23; TOMMASO, *Contra Gent.*, IV, 79, ad 1; *Sent.*, II, dist. XIX, qu. 1, art. 5; *contra*: J. DUNS SCOTI *Opus oxon.*, IV, dist. XLIII, qu. 2 e qu. 3; MARSILIO DI INGHEN, *Questiones super quattuor libros Sententiarum*, [Argentorati], ex officina Martini Flach, 1501, qu. 13, art. 1-2; ENRICO DI GAND, *Quodlibeta*, VII, qu. 14; PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Diff. XXIX, p. 44E; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 271-276.

<sup>86</sup> *Amph.*, pp. 151, 164, 169. vedi S. PORTII *De humana mente*, cap. III, p. 15, ove si osserva che se l'anima si separasse del corpo, dovrebbe essere in qualche luogo, ma in tal caso non sarebbe indivisibile. Cfr. anche cap. VII, p. 38.

<sup>87</sup> *Amph.*, p. 164.

<sup>88</sup> *D.A.*, pp. 212, 442.

programma filosofico vaniniano: ristabilire la forza della ragione sulla menzogna avvalorata dalle *leges* ovvero rifondare l'ateismo moderno sulle fondamenta di quello antico.

In questo progetto l'aristotelismo non ha un ruolo privilegiato: lo Stagirita serve tanto quanto servono Diodoro Siculo, Diagora Melio, Protagora di Abdera, Teodoro di Cirene, Anassagora di Clazomene, Cicerone, Epicuro e Lucrezio. La filosofia peripatetica è ridotta quasi ad un vocabolario o a un complesso di strumenti concettuali: nulla di più. Se prescindiamo dall'eternità del mondo, dalla mortalità dell'anima e dal concetto di un ordine fisico caratterizzato da un incessante processo di generazione e di corruzione, ben poco rimane di aristotelico nei testi vaniniani. L'originaria matrice peripatetica si sfalda e si snatura a contatto con altre fonti di pensiero e si rimodella alla luce dello spirito critico del ciceronanesimo – volto non più contro la Stoa o l'epicureismo, ma contro l'intuizione cristiana di Dio e della natura – del sarcasmo lucianesco che scalza i miti e le superstizioni, dell'etica liberatoria del materialismo epirureo-lucreziano e della lettura politico-machiavelliana delle *leges*. Le fonti antiche, precristiane, sono assunte in funzione di un'idea di ragione antidogmatica, ormai priva di referenti metafisici o teologici. La critica alla religione si dispiega lungo alcune direttrici fondamentali: la denuncia dell'origine pagana di molti concetti religiosi che sono ritenuti originari e propri del cristianesimo; la lettura politico-machiavelliana di tutta la vita etica cristiana; la negazione del prodigioso e del miracoloso, relegato nelle favole dei poeti o nelle strategie del potere politico o sacerdotale, e, infine, il rifiuto di ogni ipotesi metafisicizzante e il programmatico ricorso alle cause naturali.

Un ulteriore punto di dissenso con il Pomponazzi sta nel diverso modo di intendere l'eternità. Contro l'ipotesi pomponazziana di un tempo circolare, correlato ai moti circolari e periodici dei corpi celesti, Vanini postula un tempo di durata infinita.<sup>89</sup> Per lui l'universo è eterno nel senso della infinita successione temporale. L'idea perettiana dell'eterno ritorno è utilizzata solo per le sue potenzialità antireligiose. Incardinata nell'inesorabile circuito della perenne vicissitudine di tutte le cose, la vita delle *leges* è parificata a quella delle città e dei regni. Tutto si estingue: gli imperi che un tempo erano fiorenti sono ridotti in rovine, le città che in un passato più o meno remoto palpitavano di vita sono morte; divinità, come Giove, che una volta erano venerate, sono ora oggetto di spregio e, per converso, le cose che, come la croce, erano un tempo disprezzate, tornano ad essere venerate. Il corso storico delle religioni è quasi sempre lo stesso: le une nascono quando le altre si corrompono. I *legum conditores* si spacciano per onnipotenti figli di Dio ed ingannano il popolo che, sotto la suggestione di straordinari miracoli, li reputa inviati dalla divinità. In superficie il testo vaniniano non sembra discostarsi da quello perettiano, ma ad una lettura più attenta le differenze non sfuggono. Per il Mantovano il corso vicissitudinale delle religioni è governato dalle Intelligenze celesti ed è in quanto tale un eterno ritorno: tutto ciò che è stato, torna a rivivere nel presente e tornerà infinite volte ancora nel futuro. Tutto si ripete esattamente come nel passato e la vita delle religioni è predeterminata in ogni dettaglio come quella degli individui. Non così stanno le cose per il Salentino. Per lui il ripetersi ciclico coincide con il ciclico ed eterno avvicinarsi di generazione e di morte. Non c'è più la fatalità iscritta nei moti periodici dei corpi celesti: il tempo non ritorna su se stesso, ma è infinitamente proiettato in avanti. Ciò che non muta sono le specie, non gli individui: ci saranno altre forme di vita religiosa, ma non esattamente uguali a quelle passate, poiché le cose tornano non secondo l'individuo, ma secondo la specie. L'accento di Vanini cade sul processo vitale della generazione e della corruzione: le religioni, le città, i regni, in quanto individui, sono soggetti alla legge del divenire:

---

<sup>89</sup> Cfr. A. NOWICKI, *Vanini e il paradosso di Empedocle*, «La Zagaglia», n. 46, 1970, pp. 208-217.

nascono, crescono, raggiungono il culmine della loro evoluzione e poi imboccano inesorabilmente la strada del declino e della senescenza fino ad estinguersi del tutto. Se per il Peretto tale ordine è rigido, per Vanini è flessibile; per l'uno i regni e le *leges* sono istituzioni divine, in conformità al dettato paolino; per l'altro sono il prodotto dell'industriosità umana, come dimostra l'esempio di Romolo che da semplice pastore riuscì a fondare un regno.<sup>90</sup>

Nell'antropologia vaniniana l'aristotelismo è rivisitato alla luce della filosofia epicureo-lucreziano-ciceroniana ed è fortemente intrecciato a componenti machiavelliane e lucianesche. L'ateismo antico è invocato a supporto dell'ateismo moderno con esiti di radicale rottura rispetto alla tradizione filosofica medievale e rinascimentale. Le religioni perdono ogni alone di mistero sovrannaturale per divenire *leges* che, come *instrumenta regni*, si traducono in mero supporto ideologico del potere politico. Esse hanno certamente una funzione sociale, perché, anche se false, finché sono tenute per vere, sono utili al controllo delle passioni umane, della crudeltà d'animo e dei piaceri smodati. In sé, però, le *leges* non hanno alcun fondamento di verità e sono pure finzioni o illusioni; anzi, proprio per questo esse sono autorizzate a costruirsi come menzogne a supporto del potere politico o come favole escogitate per addomesticare il popolino. Nulla di strano se il mondo vuole essere gabbato, poiché la funzione politica della religione è quella di sottomettere i sudditi e di renderli ossequiosi nei confronti dell'autorità del principe. È lo schema machiavelliano dell'astuzia del potere, dell'inganno studiato nell'interesse dello Stato.

Lo stesso spirito critico, impiegato da Cicerone contro l'arte mantica, è messo a punto da Vanini contro l'impianto miracolistico delle *leges*, spesso non confortato da adeguate testimonianze. Gli eventi prodigiosi sono costruzioni, finzioni, menzogne, fondate su due fattori fondamentali: la ragione politica e l'ingenuità dei credenti. I miracoli sono il più delle volte imposture di sacerdoti, inventate o nel superiore interesse del potere politico-religioso o per il proprio tornaconto personale o sono escogitate dai principi per incutere timore nei sudditi. I principi imitano in ciò Numa Pompilio e Romolo, i quali finsero di avere un rapporto privilegiato con la divinità, facendo credere di avere visioni propizie. Dai plateali e artificiosi stratagemmi di Kenneth I di Scozia e di Hungus, re dei Pitti, non si discostano le visioni di Giacobbe<sup>91</sup> o le apparizioni del beato Andrea, del vessillo di S. Cuthbert e di quello apparso a Costantino prima della battaglia sul ponte Milvio. Quando non sono riconducibili all'astuzia dei potenti, i prodigi hanno una spiegazione meramente fisica: molte apparizioni non sono altro che interpretazioni delle forme che assumono nell'atmosfera i vapori oppure sono miraggi scambiati per fenomeni di telepatia o sono più semplicemente prodotti dell'immaginazione, come nel caso degli spettri.<sup>92</sup>

All'astuzia dei sacerdoti e del potere politico fanno riscontro la ingenuità e la credulità del popolo, che, facilmente incline alla superstizione, ascrive al potere dei demoni ovvero dei sapienti – giacché demone significa sapiente – tutto ciò di cui ignora le cause. Non a caso gli stessi fenomeni si riscontrano in tutte le religioni. Le immagini dei santi, gli ex-voto, le reliquie miracolose sono presenti anche nel mondo antico e nella religione dei Gentili. Pomponazzi ed Avicenna ritengono che i miracoli possano essere prodotti dell'immaginazione, cui essi riconoscono il potere di produrre un'alterazione non solo *ad intra* ma anche *ad extra*. Ma Vanini è in materia scettico. Egli non ha difficoltà a riconoscere alla forza dell'immaginazione gli effetti *ad*

---

<sup>90</sup> *DA.*, pp. 28, 30; 389-391: «At infinita secundum speciem esse non possunt, igitur quae interierunt a coelorum circuitionibus postliminio in vitam revocabuntur secundum speciem, non secundum individuum» (che è argomento che forse Vanini propone surrettiziamente anche contro l'immortalità dell'anima); *Amph.*, pp. 199-201; 244.

<sup>91</sup> Per il valore simbolico della visione di Giacobbe vedi AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, 38.

<sup>92</sup> *Amph.*, p. 72; *DA.*, pp. 367-374; 391, 410-412; 428.

*intra*, che si determinano in relazione ad alterazioni dovute a passioni, quali il dolore, la paura e l'appetito sessuale, ma esclude senza ombra di dubbio qualsivoglia effetto *ad extra*. La spiegazione pomponazziana delle stimmate di Francesco, come alterazione prodotta dall'ardore per la passione del Cristo, non regge proprio perché presuppone un effetto *ad extra*. La spiegazione di Vanini è assai più dissacrante: approfittando della mancata presa di posizione da parte di quella *lima veritatis* che è la Chiesa cattolica, egli afferma, cautelandosi con un prudente rinvio a Lutero, che l'immaginazione e il desiderio di imitare il Cristo infiammò talmente l'animo di Francesco che si stigmatizzò da sé con le proprie mani.

Il Dialogo LVII tratta delle guarigioni miracolose, che è il tema centrale del *De incantationibus* perettiano. Lo schema vaniniano non cambia e si fonda sulle solite quattro tipologie di spiegazioni: le cause naturali, la menzogna o l'inganno, la ragione politica e il confronto con le religioni pagane. Se il Mantovano si mostra incline a credere nella cosiddetta 'grazia paolina', cioè nel potere di guarire, elargito ad alcuni uomini per volere divino,<sup>93</sup> Vanini usa come al solito il sarcasmo e l'ironia. I poteri taumaturgici rietrano negli inganni funzionali al potere politico. Tale può essere stato il caso della guarigione del cieco da parte di Vespasiano, il quale, per attribuirsi poteri divini, costrinse un suddito a fingersi cieco, poi per evitare che la frode fosse scoperta ordinò nascostamente ad altri di assassinare il povero malcapitato. Analogo stratagemma adottò Maometto il quale indusse un suddito a nascondersi in un pozzo e a proclamarlo profeta, mentre diede al popolo, sorpreso e sbigottito per l'evento prodigioso, l'ordine di colmare di pietre quel pozzo per ricordare, secondo un costume tipicamente semitico, il luogo del miracoloso incontro con Dio; e così il povero malcapitato morì lapidato e non poté svelare ad alcuno il segreto. La spiegazione vaniniana piacque al Naudé che la fece propria riproducendola nelle *Considerations politiques sur les coups d'Etat*.<sup>94</sup>

#### 10– Il dissidio con Enrico Silvio

Un singolare episodio sconvolse la vita conventuale del Taurisanese ed imprese una svolta radicale alla sua vicenda umana. Il 28 gennaio 1612 il generale dell'Ordine carmelitano, Enrico Silvio, adottò un provvedimento che costringeva lui e il confratello Giovanni Maria Ginocchio (Bonaventura in religione) a trasferirsi *sub poena arbitraria* rispettivamente nella Terra del Lavoro e nel convento pisano. Vanini non manca di registrare nei suoi scritti l'avvenimento ma, anziché informarci sulle cause che lo determinarono, si limita ad accusare Enrico Silvio di essere stato responsabile della sua fuga in Inghilterra e a tracciare un inquietante quadro delle sue qualità morali e delle sue tendenze sodomitiche.<sup>95</sup> Quali le motivazioni di quel provvedimento che agli occhi di Vanini risultò una ingiustissima punizione se non addirittura un'offesa (*iniustissime laesus*)? Si trattò senza alcun dubbio di una censura di carattere disciplinare, alla quale però non furono forse del tutto estranee motivazioni di squisito sapore dottrinale e teologico. Per averne un'idea più precisa è necessario scandagliare più a fondo la personalità di Enrico Silvio – un personaggio la cui identità a lungo è sfuggita ai biografi del Salentino – e tentare tra l'altro di verificare l'attendibilità delle accuse che gli mosse Vanini. In ciò un contributo decisivo non può venirci che

---

<sup>93</sup> Cfr. *Act. Apost.*, 6, 8; TOMMASO, *De miraculis*, IV, ad 2-3.

<sup>94</sup> G. NAUDE, *Considerations politiques sur les coups d'Etat*, III, Roma, Bouchard, 1639 (ripr. anast. a cura di François Charles-Daubert, Hildesheim, Olms, 1993).

<sup>95</sup> *Amph.*, pp. 285 e 268; *DA.*, p. 454.

dalla biografia che ne scrisse, per fini apologetici, Francesco Voerzio De Cherasco<sup>96</sup> che fu, sotto il suo generalato, procuratore generale dell'Ordine e lo seguì nella incessante peregrinazione tra i chiostri carmelitani di tutta Europa. Essa, infatti, sembra scritta proprio sotto l'incalzare delle pesanti accuse che numerosi frati carmelitani muovevano al generale e, nel suo tentativo di discolparlo, il Cherasco, suo malgrado, è costretto, pur nella lunga sequela di elogi per il generale, ad attardarsi per sottintesi e senza alcuna apparente motivazione, su taluni aspetti della personalità di Silvio che ce lo fanno apparire non molto lontano dal quadro tracciato da Vanini.

Enrico Silvio nacque a Mezzovico nella Diocesi di Como nel 1556. All'età di 18 anni entrò nel chiostro carmelitano di Asti e nel 1587 si addottorò, non come ritiene lo Smet<sup>97</sup> presso l'Università di Genova, che ancora non esisteva, ma presso il Collegio dei Teologi della stessa città. Sotto il Generalato di Stefano Chizzola fu chiamato ad insegnare Metafisica alla Sapienza di Roma ed occupò la cattedra lasciata vacante da Alfio Mattioli, nominato procuratore generale dei carmelitani. Quando nel 1594 il Chizzola decise di visitare le province carmelitane della Spagna, Enrico Silvio fu nominato vicario generale per l'Italia. Due anni dopo Clemente VIII gli conferì, *motu proprio*, la carica di vicario apostolico di tutto l'Ordine carmelitano e più tardi nel 1598 lo designò quale componente della Congregazione *de auxiliis*.

Non molto chiaro fu il comportamento di Silvio nei confronti del suo predecessore Giovanni Stefano Chizzola, caduto in disgrazia e processato a seguito di non ben definite lamentele di taluni carmelitani spagnoli. È questo uno dei casi in cui il Cherasco sembra giustificare, in una forma sospetta, Enrico Silvio. Egli, infatti, osserva che il vicario dell'Ordine

porse aiuto con ogni integrità al generale Chizzola, per liberarlo da simili travagli, e ciò con stupore d'ogn'uno, perché, forse qual si voglia altro, con la speranza della successione al generalato, non si sarebbe in questo occupato punto, anzi tanto fece in servizio del suo generale che si pose a rischio d'essere levato dall'ufficio.

*Excusatio non petita, accusatio manifesta?* Aveva forse qualcuno accusato il generale di doppiezza o addirittura erano stati avanzati sospetti più gravi? Non è improbabile se si tiene conto che – a detta dello stesso Cherasco – Silvio era odiato e temuto ed era fatto oggetto di frequenti e malevole accuse. La stessa procedura ambigua usa il biografo quando accenna alla elezione di Silvio a generale. Il 9 maggio 1598, nel convento di S. Martino de' Monti a Roma, si riunì il Capitolo Generale sotto la presidenza di Monsignor Sallustio Taurusio, Prefetto della Congregazione della Riforma, per procedere all'elezione del nuovo generale. Scrive il Cherasco, con la consueta cautela e con scoperto intento apologetico, che

alcuni procurarono di far escludere dall'elezione del generalato esso Maestro Enrico Silvio, vicario generale. Ma il mezzo, con il quale pensavano d'offenderlo, fu mezzo d'honore e essaltazione a esso Maestro Enrico, poiché, esaminando benissimo detto Monsignor Commendatore Presidente, qual fusse l'animo d'essi, conobbe evidentemente essere calunnia et inventione loro<sup>98</sup>.

Quali furono questi 'mezzi' deliberatamente taciuti dal Cherasco? Padre Smet, nella sua storia dei carmelitani, aggiunge su tale episodio qualche dettaglio in più, ma evita anch'egli prudentemente di riportare il testo delle fonti archivistiche. L'impressione che se ne ricava è che

---

<sup>96</sup> F. VOERZIO DA CHERASCO, *op. cit.*; cfr. anche M. VENTIMIGLIA, *Historia chronologica priorum generalium latinorum*, Neapoli, Ex typographia Simoniana, 1773, pp. 207-212.

<sup>97</sup> J. SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of our Lady of Mount Carmel*, III-1, Darien, Carmelite Spiritual Center, 1982, p. 2.

<sup>98</sup> F. VOERZIO DA CHERASCO, *op. cit.*, pp. 16 e 36.

Enrico Silvio non fu quel sant'uomo che si vuol far credere che fosse. Fu, invece, un uomo assai abile nello sfruttare tutte le circostanze a suo favore per aprirsi la strada ad una brillante carriera e seppe approfittare dell'appoggio incondizionato di due pontefici come Clemente VIII e Paolo V per procrastinare il suo generalato fino alla sua morte, avvenuta il 14 settembre 1612, nonostante un decreto di Clemente VIII del 28 aprile 1598 avesse stabilito che la carica del priorato doveva essere di durata quinquennale e che il generale uscente non fosse rieleggibile per il quinquennio successivo.<sup>99</sup> Le cose, però, andarono un po' diversamente se Padre Smet, che dispone dell'Archivio dell'Ordine, scrive:

He (Henry Sylvio) emerged prior general, but not without a rather unpleasant incident. Before the election, John Baptist Putty (Puteus), supported by Elijah Venturini, both of province of Romagne, objected that Sylvio was not eligible for the office because of certain transgressions (*delicta*) he had committed in the past, in proof thereof they produced two letters. The electors protested against the obstruction of the election. The President of the session, Salustio Taurusio [...] declared the accusation fraudulent and malicious, because the alleged misdeeds had been committed twelve years previously.<sup>100</sup>

Quali furono i *delicta* che egli aveva commesso una ventina d'anni prima? Il prudente silenzio di chi ha accesso alla documentazione non ci consente di saperlo. Comunque il Papa Clemente VIII confermò la contestata elezione e il Puteus fu rimosso dal 'posto' e dalla 'voce' nel Capitolo e fu bandito nella Germania Settentrionale. Altri dissidi e contrasti anche violenti all'interno dell'Ordine furono conseguenti ai tentativi riformistici che Enrico Silvio portò avanti con mano di ferro. Il suo progetto riformistico fu positivamente orientato ad eliminare taluni abusi ormai inveterati e a ridare maggiore serietà agli studi teologici, ma, per molti versi, si trattò di un rinnovamento puramente esteriore che si preoccupò di disciplinare aspetti secondari e marginali della vita comunitaria dei frati e, pur ricollegandosi alle antiche regole e costituzioni, spesso tradì lo spirito originario dell'Ordine, accentuando l'impronta tomistica nella formazione teologica dei carmelitani. La riforma fu calata nella realtà dei conventi grazie alla frenetica attività del generale che visitò di persona quasi tutte le province d'Europa ed impose la sua volontà a suon di provvedimenti disciplinari. In numerosi conventi la visita di Enrico Silvio provocò contestazioni e contrasti solo apparentemente appianati dalla mano di ferro del generale.

In realtà contro di lui si acuì sempre più l'odio dei frati, ingiustamente perseguitati; lo stesso Cherasco non può fare a meno di ammettere che il generale era calunniato da molti e che taluni attentarono perfino alla sua vita. A tal proposito il racconto del Cherasco, scritto nel 1613, prima della pubblicazione dell'*Amphitheatrum*, ci permette di comprendere che l'odio e le calunnie di Vanini contro Enrico Silvio non costituivano un caso unico. Troppo asfittica rischiava di diventare la vita nei conventi sotto la guida di un generale che si arrogava il diritto di annullare i gradi accademici conseguiti dai frati, pretendeva cieca ed assoluta obbedienza con la minaccia di sanzioni disciplinari rigorose e si rivelava ottusamente ostile ad ogni interesse di tipo scientifico, come appunto ci fa sapere il Cherasco dicendo che egli «era inimico delle curiosità et in sua presenza non permetteva che si trattassero simili materie».<sup>101</sup>

Fu soprattutto scrupoloso nel perseguitare i frati che provenivano da ceti benestanti e che possedevano beni o somme di danaro a qualsiasi titolo:

---

<sup>99</sup> Arch. Ord. *Bullarium Carmelitanum*, II, pp. 294-295.

<sup>100</sup> J. SMET, *op. cit.*, p. 2.

<sup>101</sup> Cfr. F. VOERZIO, *op. cit.*, pp. 117 e 137.

Hebbe in odio – scrive il suo biografo – gli proprietari, quali contro le Costituzioni procuravano far denari, per servirsene a mal fine, con detrimento della Religione et salute dell'anime loro, siché molti d'essi ne castigò, con privargli di quanto senza saputa de Superiori tenevano.

Si dirà che agiva in conformità dei precetti della religione carmelitana. Sfortunatamente egli rappresentava il tipo di religioso che predicava bene e razzolava male, poiché alla sua morte fu trovato in possesso di ingenti somme di danaro e di un cospicuo patrimonio di argenterie e pietre preziose. Il Cherasco fa fatica a scagionarlo sia tentando di minimizzare l'entità dei suoi beni sia accennando frequentemente alla sua generosità e liberalità verso i confratelli e i conventi più bisognosi. Ma la gravità dell'accusa rimane e forse la stessa Chiesa era consapevole delle sue umane debolezze e della durezza dei provvedimenti da lui adottati, tanto che dopo la morte del generale si mostrò comprensiva nei confronti dei frati caduti in disgrazia. Taluni di essi, anzi, come accadde all'Argotti, furono pienamente reintegrati nell'Ordine. Di particolare interesse è un passo del Cherasco che fa allusione a provvedimenti assunti qualche mese prima della morte contro alcuni imprecisati religiosi – tra cui certo vanno annoverati Vanini, Ginocchio e Argotti – per ragioni che ancora una volta restano velate nel segreto.<sup>102</sup> I vertici della Chiesa tentarono – senza successo – di fermare la sua mano pesante. Alla fine si dovette ricorrere alla strategia del *promoveatur ut amoveatur*. Ed invero in chi legge il Cherasco sorge quasi il sospetto che il vescovado d'Ivrea, la carica di maggior dignità che gli fu conferita, servisse a rimuoverlo da quella di generale dell'Ordine. Evidentemente le proteste dei carmelitani contro il Silvio avevano seriamente preoccupato le autorità pontificie. Sennonché, colto da una grave malattia, il 14 settembre 1612, all'età di 56 anni, il Silvio esalò l'ultimo respiro e fu sepolto nella Cappella di S. Angelo, da lui fatta edificare, nella Chiesa di S. Maria in Traspontina. A distanza di qualche decennio, quando ormai il suo nome era caduto in oblio, il generale Girolamo Ari fece apporre un'epigrafe sulla sua tomba.

Pochi mesi prima del settembre, alla fine di gennaio 1612, i provvedimenti contro Vanini e Ginocchio furono probabilmente tra gli ultimi che il generale assunse in uno spirito di giustizia, ovvero in conformità alle regole e alle costituzioni dell'Ordine in prossimità del nuovo Capitolo Generale che doveva procedere all'elezione del Capo di tutta la religione carmelitana. Se si trattò di un provvedimento disciplinare, tre o quattro soltanto possono essere state le ragioni che lo motivarono. Il Cherasco che accenna assai frequentemente ai duri provvedimenti amministrativi del Silvio, sembra indicarne anche la tipologia delle motivazioni allorché osserva che il generale colpì con molta severità coloro che derogavano alla regola di vivere in forma riservata e ritirata nei chiostrì, coloro che brigavano in ogni modo per l'acquisto o acquisizione di titoli accademici, e, infine, i religiosi 'proprietarij' che erano venuti meno al voto di povertà e all'obbligo di lasciare al convento ogni loro bene. Il biografo del Silvio accenna altresì ad una quarta tipologia di motivazione dicendoci che egli fu in particolare un acerrimo 'nemico delle curiosità'.

Ora – a ben riflettere – tutte e quattro le motivazioni sembrano sussistere nel caso di Vanini. Forse in forma più accentuata a Padova che a Napoli il Salentino non dovette rappresentare un esempio di frate scrupolosamente osservante la vita conventuale; è facile immaginare che egli sia stato troppo attratto da interessi culturali non del tutto coniugabili con la sua condizione di frate, nonché dal desiderio di emergere e di affermare la propria individualità. Non è escluso che egli abbia potuto frequentare le lezioni di un Cremonini o che abbia cercato in tutti i modi spazi 'utili' nella vicina Venezia, tentando forse di sfondare come predicatore. Indubbiamente la vita del

---

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 115 e 139-140.

convento gli doveva stare stretta, mentre la stessa Padova e Venezia gli offrivano occasioni di esperienze culturali e forse anche religiose diverse. In ogni caso nell'ambiente veneto respirò quella *libertas patavina* che forse gli rese più intollerabile la rigidità della riforma silviana.

D'altra parte Vanini fu anche uno dei religiosi proprietari che Silvio fulminò con i suoi strali più velenosi. Gli atti notarili del 1608, per complessa che sia la loro interpretazione, certamente ci danno l'immagine di un Vanini interessato – attraverso procure di comodo e donazioni fittizie o quanto meno sospette – ad occultare la sua proprietà o comunque a non cederla in favore del proprio convento. Dice Cherasco che Silvio procurò «con ogni diligenza di levare tutti gli mezzi» ai religiosi benestanti e li costrinse a cedere ogni avere al convento «infra lo spatio di 24 hore sotto pena desser castigato come proprietario».<sup>103</sup>

Si può facilmente supporre che tra gli strumenti coercitivi adoperati dal generale vi fosse anche quello odioso di una richiesta di porre sotto sequestro i beni di cui era venuto a conoscenza. Quasi certamente nel 1608 Vanini riuscì a parare i colpi di Enrico Silvio, perché di fatto quelle misere 'robbe mobili' risultarono riscattate da Pomponio Scarciglia. Ma se l'operazione fu brillante, si può essere sicuri che non si quietarono l'odio e la malevolenza del Silvio, il quale certamente d'allora in poi tallonò con più tenacia il povero frate taurisanese. Si verificò forse un analogo episodio tra la fine del 1611 e l'inizio del 1612 o fu il provvedimento del 28 gennaio una lontana conseguenza di esso? Difficile dirlo. Né si può trascurare che il caso Vanini può farsi rientrare anche nella quarta tipologia di motivazioni indicate dal Cherasco, poiché certamente il filosofo era attratto da quelle 'curiosità' tanto invisibili al generale. Il che forse apre un'altra, ben più inquietante, prospettiva: quella di un provvedimento disciplinare dettato da un conflitto ideologico o meglio da un aperto dissidio di carattere religioso e teologico. Ed è possibile che una disputa, che doveva aprire a Vanini le sospirate porte di qualche titolo accademico in teologia, si tramutò in una condanna. O Silvio stesso o qualche Reggente, dietro sua ispirazione, fece scivolare il dibattito su un terreno insidioso. Qualche battuta infelice, forse sul molinismo o sulle tesi antigiacobite, fece il resto.

Uno dei documenti che sembra fornirci indicazioni preziose su tale dissidio ideologico è la lettera di Carleton del 17 [7] febbraio 1612 da cui si evince che Vanini avrebbe confutato<sup>104</sup> taluni scritti di Bellarmino. Si sarebbe, dunque, trattato di dissenso dottrinale? Namer<sup>105</sup> si spinge su questa strada fino a dar corpo ad una ipotesi – per la verità assai poco credibile – secondo cui Vanini avrebbe osato affrontare in aperta disputa lo stesso generale dell'ordine carmelitano. Tralasciando tali congetture che non trovano alcun riscontro nelle fonti documentarie e riservandoci di approfondire ulteriormente la questione alla luce della versione fornita da Vanini due anni più tardi davanti alla *High Commission*, proviamo a percorrere l'ipotesi di un possibile conflitto ideologico quale poteva essersi delineato tra lo scadere del 1611 e l'inizio del 1612.

Non deve essere difficile immaginare che Vanini fosse ormai in crisi sul piano della fede. La lunga frequentazione degli Studi napoletano e patavino, a contatto con filosofie marcatamente naturalistiche, avrà contribuito non poco a scardinare quelle più intime e radicate convinzioni che nel 1603 lo avevano indotto ad indossare il saio carmelitano. Se poi a Padova entrò in dimestichezza con gli ambienti cremoniniani, egli si trovò – senza rendersene conto – al centro di

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>104</sup> In proposito É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., pp. 48-50; IDEM, *Introduzione allo studio di Giulio Cesare Vanini*, in *Studi di storia pugliese in onore di Nicola Vacca*, Galatina, Congedo, 1971, pp. 329-330. Ma si tratta di ipotesi del tutto inverosimile. Namer scambia per realmente accaduto ciò che Vanini voleva dare in pasto a Carleton.

<sup>105</sup> É. NAMER, *La vita di Vanini in Inghilterra*, cit., p. 219; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., pp. 39 e 48.

sospetti sul piano dottrinale. Sappiamo, infatti, che nel 1611 l'inquisizione romana, per iniziativa del cardinale Millini,<sup>106</sup> aveva aperto un'inchiesta sul Cremonini, sospettato di impartire un insegnamento esoterico in difformità con la dottrina cattolica. Il Sant'Uffizio, anzi, si spinse fino a ipotizzare che potesse esservi un coinvolgimento dello stesso Galilei. Evidentemente si mirava a stabilire quali fossero le reali influenze che il Cremonini esercitava sugli studenti padovani e quale fosse l'*entourage* che lo supportava sul piano culturale e ideologico. Si è visto che nello stesso torno di tempo il Silvio tentava di mettere un freno all'eccessiva libertà di cui godevano non pochi fratelli nei conventi carmelitani. È possibile che a tale regime restrittivo egli abbia sottoposto Vanini se gli giunse voce, forse dall'interno del convento patavino o da una segnalazione dell'inquisitore Da Ravenna, che l'intraprendente frate seguiva con interesse le lezioni di quel Cremonini, che, per la parte avuta nella polemica contro i Gesuiti fino alla loro espulsione dal territorio veneto il 14 giugno 1606, era divenuto un po' il simbolo del contrasto politico tra Roma e la Serenissima Repubblica.

A Carleton Vanini dichiarò di sentire incombente la terribile minaccia dell'isolamento: «Se accettassero la rimozione imposta dal loro superiore, essi si sentirebbero sepolti in quelle remote parti [d'Italia]» (lettera di Carleton ad Abbot del 17 febbraio 1612). Se si trattò di un pericolo reale e non di un'invenzione o di un abile espediente per accattivarsene i favori, essa si giustificava solo in presenza di un aperto dissidio in materia teologica. Ed a ciò fa riferimento la citata lettera dell'ambasciatore inglese in cui si dice che Vanini tentò una confutazione delle idee bellarminiane (lettera di Carleton ad Abbot del 17 febbraio 1612). A che cosa si riferisce e quando ebbe luogo tale presunto contrasto? Manchiamo di dati precisi. Eppure se proviamo a frugare tra gli scritti vaniniani si può dire che non troviamo conferme clamorose, ma neppure nette smentite. Nell'Epistola al Candido Lettore, sullo sfondo di un ovattato ma ambiguo elogio della Compagnia di Gesù, Vanini ricorda Valencia, Duceo, Becano e Suárez, che affiancarono Bellarmino nella lotta contro le eresie mettendo a punto vere e proprie *machinationes* fisiche e spirituali. E dopo averlo definito *fulmen* della Chiesa militante, fingendo di dare una spiegazione etimologica del cognome, con un tono tra l'ironico e l'icastico, lo scioglie in *bella* ed *arma* per sottolineare lo spirito passionale e battagliero con cui il cardinale condusse le sue aspre controversie teologiche. In un altro passo dell'*Amphitheatrum* il Bellarmino è ricordato accanto ai SS. Padri che citano confusamente le bestemmie degli eretici, le quali – a parere di Vanini – non contengono minore empietà delle astruserie degli astrologi.<sup>107</sup> Come si vede ci si trova di fronte a un quadro non lusinghiero in cui il cardinale è fatto oggetto di attacchi neppure tanto nascosti proprio per il suo impegno ideologico in difesa dell'ortodossia.

Ma su questo terreno l'analisi può spingersi oltre chiamando in causa lo stesso Silvio. Si può, infatti, osservare che l'*Exercitatio XVI* dell'*Amphitheatrum* sembra collocarsi, in tema *de justificatione* e *de auxiliis*, sulle scia delle polemiche sorte tra domenicani e gesuiti intorno al molinismo, le cui tesi furono fortemente appoggiate, oltre che da Bellarmino, dagli altri Gesuiti che sono citati nel contesto dell'Epistola al candido lettore. Si può anzi dire che da un certo punto di vista tutto l'*Amphitheatrum* vaniniano, con la riproposizione dei temi della libertà, della prescienza e del concorso divino, s'inscrive in quell'ambito di problematiche che erano state rinnovate dal molinismo e dai suoi più accreditati fiancheggiatori come Suárez e Bellarmino. V'è, dunque, sufficiente materia per pensare che il Salentino si ponesse – forse già da qualche tempo – in

---

<sup>106</sup> Giovanni Garzia Millini, Nunzio in Spagna e vescovo di Rodi nel 1605 e poi di Imola nel 1607, ebbe la porpora cardinalizia nel 1606 e fu inquisitore romano.

<sup>107</sup> *Amph.*, p. n.n. 13 e p. 77.

termini critici con le bellarminiane *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593).

Ora è interessante ricordare che sulle questioni *de auxiliis* ebbero una parte non irrilevante due carmelitani come Giovanni Antonio Bovio ed Enrico Silvio. Quest'ultimo fu designato dal Pontefice Clemente VIII quale componente della Congregazione, incaricata di dirimere le controversie teologiche provocate dalla pubblicazione del *De auxiliis gratiae* (1595) del Molina. La Commissione si riunì per la prima volta il 2 gennaio 1598, ma il Silvio, che fin dalle prime battute si dichiarò favorevole al Molina, eletto generale dell'Ordine nel 1599, dovette lasciare l'incarico al confratello lombardo Giovanni Antonio Bovio, Reggente della Traspontina e professore di Metafisica presso la Sapienza. I lavori della Commissione si conclusero il 28 agosto 1607 con la proposta di condanna di alcune proposizioni moliniste. Il Bovio, come già il Silvio, mantenne un aperto dissenso sugli orientamenti della Commissione e fu, anzi, insieme con il Bellarmino uno dei consiglieri che suggerì al Papa Paolo V di lasciare aperta la questione del molinismo e di non procedere alla condanna formale. Tutta la vicenda ha, a nostro avviso, un notevole rilievo, perché, forse proprio sulle problematiche del rapporto tra il libero volere dell'uomo e il concorso divino si determinò l'attrito tra Silvio e Vanini. Poiché le posizioni di Bovio e del generale coincidevano con quelle di Bellarmino, di Becano, di Duceo, di Valencia e di Suárez, non è impossibile pensare che l'*Amphitheatrum*, radicalizzando il contrasto tra la divina provvidenza e il libero arbitrio, fosse progettato in simulato intento polemico contro la schiera dei difensori del molinismo.

Purtroppo non è possibile condurre un'accurata indagine sugli scritti del Silvio. I suoi corsi di lezioni, citati dal De Villiers<sup>108</sup> sono da considerare o manoscritti o irrimediabilmente perduti. L'unico scritto a stampa che di lui si conosce, ignorato da tutti i repertori carmelitani, è anteriore alla polemica *de auxiliis*. Si tratta in realtà di una breve dissertazione giovanile intitolata *Universae philosophiae ac theologiae Anacephalaeosin*. Poiché il Silvio vi compare in qualità di cursore e come proponente la disputa di fronte al Canali, futuro generale dell'Ordine, potrebbe trattarsi con tutta probabilità della dissertazione per il conseguimento di uno dei gradi accademici inferiori alla laurea e potrebbe risalire all'incirca al 1584-85. Pubblicata postuma in una silloge di saggi teologici nel 1626, essa è stata scoperta ed esaminata dal Corsano, il quale vi ha scorto un impianto saldamente tomistico e una sorprendente assenza di ogni riferimento al Baconthorp. Sul piano teologico il Silvio appare allo studioso salentino piuttosto cauto ed equilibrato soprattutto nella delicata questione del rapporto tra la grazia e il libero arbitrio con il riconoscimento che il libero decreto divino non elimina né esclude la libertà umana. Perciò – conclude Corsano – Silvio non si discosta in tema *de auxiliis* dalle tesi sostenute da Vanini nella *Exercitatio XVI*, tanto da far pensare che tra i due «dovesse esservi piuttosto affinità di vedute e tendenze che divergenza così grave da portare alle gravi sanzioni dichiarate dall'ambasciatore inglese». <sup>109</sup> Va tuttavia rilevato che tale presunta 'affinità di vedute' tra Silvio e Vanini è più apparente che reale, perché il contesto della esercitazione vaniniana è, come al solito, ambiguo e, più che a stabilire un contatto o un concorso tra la volontà divina e quella umana, mira a contrapporre in termini di conflittualità e a collocarsi in tal modo al di fuori sia di ogni forma di predestinazionismo sia di ogni sorta di mediazione

---

<sup>108</sup> COSME DE VILLIERS, *Bibliotheca Carmelitana*, Romae, In aedibus Collegii S. Alberti, 1927, coll. 630-631.

<sup>109</sup> HENRICI SYLVII *Universae Philosophiae ac Theologiae Anacephalaeosin*. Rev. ac Amplissimo Patri fr. Canali Ord. B. V. Carmeli generali magistro maeritissimo inscriptam Fr. Henricus Sylvius instituti S. Th. Cursor, publice disputandam proponit. Astae, Fr. Ant. De Zangrandis, 1626. A. CORSANO, *G. C. Vanini ed Enrico Silvio*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», a. XLIX, 1970, p. 214.

molinistica. Sicché ci pare che se qualche dissenso dottrinale sorse tra Vanini e Silvio o Bellarmino, più che su altre questioni teologiche esso riguardò soprattutto il problema della grazia e della provvidenza.

Tuttavia la lettera di Carleton non sembra prestarsi ad equivoci di sorta ed allude con sufficiente chiarezza agli scritti della polemica bellarminiana contro Giacomo I. Certo Vanini non poté non avere sentore dell'agitato clima politico in cui si sviluppò tale conflitto ideologico, ma è difficile credere che egli si sia gettato nella mischia fino ad allinearsi su posizioni irenistiche. Il De Mas<sup>110</sup> crede di scorgere un'apertura alle dottrine latitudinarie nel noto passo del *De admirandis*, in cui le dispute teologiche sono bollate come *quaestiones de lana caprina* e il *consensus quinquesaecularis*, ovvero il simbolo apostolico, niceno, costantinopolitano e atanasiano è visto come un cemento tra le religioni cattolica e riformata. Troppo poco in realtà per parlare di latitudinarismo, soprattutto se si pensa che il testo vaniniano tradisce evidentemente un atteggiamento derisorio e miscredente, che è del tutto estraneo a qualsivoglia ideale irenistico. Rimane, invece, il fatto che non abbiamo notizie sicure di una confutazione delle tesi antigiacobite di Bellarmino da parte di Vanini. In realtà la *petition* dei due carmelitani sembra far riferimento più ad una prospettiva futura che ad un evento passato, poiché, essi si dichiarano pronti ad «oppugnare quanto contro detta Chiesa (Anglicana) è stato sin qui scritto dal cardinale Bellarmino o qualsivoglia altro papista e di scrivere *de malo statu Romanae Ecclesiae*» (petizione del febbraio 1612). Ancor meno credibile è che il Salentino abbia osato confutare il cardinale, sia pure in forma mascherata, in una delle sue prediche veneziane, poiché in tal caso Ubaldini, sempre informatissimo, non avrebbe parlato di lui come di un «predicatore di qualche nome» (lettera a Millini del 27 agosto 1615). Di fronte alle incertezze della documentazione ci sembra più verosimile supporre che la versione fornitaci da Carleton dipenda dall'immagine che i due carmelitani hanno cercato di dare di sé nel momento del pericolo e sotto l'urgenza di una fuga liberatoria. Essi debbono aver creduto di far presa sugli Inglesi, presentandosi come le vittime di uno scontro dottrinale con il Bellarmino e come aspiranti propugnatori dell'antipapismo giacobita. Ne è prova il fatto che entrambi – come puntualmente osserva Carleton – avevano della letteratura religiosa anglosassone quella vaga conoscenza che si poteva desumere dalle citazioni tratte dagli stessi scritti bellarminiani (lettera di Carleton ad Abbot del 17 febbraio 1612). Ad ogni modo, colpiti dal severo provvedimento del generale dell'Ordine, i due frati, anziché raggiungere Pisa e Napoli, ove sarebbero stati sottoposti ad una più scrupolosa vigilanza, preferirono tentare la fuga in Inghilterra. Abbandonata Padova, tra la fine di gennaio e i primi di febbraio del 1612 stabilirono un contatto diretto con l'ambasciatore inglese Dudley Carleton, il quale, assicuratosi della loro buona fede e onestà in una serie di colloqui (*conferences*) personali, oltre che attraverso un'affrettata indagine *de vita et moribus*, il 17 [7] febbraio 1612 [1611] inoltrò la loro supplica al Primate d'Inghilterra e ne diede avviso al Tesoriere del Regno, nonché Segretario di Stato, Lord Salisbury, dopo averli prudentemente indotti a lasciare il territorio veneto (lettera di Carleton a Salisbury del 17 febbraio 1612).

11– *I presunti contatti con ambienti sarpiani e la predicazione in S. Marco: una congettura non documentata*

Nel suo saggio su *Vanini ed Enrico Silvio Corsano*, analizzando in nota le ricerche di Spini sui libertini, ben consapevole che gli Incogniti a Venezia si raccolsero intorno a Giovan Francesco Loredan tra il 1630 e il 1660, pose l'istanza di approfondire i nessi tra Vanini e Cremonini nella convinzione che «a preparare il libertinage» ebbe notevole influenza l'aristotelismo padovano. Nel

---

<sup>110</sup> E. DE MAS, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Firenze, Olschki, 1982, p. 109.

contempo egli escludeva che Vanini avesse potuto trovare accesso nei convegni che Andrea Morosini teneva nel proprio *mezà* con Sarpi, Micanzio e Galilei, «nomi troppo illustri e spiriti troppo austeri» rispetto all'«oscuro e irrequieto fraticello salentino». In un successivo saggio su *Il problema storico*, lo stesso studioso ritornò sulla questione e, ritenendo che non potesse essere messo in dubbio il giudizio di un accorto diplomatico come Carleton, osservò che si dovesse ritenere plausibile che Vanini si fosse impadronito degli espedienti della controversia antiriformata e che si trovasse «assai più sulle orme del Sarpi che su quelle dell'Aretino, assai più vicino al famoso *mezà* di casa Morosini anziché al gruppo libertineggiante degl'Incogniti».<sup>111</sup>

Con altrettanta cautela Namer, partendo dal fatto che in Venezia attorno alla figura di Sarpi esistevano ambienti intellettuali favorevoli alle idee di Giacomo I e che taluni teologi come De Dominis si erano accostati alle fonti della patristica, trovandovi gli strumenti per rigettare i nuovi articoli di fede imposti da Roma, ritiene che non dissimile fosse l'attitudine di Vanini a risalire nei suoi scritti alle origini del cristianesimo evangelico e primitivo, sì da far pensare che prima che la sua riflessione teologica si caricasse di quella vena di ironia e di malizia che riscontriamo nell'*Amphitheatrum* e nel *De admirandis*, la sua indagine filosofica abbia potuto attraversare una fase evolutiva di accostamento alla fede evangelica e alla teologia riformata, quale si rinviene nelle lettere sarpiane al Castrino.

Il existe dans les ouvrages de Vanini – scrive Namer – un nombre considérable de ces remarques de tendance réformiste. Quand Vanini écrit ces réflexions, il a dépassé le stade auquel elles correspondent, elles sont recouvertes d'ironie et de malice, mais elles révèlent un moment de l'évolution de sa pensée religieuse. Ce moment, c'est celui de la foi évangélique: cette foi le reprochait des personnalités avec qui il pouvait partager ses doutes et ses inquiétudes. Etat d'esprit qui ressemble à celui de tant de penseurs et de théologiens élevés dans le catholicisme romain et qui s'en éloignaient insensiblement. C'est l'attitude de Sarpi à l'époque où il écrit ses lettres clandestines à Castrino.<sup>112</sup>

Ne emerge, dunque, un quadro tutt'altro che lineare, che non può essere qui discusso in tutte le sue implicazioni. Sarebbe oltretutto fuor di luogo dilungarsi in una complessa analisi della personalità di Sarpi o della consistenza o meno dell'ipotesi di Namer che ne fa quasi un riformato in riferimento alle sue lettere ai protestanti.<sup>113</sup> Analogo potrebbe essere il discorso su De Dominis, le cui traversie teologiche risultano comunque posteriori alla vicenda vaniniana. Così come posteriori sono da una parte l'Accademia degli Incogniti che – com'è noto – si sviluppò a partire dal 1630, e dall'altra il vero e proprio latitudinarismo che prese consistenza soprattutto tra la seconda metà del Seicento e i primi del Settecento in connessione con l'esperienza intellettuale dei platonici di Cambridge, nei cui confronti l'irenismo dei primi decenni del Seicento ebbe un ruolo essenzialmente preparatorio.

D'altro canto è assai poco credibile che quell'austero consorzio culturale, che si riuniva attorno al Morosini e si intratteneva, sia pure con punte di acceso antipapismo ed antigesuitismo, su questioni di alto livello che spaziavano dal piano storico a quello giurisdizionalistico, da quello teologico a quello scientifico, potesse attrarre o comunque accogliere uno spirito inquieto e ribelle come Vanini, certamente poco incline all'indagine seria e rigorosa del sapere scientifico e di fatto insofferente delle sofisticate e sottili distinzioni e disquisizioni teologiche. Ancor meno ci sembra sostenibile l'ipotesi di un Vanini, animato da una profonda fede evangelica, quasi un novello Erasmo che rigenera il suo sentimento religioso alle sorgenti del cristianesimo, soprattutto se si

---

<sup>111</sup> A. CORSANO, *Vanini ed Enrico Silvio*, cit., p. 215; IDEM, *Il problema storico*, cit., p. 83.

<sup>112</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., pp. 42-45.

<sup>113</sup> Cfr. P. SARPI, *Lettere ai Protestanti*, a cura di Manlio Duilio Busnelli, Bari, Laterza, 1931.

pensa quanto fu superficiale e strumentale la sua adesione alla mistica del Carmelo, tanto che non si preoccupò di attenersi al precetto di condividere con i suoi confratelli i suoi beni materiali.

L'ipotesi di un collegamento di Vanini con gli ambienti sarpiani è stata invocata per giustificare una qualche mediazione con una personalità complessa come quella dell'ambasciatore inglese a Venezia, Sir Dudley Carleton (1573-1632). Questi era 'Graduate' della Christ Church di Oxford fin dal 1595, ed era stato segretario di Sir Thomas Parry, ambasciatore inglese in Francia nel 1602. Nel 1604 e nel 1605 fu per qualche mese segretario di Henry Percy, nono conte di Northumberland. Ricoprendo tale carica fu coinvolto nel marzo 1605 nella congiura delle polveri (1605), per aver fornito ai cospiratori, ignaro del loro progetto eversivo, la cantina per l'immagazzinamento delle polveri. Riuscì tuttavia a dimostrare la sua totale estraneità al complotto, anche perché, di fatto, egli era di orientamento puritano e filocalvinista, ma il Lord Tesoriere, Robert Cecil, potentissimo segretario di Stato, lo ebbe in sospetto fino alla sua morte. Fu solo grazie alla mediazione di Sir Walter Cope, sollecitato dall'amico John Chamberlain, che poté ottenere nel 1610 l'ambasciata inglese a Venezia in sostituzione di Henry Wotton. Dal settembre 1615 al 1625 fu ambasciatore all'Aia e al rientro in Inghilterra si guadagnò dapprima il titolo di Lord of Imbercourt (1626) e poi quello di visconte di Dorchester (1628). Tra i suoi segretari ebbe, oltre al Wake, il poeta Thomas Carew. La sua carriera diplomatica fu certamente favorita dalla collaborazione offerta fin dal suo soggiorno parigino da Sir Henry Savile, noto editore delle opere di Giovanni Crisostomo, destinato a diventare suo suocero, e dal cugino Sir George, anch'egli appartenente all'ala puritana, autore di un saggio intitolato *Regal, Episcopal, Papal* (1610),<sup>114</sup> e convinto assertore di una netta separazione delle tre sfere d'influenza (giurisdizionalistica, cattolica e anglicana).

Contro l'ipotesi che Sarpi o i sarpiani abbiano in qualche modo garantita l'entrata di Vanini presso il diplomatico inglese sta il fatto che i rapporti del Servita con l'ambasciata erano profondamente mutati dopo la sostituzione di Dudley Carleton a Henry Wotton nel gennaio 1611. Nel quinquennio (1611-1615) della sua permanenza a Venezia il nuovo ambasciatore ebbe pochissimi contatti con i sarpiani. Egli era di carattere chiuso e riservato e non riuscì a stringere significative amicizie nella città veneta, ove si sentì in una sorta di isolamento, né ebbe alcuna simpatia per i veneziani che ai suoi occhi praticavano una religione ancora troppo viziata di ritualità esteriori e di superstizioni popolari. La sua fede puritana, con forti venature calvinistiche, contribuì ad accentuare quel rigorismo etico che lo rese sostanzialmente estraneo all'ambiente veneto. Di sicura fede puritana erano altresì i suoi amici più stretti, da George Abbot, arcivescovo di Canterbury, a John Chamberlain, dal suo segretario Isaac Wake a Thomas Edmondes e a Giovan Francesco Biondi, tutti personaggi che ebbero un ruolo non irrilevante nella vicenda vaniniana. Forse perché a Londra era entrato in conflitto con l'ambasciatore veneto Antonio Foscarini, amico di Sarpi, al momento del suo insediamento nella città lagunare Carleton tardò non poco a mettersi in contatto con l'*entourage* del Servita, del quale forse non seppe apprezzare a fondo le doti intellettuali.

Ad ogni modo, a parte la spigolosità del carattere del neo-ambasciatore e il suo difficile inserimento a Venezia, l'ipotesi che il suo contatto con Vanini fosse mediato dai giovani sarpiani è contraddetta dal fatto che nella prima lettera che egli scrive a Sarpi in data 12 agosto 1612 – quando Vanini si era già rifugiato in Inghilterra – dichiara esplicitamente di non aver avuto precedenti contatti con l'illustre frate e di non averne conoscenza se non per la grande

---

<sup>114</sup> G. CARLETON, *Jurisdiction Regall, Episcopall, Papall. Wherein is declared how the Pope hath intruded upon the iurisdiction of temporall princes, and of the Church*, Londini, Impensis Iohannis Norton, 1610.

reputazione che lo circondava: «Già da molto tempo è che ho avuto desiderio grande di vedere e conoscere vostra Signoria reverendissima stimolato dalla riputazione delle sue virtù». <sup>115</sup>

Dalla documentazione in nostro possesso si evince che i due frati stabilirono – come prova la *petition* da loro sottoscritta tra la fine di gennaio e i primi di febbraio del 1612 – un contatto diretto con l'ambasciatore inglese, <sup>116</sup> il quale, insiste più volte sulla spontaneità della loro richiesta <sup>117</sup> e nella lettera al Salici <sup>118</sup> (del 20 aprile 1614) esplicitamente si addossa tutta la responsabilità della decisione di inviarli in Inghilterra. Se vi fosse stata una segnalazione di Sarpi o di qualcuno del suo *entourage* Carleton ne avrebbe certamente recriminate le responsabilità al momento del fallimento dell'operazione. Di contro, proprio perché non aveva alcuna garanzia sul loro conto, egli si assicurò della loro buona fede e onestà sia in una serie di colloqui (*conferences*) personali, sia attraverso un'affrettata indagine *de vita et moribus*, condotta da Horne <sup>119</sup>. Solo dopo aver acquisito le opportune informazioni sulla serietà dei due frati e dopo averli prudentemente indotti a lasciare il territorio veneto, l'ambasciatore inoltrò il 17 febbraio 1612 [7 febbraio 1611] la loro supplica al Primate d'Inghilterra e ne diede avviso a Lord Salisbury (lettera di Carleton a Salisbury del 17 febbraio 1612).

Ma il dato decisivo, contro cui cozza irrimediabilmente l'ipotesi di un Vanini sarpiano, è che la sua sosta a Venezia, ove il *De admirandis* colloca un simpatico incontro con un impostore ebreo che si spacciava per messia, <sup>120</sup> fu assai breve. Se il 28 gennaio e il 17 febbraio costituiscono rispettivamente i termini *a quo* e *ad quem* della sua permanenza in territorio veneziano, bisogna concludere che essa non si protrasse oltre una ventina di giorni, in gran parte trascorsi nella stessa residenza dell'ambasciatore inglese. A ciò si aggiunga che Vanini – anche a volerlo immaginare non del tutto relegato nel convento patavino – era ai primi del '12 un frate del tutto sconosciuto e, per quanto avesse in qualche occasione predicato 'con buona reputazione' in taluni pulpiti della città lagunare, come tiene a far sapere all'ambasciatore inglese, non sembra che nel complesso fosse nella condizione di poter allacciare duraturi o significativi rapporti con gli ambienti culturali veneziani.

Una conferma della totale estraneità di Vanini rispetto al gruppo dei giovani sarpiani ci è data dalla assoluta assenza di menzione e di interesse che il grande Servita manifesta nelle sue lettere. Non una citazione cade sul Salentino né nell'epistolario pubblicato da Savio, né nel carteggio con i protestanti, ove pure Sarpi si esprime con maggiore libertà di giudizio sulle vicende del tempo e sui loro protagonisti. Peraltro si deve aggiungere che era più difficile di quanto sembra credere

---

<sup>115</sup> Per il carteggio Carleton-Sarpi vedi P. SARPI, *Dai 'Consulti'. Il Carteggio con l'ambasciatore inglese Sir Dudley Carleton*, a cura di Gaetano Cozzi, Luisa Cozzi, Torino, Einaudi, 1979, p. 177.

<sup>116</sup> Ipotesi che mi pare condivisa da C. F. SENNING, *Vnini and the Diplomats. 1612-1614: Religion, Politics and Defection in the Counter-Reformation Era*, «Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church», LIV (1985), p. 222.

<sup>117</sup> Su questo punto la documentazione londinese è inequivocabile: «Sono stato sollecitato da due frati» (Lettera di Carleton a Salisbury del 17 febbraio 1612); «Eppure sono condotti qui dalla loro inclinazione, tanto sono ben predisposti verso la nostra religione» (lettera di Carleton a Chamberlain, del 9 maggio 1612); «Ciò è accaduto per loro esplicito desiderio» (lettera di Carleton a Chamberlain del 3 gennaio 1614); «La loro venuta da me e la loro conversione furono spontanee» (lettera di Lake a Carleton del 6 febbraio 1614); «Quando penso alla loro volontaria e spontanea offerta de se medesimi» (lettera di Carleton a Biondi del 24 marzo 1614).

<sup>118</sup> Ercole Salici, ambasciatore dei Grigioni a Venezia durante la polemica dell'Interdetto. Su di lui vedi *Inventaire sommaire des documents relatifs à l'histoire de Suisse conservés dans les Archives et bibliothèques de Paris*, V, Berne, Collin, 1882-1894.

<sup>119</sup> Nella lettera del 17 febbraio 1612 Carleton allude genericamente a persona di sua fiducia, ma nella successiva lettera del 21 marzo 1614 specifica che si trattava del suo cappellano Horne.

<sup>120</sup> *DA.*, p. 360.

qualche biografo vaniniano entrare in domestichezza con il Servita, che era notoriamente assai riservato per temperamento e, dopo le recenti disavventure che ne avevano messo in pericolo la vita, particolarmente sospettoso. Il Firpo e il Cozzi hanno dimostrato che persino la relazione con Boccacini, che fino a qualche decennio fa sembrava scontata, è da ritenersi non documentata e probabilmente insussistente.<sup>121</sup>

D'altra parte non si può dire che il Servita e i suoi più fedeli collaboratori abbiano accolto con particolare entusiasmo l'arrivo del nuovo ambasciatore britannico, Dudley Carleton. Il 7 dicembre 1610 Sarpi scrive al Groslot de l'Isle:

Questa mattina il nuovo ambasciatore d'Inghilterra ha presentato la sua lettera di credenza, del quale io non ho tenuto a mente il nome, per esser assai barbaro. Vien detto che sia uomo di valore, e zelante. Era uno delli deputati nel parlamento ultimamente tenuto: la giornata ci mostrerà la riuscita.

Una seconda citazione cade a proposito del tempestivo intervento di Carleton in occasione dell'arresto del Castelvetro, un modenese che si era adoperato con il Bedell e con il Wotton per la diffusione in Venezia di testi veicolanti i principi della teologia anglicana. La lettera al Groslot è dell'11 settembre 1611 e recita:

Già otto giorni, fu imprigionato Castelvetro dall'Inquisizione. L'ambasciatore d'Inghilterra l'ha dimandato: la repubblica l'ha donato, avendolo cavato di prigione, senza dir niente all'Inquisizione, al Nunzio né altro ecclesiastico: ch'è passo maggior che mai si sia fatto, perché l'Ufficio sinora è dependuto da Roma, se bene la repubblica ha l'assistenza, e con quella impedito la tirannide. Avergli aperto la prigione senza dir niente, è cosa grandissima: ma chi l'ha fatto non ha pensato la conseguenza. Se il papa tacerà, è perduto; se dirà, o vero perderà tanto più, o vero si romperà.<sup>122</sup>

Cozzi ha posto l'accento sulle iniziali difficoltà di Carleton di entrare in contatto con l'ambiente sarpiano. In un primo momento – egli osserva – l'ambasciatore

si era accontentato delle notizie, e spesso delle giustificazioni, che di lui e del suo timido operare gli fornisce il suo medico e comune amico, Jacques Asselineau: giustificazioni, si è detto, perché sul Servita giungevano a Carleton anche opinioni di altri, assai severi, che lo tacciavano di lentezza, di freddezza, di inerzia. Ed erano proprio questi ultimi, i giudizi che più facevano presa sul Carleton e lo ribadivano nella sua sfiducia e nel suo disinteresse per l'intreccio di relazioni.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> L. FIRPO, *Traiano Boccacini ed il suo epistolario*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», a. CXIX, 1942, p. 105; G. COZZI, *Traiano Boccacini, il Cardinal Borghese e la Spagna, secondo le riferte di un confidente degli Inquisitori di Stato*, «Rivista Storica Italiana», a. LXVIII, 1956, pp. 238-239. Di contro per C. VASOLI, *Vanini e il suo processo per ateismo*, in F. NIEWÖHNER – O. PLUTA, *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999, p. 135, «Sir Dudley Carleton» era «ambasciatore inglese [...] legato al Sarpi» e di conseguenza «a Venezia [Vanini] frequentava sicuramente gli ambienti sarpiani».

<sup>122</sup> P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, cit., vol. I, pp. 157-158 e 193. Sulla medesima vicenda Borghese informò Gessi il 22 novembre 1608: «Riferisce fra Fulgentio, zoccolante, che si trovi in Venetia un Giacomo Castelvetro da Modena, il quale habbia intrinsechezza grande con l'ambasciatore d'Inghilterra [Wotton], et col pretesto d'insegnare la lingua francese et inglese a diversi nobili, pratici nelle case loro, et fra loro et fra gli altri vada disseminando certi libretti calvinistici, che si stampano per il più in Coira, col pessimo fine, che si conosce da ognuno» (P. SAVIO, *Per l'epistolario di Paolo Sarpi*, «Aevum», a. X, 1936, p. 31). Su Giacomo Castelvetro vedi E. ROSENBERG, *G. Castelvetro, Italian publisher in Elisabethan London, and his patrons*, «The Huntington Library Quarterly», a. VI, 1943, p. 165.

<sup>123</sup> G. COZZI, *Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la Historia del Concilio Tridentino*, «Rivista Storica Italiana», a. LXVIII, 1956, p. 571.

Timidi furono anche i primi contatti del Micanzio con il diplomatico inglese. Egli gli scrive il primo di agosto 1612 proponendogli di ripristinare quell'intenso e costruttivo rapporto culturale e politico che i 'giovani' avevano avuto con il precedente ministro inglese. Ma Carleton tardò ancora una dozzina di giorni per stabilire un contatto epistolare con fra' Paolo e lo fece tra l'altro non per propria iniziativa, ma su espressa sollecitazione del Sovrano, interessato ad offrire a Sarpi un dignitoso rifugio in terra britannica, dopo la perdita del principe, il Donà, che lo aveva sempre protetto.

Ma tutta questa vicenda si sviluppa quando ormai i due carmelitani sono in salvo nell'austera dimora di Lambeth. Paradossalmente fu per loro più facile tentare un abboccamento diretto con Carleton che non per il tramite di gruppi politico-religiosi veneziani. Molti disperati, spiriti inquieti la cui sincera fede era stata intaccata dai tragici conflitti religiosi del tempo o astuti calcolatori se non autentici approfittatori, bussarono alle porte dell'ambasciatore nella speranza di trovare in una nuova terra promessa quella libertà intellettuale che era loro negata nel mondo cattolico. Per costoro – e fu così anche per Vanini e per Ginocchio – Venezia costituiva solo un luogo di passaggio e Londra una meta a lungo sospirata. Loro malgrado i protagonisti di queste tormentate – e spesso obbligate – peregrinazioni si ingannarono a vicenda. A contatto con la società inglese e soprattutto con quelle frange più calvinisticamente intransigenti e rigoriste cui li destinò Carleton essi ebbero modo di sperimentare un'intolleranza non dissimile da quella conosciuta nel mondo cattolico. Dal canto loro gli Inglesi non tarderanno a registrare il fallimento del loro progetto di fare dell'Inghilterra il polo d'attrazione ideologico-politico-religiosa di dissidenti che spesso non si rivelavano animati da un'autentica fede.

Ma nel febbraio del '12 tali elementi di conflittualità sono ancora sullo sfondo. Ciascuno dei protagonisti si muove, anzi, nell'ottica delle proprie prospettive con sincerità d'intenti. Offeso da Silvio, Vanini crede di poter trovare una sua dignitosa collocazione in terra straniera e di poter svergognare con il suo stesso esempio l'intolleranza dei cattolici, più che impegnare il proprio sangue per un credo non ben digerito. Egli sembra essere mosso più dall'odio, che dall'amore, ed essere preso più dal progetto di scrivere *de malo statu Ecclesiae*, che da quello di diventare l'antagonista di Bellarmino (petizione del febbraio 1612) sul piano teologico-politico.

È facile immaginare che il suo linguaggio suadente, lo spessore della sua erudizione, i mille espedienti che era capace di mettere in campo a vantaggio suo e dell'amico Ginocchio, abbiano persuaso Carleton e il suo cappellano Horne di essere in possesso di buone doti intellettuali e di nutrire dottrine e idee prive di pregiudizi: «these are ingenious learned, and no wayes obnoxious» (lettera di Carleton ad Abbot del 17 febbraio 1612). Carleton perciò li preferì ai venti e più postulanti che a lui si erano rivolti e si convinse che essi avrebbero potuto servire alla causa dell'anglicanesimo. D'altra parte Vanini nel suo colloquio con l'ambasciatore seppe toccare i tasti giusti. È lo stesso Carleton che inavvertitamente ce ne informa. Egli, infatti, suggerisce ai due frati che anziché raggiungere l'Inghilterra, ove si trovano molti uomini di merito che sono tuttavia *in foro otiosi* poiché *non est qui conducatur*, sarebbe stato più produttivo smuovere le acque nelle provincie in cui erano stati relegati dal Silvio, ove la scarsità del raccolto dimostrava che vi erano *paucos operarios*. Più fine diplomatico del diplomatico britannico Vanini risponde che era loro desiderio di scontrarsi con gli avversari cattolici con le loro stesse armi e di gettare in rovina le mura di quella corrotta Babele di cui conoscevano a fondo le più riposte trame, purché fosse loro data l'opportunità di farlo in un luogo sicuro (*a place of security*). Singolare esempio della straordinaria abilità di Vanini che suscita nel Carleton lo scrupolo politico-religioso di non privare Sua Maestà della opportunità di dimostrare in modo tangibile di essere l'autentico difensore della fede, come

d'altra parte egli era percepito in territorio veneto. Nello stesso tempo egli dava al Primate d'Inghilterra assicurazioni che i due transfughi, quanto *ad victum et vestitum*, erano abituati ad un severo regime di vita e che il loro unico obiettivo era la *salus* e non il *praemium*.

L'abile ambasciatore aveva ormai studiato il progetto della fuga fin nei minimi dettagli: i due frati dovevano partire da Milano *by sea*, ovvero lungo una via navigabile, e ripercorrere il classico tragitto che collega il Sud e il Nord dell'Europa: da Milano, lungo i navigli e attraverso la val Chiavenna fino ai Grigioni svizzeri. Per garantire un viaggio sicuro Carleton consegnò a Vanini una lettera di raccomandazione, purtroppo perduta, per l'ambasciatore Ercole Salici. Dai cantoni svizzeri i due frati dovevano proseguire da Basilea ad Amsterdam, cioè lungo il corso del Reno, presso le cui sponde erano stanziati popolazioni in forte prevalenza di fede protestante.

Per garantirsi da possibili scandali nel caso che l'operazione fosse venuta alla luce, Carleton, con una manovra dettata dalla prudenza politica, fece trasferire con una modesta somma di denaro i due carmelitani a Bologna, in territorio pontificio, ove essi sostarono tra la metà di febbraio e la metà di aprile in abito secolare e in incognito e si procacciarono il necessario sostentamento vivendo a mo' di quei *virtuosi* che impartivano lezioni di lingua latina e di discipline umanistiche (lettera di Carleton ad Abbt del 17 febbraio 1612). Dalle lettere che il diplomatico scrive ad Abbot il 25 [15] maggio 1612 e a Thomas Lake il 14 [4] marzo 1614 sappiamo che la scelta di Bologna, che tra l'altro Vanini ricorda di sfuggita nel *De admirandis*,<sup>124</sup> non era stata casuale, ma aveva il dichiarato proposito di non provocare eventuali incidenti diplomatici con il governo veneto e di scaricare sullo Stato pontificio e sulla sua politica repressiva la responsabilità di obbligare alla fuga i propri dissidenti. Quando tutta l'operazione si sarà rivelata un fallimento Carleton avrà materia sufficiente per scagionare l'ambasciata britannica da ogni possibile coinvolgimento:

Sono intimamente molto turbato dacché ho ricevuto la Sua ultima lettera, relativa alla cattiva riuscita dei due frati che si servirono di me come mezzo per essere trasferiti in Inghilterra; e sono turbato soprattutto perché sento che uno di essi si è rifugiato presso l'ambasciatore veneto [...] in primo luogo perché nessuno dei due era veneziano o suddito veneto; secondo perché essi sono venuti da me non da territori di questa Repubblica, ma dal Bolognese, che è un territorio pontificio.

Sono queste le ragioni per cui tutta la vicenda doveva rimanere segreta, come egli ci fa sapere nella lettera a Chamberlain del 9 maggio [29 aprile] 1612: «desidero che siano trattate in tutta segretezza tanto la loro missione quanto la loro accoglienza».

Si collega strettamente all'ipotesi di un Vanini sarpiano quella di un Vanini predicatore nella basilica di S. Marco, che era notoriamente un pulpito di grande prestigio, sul quale la Serenissima esercitava un accurato controllo, riservandolo rigorosamente a predicatori di gran fama. In una lettera di Thomas Albery a William Trumbull del 26 [16] luglio 1612 si fa riferimento ad un ciclo di prediche vaniniane, fissato in S. Marco dalla Signoria in occasione di un imprecisato periodo quaresimale (*for the Lent exercise*). Foucault<sup>125</sup> assicura che la fonte è attendibilissima e ritiene che la predicazione in S. Marco comportasse due condizioni:

La première est que Vanini ne peut avoir été porté à cette dignité sans être déjà un prédicateur de renom. La seconde est qu'il a dû donner au préalable des gages politiques suffisants, pour que la Seigneurie, avec très probablement l'accord de Sarpi, fasse appel à ses services

---

<sup>124</sup> DA., p. 267.

<sup>125</sup> D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 252.

(la prima è che Vanini non può essere stato portato a tale dignità senza essere già un predicatore di gran nome. La seconda è che doveva dare garanzie politiche precedenti e sufficienti affinché la Signoria, molto probabilmente con il consenso di Sarpi, facesse appello ai suoi servizi).

Ma è argomentazione debole che non tiene sufficientemente conto delle circostanze storiche. Inoltre essa si risolve di fatto in una sorta di circolo vizioso: Vanini doveva essere predicatore di fama per avere l'incarico in S. Marco e, viceversa, era predicatore di fama proprio perché chiamato al pulpito della basilica dogale. La verità è che il Salentino al momento in cui tenta la fuga per l'Inghilterra era uno sconosciuto. Le sue prediche quaresimali del 1611 non poterono essere che di contenuto cattolico, perché pronunciate in uno dei pulpiti controllati dai 'papisti' con il consenso dell'ordine carmelitano. Se fosse stato incaricato dalla Signoria di predicare in S. Marco, evidentemente egli non avrebbe avuto bisogno di fuggire in Inghilterra, poiché in tal caso sarebbe stato protetto direttamente dal potere politico veneziano, come era accaduto per tutti i teologi che si erano schierati sulle posizioni anticuriali e filogiurisdizionalistiche. Per di più nel 1611 il partito dei 'giovani' attraversava una fase di crisi, conseguente alla morte di Enrico IV e ai mutamenti verificatisi nei rapporti tra la Repubblica e il Regno Unito. Lo stesso Micanzio, che negli anni precedenti aveva tenuto prediche infuocate, si determinò a più miti consigli ed evitò di esporsi in occasione della quaresima del 1611. A Sarpi – con o senza lo zampino dei cattolici – era stato impedito l'accesso alla *secreta*. Lo stesso Doge si era fatto più prudente e cercava di mantenere un difficile equilibrio tra due opposte istanze: da una parte evitava di produrre nuove rotture con Roma e dall'altra inviava a Londra un ambasciatore straordinario per non perdere gli agganci con l'Inghilterra, dopo il divieto imposto alla circolazione dell'*Apologia* giacobita. D'altra parte se alle origini del provvedimento assunto dal Silvio il 28 gennaio 1612 fosse stata la predicazione anticattolica e antipapale condotta dal pulpito di S. Marco, Vanini sarebbe entrato in conflitto non solo con il generale dell'Ordine carmelitano, ma anche con i vertici stessi della gerarchia romana. E insomma la sua vicenda o avventura sarebbe stata affatto diversa.

In realtà Albery, di professione mercante e informatore dell'ambasciatore inglese a Bruxelles William Trumbull, è persona che raffazzona notizie di quarta e quinta mano, mettendo insieme tasselli dei quali non mostra di avere piena intelligenza. Così per esempio nella medesima lettera del 26 [16] luglio egli afferma che i due frati debbono ancora pronunciare il discorso di abiura. Da altre più attendibili fonti sappiamo, invece, che l'abiura era già stata solennemente pronunciata l'8 luglio 1612. D'altro canto, lo stesso Albery ci dice di aver attinto le informazioni da William Baker, il quale, per essere segretario di Abbot, aveva evidentemente attinto da quest'ultimo le sue notizie sull'attività predicatoria di Vanini. Abbot, a sua volta, dipendeva in proposito da quanto gli aveva riferito Carleton con la lettera del 17 febbraio 1612 [7 febbraio 1611], in cui è detto che Vanini aveva predicato da pulpiti eminenti e che nell'ultima quaresima aveva tenuto qualche sermone a Venezia.<sup>126</sup> Ma poiché le notizie si ingigantiscono via via che si allontanano dalla fonte, Baker e Albery vi hanno pasticciato su a loro modo e hanno finito con il fare di Vanini un rinomato predicatore in S. Marco.<sup>127</sup>

Per di più Albery arricchisce le proprie notizie procedendo in parte per deduzione. Così, sapendo che la predicazione in San Marco presupponeva uno specifico incarico della Signoria, dà

---

<sup>126</sup> vedi lettera di Carleton a Abbot del 17 febbraio 1612: «Ha svolto l'attività di predicatore in pulpiti eminenti e nell'ultima quaresima ha predicato a Venezia con buona reputazione».

<sup>127</sup> Va detto che, sulla scorta dei documenti indicati – e forse ignaro della forte selettività praticata dal Senato sui predicatori assegnati alla cappella dogale – anche C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 223, ritiene che Vanini abbia predicato in S. Marco.

per scontato che il Governo della Serenissima vi avesse provveduto con un atto formale. In realtà tutta l'attività predicatoria che si svolgeva nella prestigiosa Basilica – che aveva il titolo di Cappella Dogale – era sotto il diretto controllo del Doge. Le autorità politiche veneziane erano particolarmente attente nel conferire e nel registrare scrupolosamente gli incarichi di predicatore in San Marco e di lettore nelle scuole della procuratia e nel vigilare sui cicli delle prediche quaresimali che precedevano la settimana santa. Il ruolo di autentico prestigio era ovviamente quello del predicatore che aveva alloggio nella procuratia e godeva di un lauto compenso per il suo incarico. Il 'lettore', invece, svolgeva un ruolo del tutto secondario e quasi sussidiario rispetto a quello del predicatore, in quanto si limitava a leggere in coro dai pulpiti collaterali i passi della scrittura o dei libri paterici richiamati nella predica. Se Vanini avesse predicato in San Marco sarebbe stato fin dal periodo veneziano un uomo di successo e la sua vicenda avrebbe avuto ben altra, e più clamorosa, risonanza. Carleton, che sappiamo assai attento osservatore di tutto ciò che nella Repubblica aveva un qualche rilievo sotto il profilo politico-religioso, non avrebbe mancato di farne esplicito cenno all'Abbot per meglio qualificare i due transfughi che prendevano il volo per l'Inghilterra. Invece, nulla di tutto questo. Anzi lo stesso Albergy relega Vanini nel ruolo secondario del 'lettore', rivelandosi ancora una volta sostanzialmente disinformato.

Ma v'è di più. Sappiamo che la Serenissima Repubblica – almeno durante il dogato del Donà – ammetteva nella basilica solo religiosi che non fossero ostili ai suoi progetti giurisdizionalistici o che comunque non si facessero portavoce di tesi papaline. Naturalmente la Chiesa romana guardava con sospetto tutti coloro che passavano per i pulpiti marciani o che trovavano calorosa accoglienza in quelli dei Serviti. Se Vanini avesse militato in un'area così a rischio, certamente l'Ubaldini si sarebbe ben guardato dal giudicarlo un 'predicatore di qualche fama'. Ciò significa che, prima della definitiva rottura con Silvio, Vanini si mosse a Venezia non in contiguità con gli ambienti sarpiani, ma al contrario, in sintonia con quelli cattolici o comunque controllati da Roma. Perciò, se sulla scorta di Carleton, si deve ammettere che egli fu incaricato dall'ordine carmelitano di tenere nel 1611 un ciclo di prediche in Venezia, ciò deve essere avvenuto in una qualsivoglia chiesa veneziana, fatta eccezione per San Marco e per la Chiesa dei Servi.<sup>128</sup>

#### 12– *Il miraggio della salvezza su suolo inglese*

Nella dedica dell'*Amphitheatrum* a De Castro viene esaltata la figura dell'intellettuale che per amore del sapere non disdegna di affrontare disagi e difficoltà di ogni genere fino a mettere in pericolo la propria vita. Vengono esaltate le figure di Pitagora e di Platone, che intrapresero viaggi di lunga durata, e di Dioscoride, che girovagò da una regione all'altra per studiare le proprietà delle piante. Sono – dice Vanini – intellettuali che esercitano una certa seduzione, esempi da imitare. Non a caso egli dichiara di aver affinato la sua formazione passando da un ateneo all'altro attraverso tutta l'Europa, appena conclusi gli studi accademici di giurisprudenza e di teologia. A partire da ciò i biografi hanno finito col parlare di una *peregrinatio per totum europaeum orbem*, come se Vanini avesse di proposito peregrinato per un certo numero di anni tra le città d'Europa. Naturalmente, una volta maturata una tale convinzione, non restava altro da fare che collocare tale presunta stagione di viaggi nell'arco della vita del filosofo e dedurre dalle annotazioni autobiografiche disseminate nei testi vaniniani le città che lo stesso Salentino dichiarava di aver visitato. Ne vennero fuori le ipotesi più disparate e più colorite, prive del supporto di qualsivoglia

---

<sup>128</sup> Anche E. DE MAS, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Firenze, Olschki, 1892, p. 107 è convinto che Vanini abbia predicato in S. Marco; *contra* A. CORSANO, *Introduzione* a G. C. VANINI, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, a cura di F. P. Raimondi, L. Crudo, Galatina, Congedo, cit., p. 12.

documentazione e frutto della fantasia dell'uno o dell'altro biografo. I più prudenti evitarono di suggerire indicazioni temporali e si limitarono o ad accennare vagamente ad una *peregrinatio*<sup>129</sup> o a giustapporre confusamente le tappe di essa. La più arruffata e fantasiosa ricostruzione appare essere quella di Baudouin<sup>130</sup> per il quale Vanini, dopo il biennio padovano, sarebbe rientrato a Taurisano per risalire poi a Napoli, Pisa, Bologna, Verona e Venezia, ove, ricongiuntosi con Ginocchio,<sup>131</sup> si sarebbe spostato in Germania, in Boemia, Sassonia e Svevia per trovarsi a Strasburgo nel 1608. Da qui l'itinerario si sarebbe sviluppato lungo il Reno attraverso Colonia e Amsterdam, poi per Middelburg, Flessinga, Anversa, Malines e Bruxelles. Agli anni 1610-1612 risalirebbe il primo soggiorno parigino, cui sarebbe seguita la parentesi londinese, per toccare successivamente le città di Rouen, Capbreton, Baiona, Marsiglia, Nizza, Genova, Lione nel 1615, poi nuovamente Parigi, nel 1616, e, infine, dopo Redon, Condom e Pinsaguel, la conclusiva tappa di Tolosa. Le ipotesi del Baudouin ricompaiono, con varianti di poco conto in Gemelli e nel Passamonti<sup>132</sup> e trovano qualche lontana eco nella relazione tenuta dal Bozzi<sup>133</sup> nel congresso vaniniano del 1985. Qua e là qualche tentativo di autonomo distacco dalle tesi dell'archivista francese è condotto dal Moschettini il quale fa slittare le tappe della Germania, della Svizzera, del Belgio e dell'Olanda al 1614, subito dopo la sosta a Genova e a Nizza. Porzio,<sup>134</sup> invece, si limita a rettificare taluni dati (nel 1614 Genova, nel 1615 Lione, nel 1616 Parigi) e, scoraggiato per la impossibilità di procedere ad una ricostruzione complessiva, ritiene erroneamente che l'esperienza inglese del Salentino si sia conclusa nella seconda metà del 1613.

L'equivoco di fondo che accomuna tutte queste congetture è quello di pensare ad una volontaria *peregrinatio* progettata da Vanini e da Ginocchio. Non ci si è resi conto che – se si esclude la Boemia, che peraltro secondo le attestazioni del *De admirandis* sarebbe stata visitata da Alessandro e non da Giulio Cesare – quasi tutte le città che il filosofo dice di aver visitato sono situate lungo il percorso del Reno e che la sua *peregrinatio* fu di fatto imposta dalla necessità di raggiungere il territorio britannico dopo il drammatico provvedimento del Silvio. Ed è lo stesso Carleton ad informarci che i due fuggiaschi partirono da Milano lungo i Navigli che li condussero sul lago di Como e, attraverso la Val Chiavenna, nel cantone dei Grigioni ove fin dal lontano Medioevo passava la via di comunicazione che costituiva un ponte tra l'Italia e la Germania e rappresentava la via di fuga degli eretici o riformati che volevano sottrarsi al potere pontificio. È presumibile che in Svizzera, godendo della protezione del Salici, abbiano sostato qualche giorno in più, mettendo forse piede in Ginevra, ove Vanini ci fa sapere di essersi imbattuto in un ateo belga che riconduceva a motivazioni politiche il divieto dell'incesto. Attraversati i Grigioni, il viaggio riprese da Basilea, e proseguendo lungo il tracciato del Reno si concluse ad Amsterdam per il successivo imbarco per Londra.

È questo, infatti, il percorso indicato sommariamente da Carleton il quale aggiunge che i due frati nelle terre toccate dal Reno furono a contatto con popolazioni prevalentemente aderenti alla

<sup>129</sup> F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Etat, à la religion, & aux bonnes Moeurs, combattue et renversee*, A Paris, Chez Sebastien Chappelet, 1623, pp. 144-147.

<sup>130</sup> A. BAUDOIN, *art. cit.*, pp. 68-71, 161-63.

<sup>131</sup> A. BAUDOIN, *Histoire critique* [...] cit. p. 164.

<sup>132</sup> A. GEMELLI, *op. cit.*, pp. 13-15; E. PASSAMONTI, *Giulio Cesare Vanini. La vita e gli scritti*, «Rivista di Filosofia Italiana», VIII, 1893, pp. 144-148, 154, 164-166.

<sup>133</sup> F. BOZZI, *La peregrinatio in Europam di un filosofo pugliese*, in F. P. RAIMONDI (a c. di), *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al Libertinisme érudit*, Galatina, Condedo, 2003, pp. 109-166.

<sup>134</sup> L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., pp. 266-267, 272-274; G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., p. CLXVI e sgg.; IDEM, *Miscellanea vaniniana*, cit., pp. CXVIII-CXXII.

religione riformata. Da Basilea i due frati si spostarono a Friburg in Brisgau e poi a Strasburgo. Qui il Salentino – come sembra evincersi dal *De admirandis* – avrebbe affidato nelle mani di un imprecisato editore il manoscritto dei suoi *Astronomici Commentarij* che, nonostante siano da lui dati per stampati *elegantissimis typis*, probabilmente non videro mai la luce; tant'è che a tutt'oggi non se ne sono trovate tracce. Nella stessa città ricorda di aver osservato un'effigie di Lutero in cui si potevano facilmente scorgere i segni dell'apostasia. Quando furono sul punto di lasciare la città la vista di un corvo impressionò il superstizioso compagno di ventura, che presagito un loro naufragio a causa delle terrificanti minacce del Reno, sollecitò un immediato rientro in patria. Ma la forza di volontà di Vanini lo indusse a proseguire il viaggio verso un porto più sicuro. Dopo Strasburgo i due frati proseguirono per Mannheim e all'altezza di Magonza, attratti dalle *nundinae francofurtenses* che si tenevano in primavera e in autunno, deviarono per un brevissimo soggiorno a Francoforte, ancora alla vana ricerca del *De immortalitate animae* del Pomponazzi.<sup>135</sup>

Il cammino riprese sul Reno, nel cuore della Germania, passando per Colonia e Düsseldorf. In qualche imprecisata località tedesca – se non si tratta di un mero espediente per introdurre personaggi di comodo che potessero farsi portavoce di dottrine radicali – il filosofo si sarebbe imbattuto in un cattolico che si rifiutava di visitare le chiese affollate durante la settimana santa, temendo che fossero nocivi i sospiri dei cristiani in lutto per la morte di Cristo. In un'altra indefinita località sarebbe avvenuto l'incontro con l'ateo che gli diede una spiegazione astrologica del miracolo di Presicce. Nella Germania meridionale diversi negromanti gli avrebbero confessato di non tenere in alcun conto le credenze popolari sui demoni. Dopo Düsseldorf il viaggio proseguì per Utrecht e Amsterdam. Quivi un navigatore belga gli avrebbe raccontato che nel Mare Artico esistono pesci che hanno un aspetto quasi umano; uno sventurato ateo si sarebbe intrattenuto con lui sulla semplicità dei cristiani ed un altro, ancor più blasfemo, gli avrebbe tenuto un lungo discorso sulla prevalenza del volere del demonio su quello di Cristo.<sup>136</sup>

Non risulta compatibile con il percorso indicato una sosta a Flessinga che è evidentemente fuori del tracciato del Reno. Ciò ci induce a ritenere che il passaggio da Flessinga si sia verificato nel viaggio di ritorno dall'Inghilterra,<sup>137</sup> snodatosi lungo una direttrice passante per Anversa, Berg-op-zoom, Mechelen, Middelburg, costellata da popolazioni prevalentemente cattoliche. L'ipotesi di una sosta a Flessinga ha tuttavia condotto ad un ulteriore equivoco: quello di credere che i due frati avessero da compiere una missione segreta in funzione filocattolica e che in essa avesse una qualche parte la regina Anna. Ed è una supposizione abborracciata sulla base di una documentazione assai fragile e inconsistente, difficilmente riconducibile alla vicenda vaniniana. Tanto meno si può intendere tale missione come un oscuro coinvolgimento, intessuto di intricate azioni di spionaggio e controspionaggio, di ambienti cattolici che facevano capo alla Regina Anna ed in cui Vanini e Ginocchio avrebbero ambiguamente giocato su due tavoli – o se si preferisce – per due opposte fazioni politiche per non si sa bene quale obiettivo. Shaw e Dyfnallt Owen ritengono che l'ipotesi sia sufficientemente documentata dal *post-scriptum* della citata lettera che Sir John Throckmorton, luogotenente di Flessinga, inviò il 25 [15] giugno 1612 a Robert Sidney

---

<sup>135</sup> vedi nell'ordine *DA.*, p. 31; *Amph.*, pp. 67, 172; *DA.*, p. 424.

<sup>136</sup> *DA.*, pp. 478, 203, 204, 354, 420.

<sup>137</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 60, vuole che il passaggio da Flessinga sia avvenuto nel 1612 nel viaggio lungo la traiettoria del Reno e della Mosa. Di contro egli ritiene che la sosta ad Amsterdam possa essere collocata al momento del rientro dall'Inghilterra. D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 270, sulla scorta della citata lettera del Throckmorton, suppone che Vanini si spostò dopo Amsterdam su Flessinga per imbarcarsi alla volta dell'Inghilterra. Anche C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 224, vuole che Flessinga sia stata toccata nel viaggio di andata.

visconte de Lisle. Per sbrogliare l'intricata matassa è necessario fare qualche puntualizzazione. La lettera del Throckmorton è, nella sua brevità, quasi telegrafica. In essa il luogotenente informa il visconte di aver ricevuto il 24 [14] giugno con un po' di ritardo le lettere indirizzategli il 15 [5] e il 16 [6] dello stesso mese. Quindi gli comunica che il mercoledì precedente, 23 [13] giugno, è morto Charles de Croy, duca d'Aerschott e si dice dispiaciuto per la recente scomparsa del potente Salisbury. Un normale dispaccio, quasi privo di interesse, se non fosse per l'aggiunta di un *postscriptum* che per l'eccessiva concisione offre il fianco alle più svariate interpretazioni. In esso ci vien detto che un imprecisato gentiluomo italiano (identificabile forse con Giovanni Florio, il noto amico di Giordano Bruno), si sarebbe imbarcato venerdì 18 [8] giugno da Flessinga per recarsi con «alcuni altri gentiluomini italiani» ad Anversa, ove si sarebbe fermato per un giorno o per il tempo di un pasto, per poi rientrare di nuovo a Flessinga.

I due curatori del *Report on the manuscripts of the right honorable Viscount de l'Isle*, nel loro commento al testo hanno cercato con esiti infelici di individuare i personaggi cui il *post-scriptum* fa riferimento e, effettuando maldestre deduzioni dalle *several references* riscontrate nella serie degli *State Papers* sui nomi di Giulio Cesare Vandoni<sup>138</sup> e di Giovanni Battista Maria, hanno creduto di poter trovare un collegamento con la fuga dei due frati in Inghilterra.

This description would certainly fit John Florio as the Queen's Italian master and quasi secretary and Groom of her privy Chamber. In Birch's *Court and times of James I*, there are references to two Carmelites friars who came to England on a secret mission and were recommended to the Archbishop of Canterbury by Sir Dudley Carleton from Venice. Carleton words are: 'as their mission hath been with all secrecy, so I desire their reception may be'. John Chamberlain announced their arrival in London in a letter dated 17<sup>th</sup> of June 1612. There are several references to them in the State Papers and Devonshire, Mss., III, 331. Their names were Giulio Cesare Vandoni and Giovanni Battista Maria. The Londoners looked upon them as arrout rogues and renegades from their faith simply for wives and benefices, but they became objects of intrigue between the Spanish and Venetian embassies. If Florio's connection with the mission were established, it would be doubly interesting as it would certainly involve the Queen in the secret.<sup>139</sup>

Questa descrizione sarebbe sicuramente appropriata a John Florio come maestro della regina italiana e quasi segretario e assiduo della sua camera privata. In *Court and times of James I* di Birch ci sono riferimenti a due frati carmelitani venuti in Inghilterra in missione segreta e raccomandati all'arcivescovo di Canterbury da Sir Dudley Carleton di Venezia. Le parole di Carleton sono: 'come la loro missione è stata tenuta in gran segretezza, desidero che lo sia anche la loro ricezione. John Chamberlain annunciò il loro arrivo a Londra in una lettera datata 17 giugno 1612. Ci sono diversi riferimenti a loro negli State Papers and Devonshire, Mss., III, 331. I loro nomi erano Giulio Cesare Vandoni e Giovanni Battista Maria. I londinesi ritenevano che avessero rinnegato la loro sola per procacciarsi mogli e benefici, ma divennero oggetti di intrighi tra le ambasciate spagnole e veneziane. Se fosse stabilita la connessione di Florio con la loro missione, sarebbe doppiamente interessante, poiché coinvolgerebbe nel segreto sicuramente la Regina.

È evidente che le deduzioni dei due curatori sono piuttosto affrettate. Non v'è nulla nel *postscriptum* che induca a ritenere che ad accompagnarsi al Florio fossero i due transfughi

---

<sup>138</sup> Allen B. Hinds, curatore del *Calendar of State Papers and manuscripts, relating to English Affairs, existing in the Archives and Collections of Venice, and in the other libraries of Northern Italy*, XIV, 1615-1617, London, His Majesty's Stationary Office, 1908, attribuisce erroneamente a Vanini il cognome Vandoni. R. C. CHRISTIE, *Vanini in England*, «The English Historical Review», X, 1895, p. 239, ha spiegato che ciò è dovuto al fatto che nella firma del filosofo la 'n' presenta uno svolazzo verso l'alto (in realtà la tilde latina, indicante il raddoppiamento della n) così da essere interpretata come 'nd'.

<sup>139</sup> *Report on the manuscripts of the right honorable Viscount de l'Isle*, preserved at Penshurst Place Kent, V, *Sidney Papers, 1611-1626*, ed. William A. Shaw, Geraint Dyfnallt-Owen, London, Her Majesty's Stationary Office, 1962, p. 57.

carmelitani. Per di più è significativo che il documento non contenga alcuna esplicita ed inequivocabile allusione ad un viaggio in direzione di Londra.

Sulla datazione della fuga in Inghilterra un ulteriore elemento di confusione è venuto da taluni documenti sulla base dei quali si pretende che il *terminus a quo* del soggiorno londinese debba essere retrodatato addirittura al febbraio 1612. Ne farebbero fede il presunto autografo vaniniano del 24 febbraio 1612<sup>140</sup> e, in parte, la lettera di Spinola a Ginocchio. Paradossalmente, in piena contraddizione con la retrodatazione proposta, si ritiene riferibile ai due frati il *post-scriptum* della citata lettera di Sir Throckmorton del 25 [15] luglio 1612, da cui si dovrebbe tutt'al più dedurre che i transfughi viaggiarono alla volta dell'Inghilterra intorno alla metà di giugno 1612.

Rinviano a breve l'analisi della lettera di Spinola, ci limitiamo per il momento a giustificare l'esclusione della missiva del 24 febbraio 1612 dalla documentazione riprodotta in questo medesimo sito. Da quanto ci vien detto, sappiamo che essa appartenerrebbe ai documenti rimossi dal carteggio di Carleton nel 1933 e trasferiti, per ragioni che ci sfuggono, nella serie *Genova* degli *State Papers*. Se il documento esiste da qualche parte, abbiamo motivo di ritenere che costituisca una variante di mano sincrona e non autografa della lettera scritta da Vanini a Carleton il 9 ottobre 1612. Ciò perché lo stesso è il tono e lo stesso è il contenuto delle missive che il Salentino indirizzò in quella data rispettivamente a Carleton e a Isaac Wake, dicendosi accarezzatissimo dall'arcivescovo di Canterbury. Identico messaggio è ripetuto nella lettera che si vuole datata il 24 febbraio, in cui Vanini dice di essersi sistemato a Palazzo Lambeth e di sentirsi «molto accarezzato» dal Primate inglese. La data in calce risulterebbe così siglata: «Da Lambeth. le 24 de Febr. 1612». È evidente che tale presunta datazione è incompatibile con tutti gli altri documenti a noi noti sul soggiorno inglese, dalla lettera di Abbot del 18 marzo 1612 [8 marzo 1611], da cui si evince che alla stessa data i due carmelitani non hanno ancora messo piede in Inghilterra, a quella di Carleton del 9 maggio [29 aprile], consegnata nelle mani dei due transfughi a Venezia, a quella di Chamberlain, datata 21 [11] giugno, da cui si deduce che essi erano già giunti a Londra il giorno precedente. Non è neppure possibile pensare che il documento in questione fosse scritto *stilo veteri* e fosse quindi databile 24 febbraio 1613, come altrove abbiamo ipotizzato e come ritiene tuttora Foucault,<sup>141</sup> poiché sappiamo che già nel gennaio di quell'anno i due frati cominciarono a lagnarsi delle disagiate condizioni in cui erano costretti a vivere in Inghilterra.

Un'ipotesi forse percorribile è quella di un possibile fraintendimento della data, tenuto conto che le altre due lettere vaniniane sono datate in calce nel modo seguente: «Da Lambeth, le 9 de 8br 1612». Si potrebbe supporre che il mese '8br', in cui peraltro la curva superiore dell'8 risulta spezzata e quella inferiore assottigliata, possa essere facilmente scambiato per «Febr». In tal caso si avrebbe la conferma che si tratterebbe di una copia maldestra e di seconda mano della lettera a

---

<sup>140</sup> F. DE PAOLA, *Vanini e il primo '600 anglo-veneto*, cit., pp. 188-190 e pp. 192-193. Il testo della lettera è il seguente: «Ill.mo, et ecc.mo sig.re Vengo con questa lettera a far humilissima riverenza a V. E. come mio singolare p.ne, e farle a sapere, come, lodato il S.re, me la passo benissimo in queste parti, molto accarezzato dal mio S.re Arc.vo, non mancandosi dal canto mio di corrispondere alla relatione fatta da V. ecc.za, la qual s'assicuri, che io co'l mio fratello ci portaremo de maniera tale, che lei restarà ogni hora più contenta d'haver abbracciato questa opra di carità, e misericordia di condurre due anime in loco securo di salute, e vera religione christiana; piaccia al S.re Iddio di render da nostra parte il controcambio a V. E., alla quale vivemo obligatissimi servitori, con che fando fine, humilmente me l'inchino, pregandole da N. S.re il colmo d'ogni felicità. Da Lambeth le 24 de febr. 1612. Di V.ra ecc.za oblig.mo Serv.re Giulio Cesare Vanini».

<sup>141</sup> F. P. RAIMONDI, *Documenti vaniniani nell'Archivio Segreto Vaticano*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», a. VIII, 1980/86, ma 1987, p. 198; D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 347.

Carleton del 9 ottobre. Né è possibile che si tratti di una lettera scritta in altra data, anteriore o posteriore, per il semplice fatto che non avrebbe avuto senso reiterare lo stesso messaggio in tempi diversi. Ma forse l'ipotesi più verosimile è ancora più radicale, poiché in realtà non ho trovato traccia tra gli *State Papers* londinesi della missiva vaniniana neppure nel carteggio indicato, ove tuttavia sono rinvenibili, in coda alla part. I del *Bundle* III, SP 79, otto documenti provenienti dalle serie SP 99/10 (la lettera di Spinola a Ginocchio, già citata), SP 85/2 e 3 (lettera di Giovanni Geronimo Doria del settembre 1601; lettera di Tommaso Fiesco; lettera del principe di Massa del 18 settembre 1608), SP 92/23 (lettera dell'ambasciatore datata 1626), SP 99/37 e 45 (due documenti datati 1635 e 1636), rimossi nel maggio 1933; altri documenti di epoca posteriore risultano rimossi il 15 agosto 1953.

La chiave per uscire da tali ipotesi contraddittorie ci è data da John Chamberlain (1554-1627), amico e informatore di Carleton, essenziale punto di riferimento per il trasferimento dei due carmelitani. Personaggio di primo piano nella Londra del primo Seicento, Chamberlain frequentò, senza conseguirvi alcun titolo dottorale, il Trinity College di Cambridge, ove ebbe come compagni di studio Samuel Backhouse di Swallowfield nel Berkshire, Michael Dormer di Ascott nell'Oxfordshire e Lancelot Andrewes, futuro vescovo di Winchester. Fu ammesso al *Gray's Inn*, ove alloggiò anche il Bacon, che ce ne lasciò un ricordo nei *Gesta Grayorum*, e visse, allontanandosene solo di rado, nel cuore della Londra secentesca nella *Old Jewry*, all'ombra della Cattedrale di St. Paul, in costante contatto con i suoi potenti amici, intellettuali o politici, come William Gilbert, l'autore del celebre *De magnete* (1600), Mark Ridley, fisico come il Gilbert e autore di *A Short Treatise of Magneticall Bodies and Motions* (1613), Thomas Bodley, fondatore della biblioteca oxoniense, Thomas Edmondes, Ralph Winwood, William Barclay, Henry Wallop, Rowland Lytton, Henry Fanshawe, Master Edward Wymark, lo storico Master William Camden e il matematico Thomas Allen. Una posizione di autentico privilegio che faceva di lui uno dei più attenti osservatori della vita londinese ed appunto come «mere spectator of other men's fortunes and adventures» ce lo descrive Robert Burton nel suo *The Anatomy of Melancholy*. Ignoriamo se rivestì cariche politiche e probabilmente non ne ebbe; sappiamo solo che fu insieme al Wymark *Commissioner for the Repair of St. Paul's*. Si devono perciò ritenere in errore i numerosi autori<sup>142</sup> che gli hanno attribuito la carica di sindaco di Canterbury, città con la quale non ebbe alcun rapporto; assai opportune le rettifiche di Christie e di Senning,<sup>143</sup> che lo dicono privato gentiluomo di buona posizione economica, intimo di persone eminenti ed acuto osservatore della società del suo tempo. Assai saldo fu il suo rapporto di amicizia con Dudley Carleton, rafforzato tra l'altro da un legame di parentela, essendo Elizabeth Goodwin, zia materna di Carleton, moglie di Thomas Stukeley, suocero di Elizabeth, sorella di Chamberlain. Certamente godette di notevole prestigio ed ebbe rapporti epistolari con ambasciatori ed uomini di cultura. Il suo carteggio, franco e schietto, è di fondamentale importanza per tracciare un quadro della società inglese del primo Seicento.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Fanno del Chamberlain il Mayor di Canterbury: R. PALUMBO, *op. cit.*, p. 8; A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 164; L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 267; J. OWEN, *op. cit.*, p. 357; N. DI CAGNO-POLITI, *Di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 246; E. PASSAMONTI, *op. cit.*, p. 149; A. GEMELLI, *op. cit.*, p. 18 (quest'ultimo tra l'altro stravolge il nome del Chamberlain in Cuthbert); G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., p. CLXIX; IDEM, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. LXIII; C. SERAFINI, *op. cit.*, p. 25; C. TEOFILATO, *op. cit.*, p. 40.

<sup>143</sup> R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, pp. 239 e 243, C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 224

<sup>144</sup> Su Chamberlain cfr. la *Introduction* di McClure alle citate *The letters of John Chamberlain*, I, ed. Norman Egbert McClure, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1939, pp. 1-25 e *Dict. Nat. Biogr.*, ed. Stephen Leslie, Sidney Lee, vol. IV, p. 2.

A Chamberlain Carleton aveva affidato il delicato incarico di proteggere i due transfughi in un ambiente londinese non ben disposto verso gli stranieri, come aveva ben sperimentato Casaubon e prima di lui Bruno, nonché di accoglierli in prima istanza e di introdurli nella prestigiosa dimora di Palazzo Lambeth. Ed è appunto una lettera di Chamberlain che ci permette di stabilire che l'arrivo dei due frati nella capitale cadde il 20 [10] giugno,<sup>145</sup> quando il vascello che portava Florio e i suoi sconosciuti compagni di viaggio era certamente attraccato al porto di Vlissingen. Si tratta di una lettera datata 21 [11] giugno 1612, in cui egli informa l'amico ambasciatore che, appena giunti a Londra, i due frati hanno cercato di contattarlo, in ottemperanza alle istruzioni da lui impartite, senza però riuscirvi a causa di una sua momentanea assenza dalla città. In ogni caso – assicura – essi hanno raggiunto da soli la sede di Lambeth e sono stati benevolmente accolti dall'arcivescovo di Canterbury, George Abbot.

### 13– *Il clima di contrapposizione ideologica tra mondo riformato e mondo cattolico*

Il lungo soggiorno inglese, protrattosi per poco meno di due anni,<sup>146</sup> lasciò certamente nell'animo del filosofo tracce più profonde di quanto facciano credere le scheletriche e marginali testimonianze autobiografiche che si incontrano nei suoi scritti. Solo di sfuggita Vanini accenna al carattere delle popolazioni britanniche. Nel dialogo XLIX, per esempio, segnala la loro mitezza, ma anche la loro ferocia, sperimentata dagli scozzesi e denunciata con pregiudizievole avversione dagli storici francesi. Né manca un'accusa di avarizia che però è attribuita loro da un inidentificato ebreo conosciuto ad Oxford e rincontrato in piena *Aula regia* a Parigi, il quale – a detta di Vanini – fu oggetto di trattamenti assai liberali da parte degli Inglesi. L'ebreo di cui l'*Amphitheatrum*<sup>147</sup> lascia in ombra il nome, si chiamava Jacob Barnet ed aveva fortemente impressionato Casaubon per il suo spessore culturale e dottrinale e per la sua straordinaria conoscenza delle lingue. Il ginevrino prese a cuore le sue sorti e non soltanto lo introdusse negli ambienti colti di Londra e lo ospitò nella sua stessa casa, ma caldeggiò anche la sua conversione presso l'Arcivescovo di Canterbury e presso il re Giacomo I. Tuttavia al momento della cerimonia, con grande scorno di Casaubon, Barnet non si presentò e fece perdere le sue tracce. La vicenda, ricostruita da Pattison,<sup>148</sup> trova una perfetta corrispondenza nel testo vaniniano.

Giunti a Londra il 20 di giugno 1612, Vanini e Ginocchio vengono accolti da George Abbot, una delle figure più singolari del potere religioso britannico. Nato a Guilford nel 1562, Abbot aveva condotto i suoi studi al Balliol College di Oxford, ove aveva conseguito il titolo di *Doctor in Divinity* nel 1597, svolgendo una tesi che fu pubblicata l'anno successivo con il titolo di *Questiones sex*.<sup>149</sup> Protetto dal conte di Dorset fino alla sua morte (1608), e poi dal conte di Dunbar, la sua

---

<sup>145</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 65, senza porsi problemi di calendario, stabilisce che l'arrivo a Londra cadde intorno alla metà di giugno. Anche per R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 244, l'evento si colloca «shortly before 17 June». Puntuale, come al solito, C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 224, che fissa l'arrivo a Londra il 10 giugno 1612 (calendario giuliano).

<sup>146</sup> *DA*, p. 267: «Per duos circiter annos illud nos incoluimus solum». Il soggiorno inglese, come si evince dai documenti in appendice, si protrasse dal 20 giugno 1612 al 23 marzo 1614. G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., pp. CXLIX e CLIII, IDEM, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. XLV, fa coincidere il biennio inglese con gli anni 1612 e 1613.

<sup>147</sup> *Amph.*, p. 65 (ed. Raimondi, p. 423).

<sup>148</sup> R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 257, identifica lo sconosciuto ebreo con quello che entrò in amicizia con Casaubon ad Oxford e fu espulso dal Regno Unito nel gennaio 1614. L'identificazione dell'oscuro ebreo con Jacob Barnet è merito di M. PATTISON, *Isaac Casaubon 1559–1614*, s. n. t., 1845.

<sup>149</sup> G. ABBOT, *Questiones sex totidem praelectionibus in Schola Theologica Oxoniae pro forma habitis discussae et disceptatae anno 1597, in quibus et sacra Scriptura et Patribus, quid statuendum sit definitur*, Francofurti, apud Ionam Rosam, 1616.

carriera ecclesiastica, iniziata nel 1585, ebbe le sue tappe essenziali nella nomina a decano di Winchester (1600), a vice cancelliere dell'Università di Oxford (1602), a vescovo di Lichfield e Coventry (1609), poi di Londra nel 1610. Nello stesso anno moriva l'arcivescovo di Canterbury, Richard Bancroft, e si apriva il problema della sua successione. Sembrava che il candidato più papabile fosse Lancelot Andrewes, vescovo di Ely, ma nel gennaio del 1611 il conte di Dunbar, spegnendosi, tra le sue ultime volontà indicò a Giacomo I il nome di Abbot per il soglio di Lambeth. L'auspicio del conte defunto, che era stato molto caro al sovrano, ebbe successo e Abbot fu designato alla carica di Primate d'Inghilterra. La nomina formale fu siglata il 4 marzo e l'insediamento a Lambeth Palace cadde il 9 aprile 1611.

Tra i suoi discepoli Abbot ebbe Sir Dudley Digges e Sir George Savile per i quali scrisse il suo trattato *A briefe description of the whole world*.<sup>150</sup> Puritano radicale, intransigente e fanatico, si scontrò in dispute teologiche con Laud, che in una predica tenuta nel St. John's College nel 1603 aveva sostenuto che la perpetua visibilità della Chiesa di Cristo deriva dagli apostoli e che quella della Chiesa di Roma trova la sua continuazione nella Chiesa riformata. Ad Abbot tale posizione apparve troppo compromessa con il papato e in opposizione ad essa scrisse un trattato sulla perpetua visibilità facendola derivare dagli oppositori del papato, quali Valdo, Wycliffe, Huss e Lutero. Con Laud entrò nuovamente in conflitto nel 1606 per un'altra predica tenuta nella St. Mary's Church. Analogo atteggiamento tenne il Primate nei confronti di Edmond Thomas Hill e di Richard Bristow che in alcuni saggi avevano sostenuto che quella cattolica è la vera fede in Cristo. Nella risposta Abbot non esitò ad estendere l'attacco al cardinale Allen.

Egli era l'esponente più radicale dell'ala puritana ed era in stretto rapporto di amicizia con personalità del mondo politico e della corte, tra cui Lord Salisbury, Segretario di Stato, Thomas Egerton, meglio noto come Lord Ellesmere, Gran Cancelliere, e Winwood e Carleton, ambasciatori. Fu giudice severo di ogni tendenza politico-religiosa che non fosse allineata sulle sue posizioni. Le sue corte vedute e la sua impulsività lo indussero ad arrestare Doña Luisa de Carvajal, rea di proselitismo cattolico, e ad entrare in aperto conflitto con l'ambasciatore spagnolo Don Diego Sarmiento de Acuña. Tentò in ogni modo di esercitare un controllo minuzioso sulle coscienze e disseminò per tutta l'Inghilterra un'efficiente rete di spie da cui riceveva informazioni riservatissime. Non esitò a mettere sotto processo neppure personalità di alto rango, per poco che fossero inclini al cattolicesimo. Una delle sue vittime fu il conte di Northampton, che fu condotto davanti alla *Star Chamber*, ove l'arcivescovo lesse pubblicamente una lettera in cui il conte dichiarava al cardinale Bellarmino di essere di fede 'papista'. Se il Northampton morì di morte naturale di lì a breve distanza nel 1614, nei confronti di un prete del Somersetshire, Edmond Peacham, accusato di essere parte di una cospirazione filocattolica, l'Abbot fu più severo, poiché lo fece ridurre agli arresti e propose il ricorso alla tortura per strappargli una confessione. Più grave l'atteggiamento avuto verso il Legate e il Wightman, accusati di essere su posizioni filoariane. L'arianesimo e l'arminianesimo, che costituivano le sue ossessioni più costanti, si configuravano nella sua mente come forme di scetticismo. Col pretesto di antichi statuti istituì per l'occasione una commissione di quattro giudici e il 31 [21] gennaio 1612 [1611] (trattasi della famosa *High Commission*, destinata ad intervenire anche contro Vanini), comunicò all'amico Lord Ellesmere la sua volontà di condannare i due dissidenti al rogo. Nonostante

---

<sup>150</sup> G. ABBOT, *Briefe description of the whole world. Wherein is particularly described, all the monarchies, Empires, and Kingdomes of the same: with their severall titles and situations thereunto adioyning*, London, John Browne, 1608.

l'opposizione del Coke,<sup>151</sup> che lo contestò sul piano giuridico, Abbot ne uscì vincitore e indusse il potere secolare a consegnare alle fiamme il Legate a Smithfield e il Wightman a Lichfield.

Il suo puritanesimo filocalvinista lo indusse ad occupare sempre più prepotentemente gli spazi della politica che le incertezze di Giacomo I lasciavano scoperti. Sognò una forte alleanza di paesi protestanti schierati contro il papismo romano e credette di poterla condurre a buon fine appoggiando incondizionatamente le nozze della principessa Elisabetta con il principe Federico V del Palatinato. Ma nello stesso anno 1613 entrò in conflitto con il re sia sul piano della politica economica perseguita dalla corona, sia sulla richiesta della contessa di Essex, Lady Frances Howard, tesa ad ottenere l'annullamento del suo matrimonio per poter convolare a nuove nozze con il conte di Somerset. Tuttavia l'influenza politico-religiosa di Abbot imboccò la parabola discendente a seguito di un grave incidente. Nel 1621 invitato dall'amico Lord Zouch a trascorrere l'estate a Bramshill Park, nell'Hampshire, nel corso di una partita di caccia, egli colpì ed uccise involontariamente il guardiacaccia Peter Hawkins. I suoi nemici ne trassero materia per mettere in crisi la sua autorità religiosa. Sicché quando si dovette procedere alla nomina di nuovi vescovi, il Laud e August Williams obiettarono che la loro consacrazione da parte di chi era in qualche modo macchiato di sangue sarebbe stato un sacrilegio.

Diede alle stampe numerosi saggi, tra cui le citate *Sex quaestiones* che lo mostrano esperto di equivoci e di restrizioni mentali, in cui eccellevano anche i suoi più odiati avversari, i gesuiti. Drastico il giudizio che ne dà il Bentivoglio in una lettera al Borghese del 25 agosto 1612:

Il vescovo di Londra è stato promosso all'Arcivescovato di Canturberi. Ha egli nome Abbot che in Inglese vuol dire Abbate, sopra che alcuni scherzando, hanno detto esser mal segno per gl'Eretici quando un'Abbate vien fatto arcivescovo, ma in sostanza non pare habbiano occasione di temere di lui, essendo egli ostantissimo Eretico e grandissimo persecutore de Cattolici.<sup>152</sup>

La documentazione di origine spagnola e vaticana ci aiuta a comprendere il contesto di radicale conflitto politico-religioso che caratterizzò in Europa il decennio che precedette lo scoppio della sanguinosa guerra dei Trent'anni: il mondo riformato e protestante, da una parte, e il mondo cattolico, dall'altra, erano trincerati dietro le rispettive cortine di reciproca impermeabilità e di intolleranza, diffidenti l'uno verso l'altro, impegnati in una guerra di prestigio che possiamo comprendere solo ponendola a confronto con il difficile clima della guerra fredda che negli ultimi decenni della storia europea ha contrapposto il blocco occidentale e quello comunista. Tale era il clima asfissiante ed illibertario che accompagnò e insieme segnò sia la vicenda della fuga in Inghilterra dei due sventurati frati carmelitani, sia quella del loro rientro nella chiesa cattolica. Ciascuno dei due blocchi aspirava a presentare di sé un'immagine di compattezza e di superiorità. Le fughe da un campo all'altro di grossi intellettuali rappresentavano incidenti di non poco conto, intorno a cui si accendevano inevitabili polemiche sulla superiorità di un sistema politico-religioso sull'altro. Martin van der Beeck – meglio noto con il nome latinizzato di Becanus – intervenne con un opuscolo *De fide Deo servanda*,<sup>153</sup> per stigmatizzare in termini negativi il dilagare del fenomeno dell'apostasia dal campo cattolico.

---

<sup>151</sup> Sir Edward Coke, Lord Chief Justice of Common Pleas.

<sup>152</sup> ASVat., *Lettere di Mons. Bentivoglio sopra la fuga del Condé et attinenti alla Nunziatura di Fiandra, 1608-1613, Nunziature diverse*, vol. 207, ff. 441r-v.

<sup>153</sup> *De fide Deo servanda. Vel, an monachi servant Deo fidem, qui profugiunt ad Lutheranos et Calvinistas, et ibi uxores accipiunt?* Authore R. P. M. BECANO, e Societate Jesu, Moguntiae, apud Joannem Albinum, 1611.

Su quest'ultimo versante una delle figure di maggior spicco era indubbiamente il cardinale Roberto Ubaldini (1578-1635),<sup>154</sup> che, pur non risiedendo a Londra, era riuscito a stabilire una rete di informazioni che gli permetteva di suggerire ai vertici della Chiesa i più solleciti interventi. La sua splendida carriera ecclesiastica ebbe inizio grazie allo zio Alessandro de' Medici, che, salito per poco meno di un mese al soglio di Pietro nel 1605 con il nome di Leone XI, lo introdusse giovanissimo nella macchina amministrativa dello Stato pontificio. Essa proseguì sotto il successore Paolo V, che, dapprima lo accolse nelle vesti di Maestro di Camera, poi lo nominò vescovo di Montepulciano e Nunzio di Francia (dal 20 settembre 1607 all'8 settembre 1616) e, infine, nel 1615 lo elevò alla porpora cardinalizia col titolo di S. Matteo in Merulana. Fu un diplomatico estremamente accorto e attento a tutti gli avvenimenti che potessero avere rilievo religioso o culturale e spesso riuscì ad incidere con discrezione sulla delicata fase della reggenza con l'intento scoperto di riaffermare in Francia i principî del Concilio tridentino. Così seppe introdurre a corte come confessore di Enrico IV il padre Coton, gesuita, e – dopo la condanna delle teorie monarcomache e la messa al bando dell'opera del Mariana – seppe contenere la tempesta antigesuitica, scoppiata immediatamente dopo l'assassinio del sovrano nel 1610. Non meno energica fu la sua azione tesa ad esercitare tra il 1613 e il 1614 un controllo politico-religioso sulla Facoltà teologica di Parigi. Fece di tutto per contenere la diffusione delle dottrine gallicane e richeriste e per favorire la supremazia del partito cattolico capeggiato dal Du Val.

Fu tra i nemici più dichiarati di Sarpi che lo giudicò malizioso ed infido e forse sospettò che fosse tra i mandanti dell'assassinio di Enrico IV. Significativa in proposito la lettera a Castrino del 6 luglio, ove il Servita scrive: «Del noncio, già li scrissi che concetto aveva di lui; ma Vostra Signoria mi credi che sinora non sono state scoperte la metà delle sue malizie. Non ho mai potuto persuadermi che l'assassino non abbia confessato li mandanti e consultori, ma che basti sii saputo da chi pertiene saperlo, e dagli altri con ottima ragione venga celato: nondimeno non è di ragione che preponga le mie congetture alla verità».

Le prime informative intorno alla defezione di due cattolici si accavallano disordinatamente e colgono di sorpresa i vertici dello Stato Pontificio. Già nell'agosto 1612 (lettera di Ubaldini a Borghese del 1° agosto 1612) dall'ambasciata francese di Londra giungono al Segretario di Stato, il Villeroy, gli avvisi della fuga di due italiani forse di fede ugonotta, i quali preannunziavano la ben più clamorosa diserzione di un vescovo italiano (De Dominis) ancora coperto dall'anonimato. Il 2 agosto l'informatissimo Ubaldini trasmette la notizia al proprio Segretario di Stato, il potente Scipione Caffarelli Borghese, nipote di Paolo V, aggiungendo altresì che circolava voce che lo stesso Sarpi avesse deciso di ritirarsi nel Palatinato.<sup>155</sup> In realtà l'iniziativa di un eventuale trasferimento dello Spalatense in Inghilterra era partita da Carleton che ne aveva dato comunicazione a Giacomo I in una lettera datata 25 [15] maggio 1612. Ma essa era ben più tardiva rispetto a quella assunta dallo stesso sovrano nel febbraio precedente nei confronti dei due carmelitani. Carleton ci informa nella sua lettera di aver avuto contatti con De Dominis nella stessa ambasciata inglese qualche mese prima, cioè in un periodo in cui Vanini e Ginocchio si

---

<sup>154</sup> Sull'Ubaldini vedi G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni, specialmente intorno ai principali santi*, LXXXI, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861, *ad vocem*.

<sup>155</sup> In realtà la voce di un possibile rifugio di Sarpi nel Palatinato era destituita di ogni fondamento. Indubbiamente dopo la morte del Donà (16 luglio 1612) il frate, che aveva già subito un attentato, era ancor meno al sicuro di prima. La proposta di concedergli ospitalità sul suolo inglese partì dal re Giacomo I che comunicò l'invito all'ambasciatore Carleton con lettera del 25 giugno 1612 (vedi PRO. SP. 99, f. 58). La proposta del sovrano, se da un canto fu respinta dal Servita con lettera del 14 agosto indirizzata al medesimo Carleton, dall'altro ebbe l'effetto positivo di ristabilire, nell'agosto 1612, i rapporti di Sarpi e di Micanzio con l'ambasciata inglese.

erano già rifugiati nella sede diplomatica o erano in attesa delle decisioni da prendere. Non è improbabile che in tale occasione il vescovo di Spalato abbia potuto conoscere i due carmelitani. Come si evince dalla missiva dell'ambasciatore, egli non aveva ancora deciso nei primi mesi del 1612 di lasciare il territorio veneto, ma si era solo limitato a sondare eventuali vie di fuga verso l'Inghilterra nel timore che, una volta accomodatosi il conflitto tra Venezia e lo Stato Pontificio, sarebbe stato chiamato a rendere conto delle sue posizioni antipapali con il rischio di perdere la libertà di esprimere le proprie idee. D'altro canto Giacomo I, nel condurre la sua ostinata campagna anticattolica, mirava a circondarsi di intellettuali capaci di fiancheggiarlo e puntava soprattutto su coloro che venivano dallo stesso mondo cattolico e che conoscevano i mali della Chiesa Romana, per così dire, dall'interno. La sua massima aspirazione era ovviamente quella di attrarre nell'orbita anglicana Sarpi, per il grandissimo prestigio di cui godeva, non solo in patria, ma anche all'estero. Ma non era per ciò meno gradita la figura di un vescovo, come De Dominis, non solo per l'autorità che rappresentava e per lo scandalo che avrebbe provocato a danno della Chiesa Romana, ma anche perché – come faceva sapere Carleton – aveva in corso d'opera un importante lavoro contro la supremazia del Papa e sembrava collocarsi su posizioni teologiche filoriformate, tanto che nel breve periodo trascorso a Venezia (forse presso l'ambasciata) era passato da sette a due sacramenti ed aveva iniziato la lettura dell'*Apologia* giacobita e di quella del Jewel. Lo stesso salutare trattamento di revisione ideologica dovette essere evidentemente riservato ai due frati carmelitani, come forse si può intuire dai frequenti richiami all'*Apologia* che è dato riscontrare non solo nelle confuse missive che nello stesso periodo si scambiano i vertici della Chiesa, ma anche negli atti del processo subito da Vanini davanti alla *High Commission*. Insomma, la prospettiva della 'prevaricazione' di un vescovo cattolico e di due dotti carmelitani solleticò non poco il sovrano inglese e lo convinse a concedere il suo regale assenso al loro trasferimento in Inghilterra. Il vescovo di Ely, Lancelot Andrewes, ne faceva cenno con grande soddisfazione al Chamberlain, come si evince dalla lettera che questi scrive a Carleton il 27 [17] giugno dello stesso anno.

Nello stesso tempo i vertici romani tentano di venire a capo dell'imbrogliata matassa. Nella sua lettera del 2 agosto l'Ubal dini si tiene nel vago circa l'identità dei «dui frati Venetiani» che – a suo avviso – si erano dichiarati ugonotti. Due giorni dopo il Bentivoglio, nunzio apostolico di Bruxelles, lamenta che le pesanti persecuzioni politiche contro i cattolici londinesi non si sono attenuate neppure dopo la morte del loro acerrimo nemico, il Lord Tesoriere e potente Segretario di Stato, Robert Cecil, conte di Salisbury, e in più sottolinea che il re Giacomo I ascrive orgogliosamente al prestigio della religione anglicana e alla forza dei propri scritti politico-teologici l'apostasia dei due transfughi 'carmelitani', le cui prediche – aggiunge – sono indirizzate 'aspramente contro il Papa e contro li Papisti' (lettera di Bentivoglio a Borghese del 4 agosto 1612). A Roma le missive dei due Nunzi consentono al Santo Uffizio di collegare la defezione dei due frati al provvedimento disciplinare assunto da Enrico Silvio, il quale aveva fatto pervenire all'Inquisizione romana una dettagliata relazione contro Vanini e Ginocchio. Il 28 agosto il Borghese suggerisce all'Ubal dini di indirizzare la sue ricerche su un genovese e un pugliese. Nello stesso tempo il Pontefice, riunita la Congregazione del Santo Uffizio il 6 settembre 1612, invita il Nunzio di Francia ad informarsi circa nomi, cognomi e patria dei due apostati al fine di processarli in contumacia. L'Ubal dini, dal canto suo, attraverso i soliti canali segreti (ovvero attraverso il Moravo, cappellano di Foscarini, e l'ambasciatore spagnolo in Francia, Inigo de

Cárdenas,<sup>156</sup> che a sua volta era in contatto con il Segretario di Stato, il Villeroy), è venuto a sapere che essi hanno pronunciato l'abiura. Ma sono – assicura – persone di poco conto: «Chi li conosce gli sprezza come i maggiori balordi, et ignoranti del mondo» e il sovrano inglese non li tiene in grande considerazione. La sua, però, è una valutazione errata, poiché da tutta la documentazione londinese si evince chiaramente che lo Stuart seguì da vicino la vicenda dei due carmelitani ed assunse in prima persona tutte le decisioni che li riguardavano.

Il 27 settembre, in Santo Uffizio, Paolo V prese atto che i due religiosi si erano dichiarati ministri eretici. Il disagio della Chiesa cattolica, come si intuisce anche dalle missive del Borghese (26 settembre 1612) e dell'Ubaldini (25 ottobre 1612), era profondo ed era altresì amplificato dall'intenso lavoro di logoramento diplomatico. Le ambasciate con i loro intrighi e con le loro operazioni segrete erano coinvolte in primo piano nei contrapposti progetti politici. Nel carteggio di Carleton si affaccia l'idea di istituire in Inghilterra seminari per accogliere i transfughi del cattolicesimo e per farne strumenti di propaganda. Sul versante cattolico la pedina vincente si rivelerà ben presto Diego Sarmiento de Acuña, futuro conte di Gondomar (1567-1626). Egli fu per ben due volte ambasciatore a Londra negli anni 1613-1618 e 1620-1622. L'obiettivo principe della sua attività diplomatica fu quello di attrarre Giacomo I da una politica estera d'intesa con la Francia ad una di più forte alleanza con la Spagna. Guadagnatasi la stima e la fiducia del sovrano inglese, riuscì ad esercitare su di lui un notevole prestigio, che se da un lato gli valse il plauso dei cattolici, dall'altro gli scatenò addosso l'ostilità della gran parte del popolo britannico. Il drammaturgo Thomas Middleton, facendosi interprete di tali sentimenti popolari, lo rappresentò come cavaliere nero (*the black Knight*) nel suo *A Game at Chaess* del 1625. Ma per Roma e Madrid egli costituiva la testa di ponte del mondo cattolico in Inghilterra, con l'incarico segreto di arginare le falle che si aprivano nella compattezza e nell'unità di esso.

Sarmiento è convinto di poter fare del recupero dei due frati uno strumento di propaganda antiriformata o comunque di sottrarre agli anglicani una possibile arma anticattolica. Nella lettera, indirizzata a Millini il 15 maggio 1614, scrive che i due frati «erano stimatissimi per essere dotati di capacità ed ingegno» e che erano stati convogliati in Inghilterra «con la speranza di servirsi di essi [cioè del loro ingegno e della loro capacità] per fare gran danno» [sottinteso: alla religione cattolica]. Nella lettera del 17 aprile 1614 l'impresa di ricondurre i due frati all'ovile è data come banco di prova per il prestigio cattolico in Inghilterra, poiché Sarmiento scrive:

Certo la loro fuga di qui e il bene che ne ricevettero in questa ultima occasione è stato di gran conforto ed esempio per le buone persone [intendi quelle più vicine al cattolicesimo] di queste parti e di confusione per quelle cattive [cioè filoriformate]... che si sono vergognate per le sedi [cioè Palazzo Lambeth] dalle quali è sfuggita loro dalle mani la preda.

A loro insaputa, e loro malgrado, i due frati erano entrati in un gioco politico che li trascendeva e di cui essi non riuscivano a cogliere le trame più riposte.

Il 15 maggio 1614 Sarmiento scrive a Felipe Cardona, marchese di Guadaleste, ambasciatore spagnolo in Fiandra, dicendo che la «buona accoglienza» e la «protezione», concesse ai due frati, sono considerate un gran servizio reso a Dio e al Re Cattolico perché mostrano agli eretici «la carità che trovano in noi coloro che si pentono dei propri errori» ed aggiunge: «Qui sono rimasti senza voce... per aver visto partire questi due personaggi, perché quello che chiamano

---

<sup>156</sup> Inigo de Cárdenas de Zapata, diplomatico spagnolo e ambasciatore a Venezia fino al 1610 e poi di Francia dal 1610 alla morte avvenuta nel 1617.

arcivescovo di Canterbury pensava di fare con essi una gran battaglia contro la nostra sacra religione».

Sullo stesso tema insistono anche la missiva scritta da Sarmiento a Millini in data 7 febbraio 1614 («Il rientro di queste anime ha reso almeno un gran servizio a Dio nostro Signore e ad altre che pure si erano qui perdute; stiamo cercando di far sì che prendano coscienza del loro errore») e quella datata 1° maggio dello stesso anno («Giulio Cesare e Giovanni Maria, i due religiosi italiani che son partiti di qua per gettarsi ai piedi di V. S. I. [del Bentivoglio] meritano di essere molto protetti e favoriti non solo per ciò che hanno fatto [in quanto sono rientrati nel mondo cattolico], ma anche perché gli altri vedano che essi, avendo sperimentato direttamente le cose di questo secolo, tornano per essere di esempio ad altri perduti»).

Di tanto in tanto si aprono spiragli di una politica forse più tollerante; qualche tentativo è condotto ora dal cardinal Zapata sul versante cattolico, ora dallo stesso sovrano Giacomo I su quello riformato (lettera di Sarmiento a Guadaleste del 17 aprile 1614), ma il contesto complessivo è quello della contrapposizione netta, nelle cui zone di confine o di contatto o di contagio spesso si muovevano personaggi senza scrupoli come Ascanio Baliani da Palermo, capo della *Mercers Chapel* di Londra,<sup>157</sup> il domenicano di origini napoletane Pietro Arlensi e il cappuccino Niccolò da Ferrara (al secolo Camillo Marchetti), che per mera coincidenza tentavano nello stesso torno di tempo di riguadagnare le sponde cattoliche. Ma anche a proposito di questa zona oscura, spesso rappresentata da autentici 'spostati', o comunque da spiriti inquieti e 'sradicati', ogni generalizzazione, come mi pare faccia, muovendo da nobilissime motivazioni etico-religiose, lo Spini,<sup>158</sup> appare non convincente, poiché la tempra morale e le doti intellettuali di un Vanini non hanno nulla a che spartire con i Baliani o gli Arlensi o i Marchetti.

Fin dalla seconda metà del Cinquecento giunsero in Inghilterra non pochi spiriti irrequieti e perseguitati per ragioni ideologico-religiose. Si trattò di personalità assai diverse per tempra morale e per formazione culturale. Accanto a grandi spiriti, come Bernardino Ochino, Giacomo Aconcio, Pietro Martire Vermigli, Emanuele Tremelli, Francesco Pucci e Fabiano Nifo, nipote del famoso Agostino, non mancarono autentici avventurieri di basso profilo etico, come Michelangelo Florio, Vincenzo Sasseti, Giulio Bolgarucci, Giacomo Sassone e Gaspare Gatti. Nel primo Seicento negli esuli italiani per causa di religione la tensione etico-religiosa appare più attenuata e quasi sopraffatta da motivazioni più terrene e mondane. Spesso i nuovi esuli, come il Baliani, il Marchetti e l'Arlensi sono portatori di un'inquietudine profonda che però non sembra avere radici nella fede.

Ascanio Baliani, nato a Palermo da madre genovese ed entrato con il nome di fra Fulgenzio nell'ordine dei cappuccini, fu figura losca, priva di scrupoli e di dubbia moralità. Nei documenti

---

<sup>157</sup> Fondata il 1550, la chiesa degli Italiani o Cappella dei Merciai, sebbene illustrata da personalità di primo piano come l'Aconcio, ebbe vita stentata non solo per la litigiosità interna, ma anche per l'esiguo numero degli esuli italiani che vi aderirono. In una prima fase la comunità italiana di fede riformata fu guidata da Michelangelo Florio, dal 1550 al 1554, e da Giacomo Aconcio fino al 1559. Nel 1565 l'*Ecclesia Londino-Italica* risorse sotto la guida del palermitano Girolamo Ferlito, che la diresse fino al 1570, allorché passò nelle mani del calabrese Giovan Battista Aureli. Nel 1598 non fu possibile trovare alcun ministro che potesse garantirne il culto, sicché fu giocoforza chiuderla. Risorse nel 1609, allorché fu affidata al Baliani, sotto la cui guida la *Mercers Chapel* attraversò la sua fase più difficile. Sulla sua storia nella seconda metà del XVI secolo vedi il documentatissimo saggio di L. FIRPO, *La chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, in *Ginevra e l'Italia*, a cura di Delio Cantimori et alii, Firenze, Sansoni, 1987, pp. 309-412.

<sup>158</sup> G. SPINI, *Vanimiana*, cit., pp. 79-82. Su Pietro Arlensi, cfr. G. S. GARGANO, *Scapigliatura italiana a Londra sotto Elisabetta e Giacomo I*, Venezia, La Nuova Italia, 1928, pp. 176-178.

londinesi e nel *Calendar*<sup>159</sup> gli viene spesso erroneamente attribuito il cognome Spinola, perché l'anno prima del suo arrivo in Inghilterra era stato nelle Fiandre al seguito del marchese Ambrogio Spinola. In realtà genovese era il cognome Baliani (allora molto diffuso nella Repubblica di S. Giorgio), e pertanto le sue origini liguri dipendevano o solo dal ramo paterno o tutt'al più da entrambi i genitori. La sua accoglienza nel Regno Unito non fu delle migliori: arrestato con il sospetto di aver complottato contro la corona, come ci vien detto in una lettera del 6 febbraio 1609 dell'ambasciatore veneto a Londra Marcantonio Correr, si salvò dichiarandosi di fede protestante. La fortuna gli arrise per tempo, poiché a pochi mesi di distanza, il 19 novembre dello stesso anno, il medesimo Correr, pur descrivendolo nei termini di un criminale, si lasciò sfuggire che il Baliani, presentato alla Corporazione dei Merciai, era stato destinato all'uso della loro Cappella. Una missiva del Lake, datata 30 gennaio 1609 [20 gennaio 1608], ci fa sapere che il re, pur nutrendo dubbi sulla sincerità della tempestiva e affrettata conversione del cappuccino alla fede anglicana, aveva espresso un sottinteso beneplacito, rimettendo nelle mani del Salisbury ogni decisione circa la sua permanenza su suolo inglese. L'esigenza di riaprire al culto la *Mercers Chapel*, chiusa dal 1599, per rifarne nuovamente un polo d'attrazione per tutti i transfughi italiani, fu evidentemente più decisiva rispetto alle considerazioni intorno alla buona fede del neoconvertito. Da quel momento l'ascesa di Ascanio fu rapida, come si intuisce facilmente dalla lettera scritta da Christopher Parkins a Sir Thomas Bennet, capo della Corte generale della Corporazione dei Merciai, da cui apprendiamo che con il consenso dell'arcivescovo Bancroft, viene concesso all'ex-cappuccino l'uso della Cappella, sita nel centro di Londra, alla via *Old Jewry*.

Ciò che è veramente singolare è che, mentre gettava discredito su Vanini, additandolo ad Abbot come uomo di nessuna fede e dissoluto fornicatore, lo spregiudicato Baliani si apprestava a fuggire dall'Inghilterra. Del settembre 1614, infatti, a pochi mesi di distanza dalla conclusione dell'avventura britannica del Salentino, è il memoriale che egli fa pervenire nelle mani di Sarmiento nell'intento di ottenere, al pari dei due carmelitani e del correligionario Marchetti, il perdono papale. Stupisce, tuttavia, il tono, tra il minaccioso e l'arrogante, con cui rivolge al Pontefice la propria supplica (memoriale di Ascanio Baliani del 14 settembre 1614). Sotto la minaccia di scagliare contro il papato un *pamphlet* anticattolico, già pronto per la stampa, e nell'intento di spillare danaro ai vertici della Chiesa mena vanto di aver goduto in Inghilterra – per la qualità dei suoi servizi – di una cospicua pensione ammontante a ben 1.000 ducati ed impone al Pontefice una serie di condizioni che vanno dal condono di tutti i suoi peccati all'impunità per tutte le sue malefatte. Il 17 settembre Sarmiento, invia a Roma il memoriale di Ascanio, che giunge nella Congregazione del Santo Uffizio il 15 gennaio 1615. Impressionato negativamente dal tono della supplica, Paolo V respinge le sue assurde pretese e propone in alternativa la sua comparizione spontanea davanti al Santo Uffizio come condizione per aver titolo al perdono. Il 25 febbraio Millini trasmette a Sarmiento la decisione del pontefice, ma il cappuccino, nel timore di andare incontro a severi provvedimenti da parte delle autorità pontificie, preferisce rimanere a Londra e attendere ancora qualche anno prima di poter riguadagnare il territorio veneto nel 1617 con l'ausilio del suo antico signore, il marchese Spinola.

Rispetto a questi autentici 'spostati', spesso privi di scrupoli, come il Marchetti e l'Arlense, il Salentino rappresentò una figura cristallina, di alto profilo intellettuale e morale, sul quale gli Inglesi avevano puntato per condurre a buon fine i loro scopi e i loro progetti. Da tempo essi

---

<sup>159</sup> Cfr. *Calendar*, vol. XI, pp. XVIII-XIX.

aspiravano ad ingaggiare un'aspra battaglia contro i principi del Concilio tridentino e pensavano di servirsi di intellettuali provenienti dallo stesso mondo cattolico. Già il Casaubon si era assunto l'incarico di demolire le partigiane analisi condotte dal Baronio negli *Annales ecclesiastici*. È assai verosimile che l'Abbot – e forse lo stesso Giacomo I – abbiano puntato su Vanini, che si era subito rivelato in possesso di grande dottrina, per condurre una rigorosa e coerente confutazione dei cardini della teologia controriformistica.<sup>160</sup> Certamente il Salentino si mise all'opera di buon'ora se si pensa che al momento del suo rientro nel mondo cattolico portò con sé il nucleo più consistente di quella *Apologia* che stimava di poter dare alle stampe – dopo gli opportuni aggiustamenti – sotto gli auspici della Congregazione del Santo Uffizio. Ma in realtà il suo impegno intellettuale non si protrasse oltre il dovuto e non riuscì a dare agli Inglesi adeguate risposte alle loro aspettative. Probabilmente le sue relazioni con il Primate non tardarono a subire le prime insormontabili incrinature e sicuramente l'idilliaca intesa finì nel momento stesso in cui giunse la notizia della morte di Enrico Silvio, con la quale venivano ormai a cadere le cause più immediate, e forse anche più profonde, della fuga sul suolo britannico.

#### 14– *Crollo del mito della terra promessa*

L'Inghilterra, dunque, non rappresentò per i due italiani la terra promessa in cui essi avevano riposto tutte le loro speranze di successo. Troppo diverso, per tradizioni e per costume, oltre che per formazione religiosa, era il loro carattere aperto e sanguigno rispetto a quello chiuso e persino ostile degli alti prelati che dovevano prendersene cura. Ben presto un muro di incomprensioni fece nascere in loro una scottante delusione. Lo aveva ben intuito Chamberlain che nella lettera, indirizzata il 27 [17] giugno a Carleton, aveva da subito manifestato le sue perplessità sui vescovi inglesi che – a suo dire – non erano pronti ad accogliere con le dovute attenzioni i transfughi cattolici, a meno che non si fosse trattato di persone eminenti. Ed aggiungeva – non senza un acuto senso di osservazione – che presto i prelati britannici avrebbero manifestato aperta disistima nei confronti degli apostati da loro ospitati (lettera di Chamberlain a Carleton del 27 giugno 1612). Le sue furono parole profetiche soprattutto se riferite al fanatico Abbot, che, per il suo puritanesimo venato di spiccate tendenze calvinistiche, era particolarmente intollerante ed intransigente in materia di religione.

Ma nel giugno del '12 tali ombre sono ancora latenti e il primo impatto dei due ex-carmelitani con la realtà inglese è di piena soddisfazione. Abbot si affretta a predisporre i preparativi per l'abiura. La domenica dell'8 luglio nella Cappella dei Merciai, detta anche Chiesa degli Italiani, alla presenza di un ospite illustre quale Sir Francis Bacon, sicuramente in veste politica, essi pronunciano l'abiura dal cattolicesimo e tengono per l'occasione due sermoni che riscuotono una generale o – come più prudentemente afferma il Chamberlain – una ragionevole approvazione per l'alto livello di dottrina dell'uno (Vanini) e per la facilità di linguaggio dell'altro (Ginocchio). Da una lettera scritta da John King, Bishop of London a Thomas James,<sup>161</sup> primo bibliotecario della Bodleian Library della Oxford University, il 12 [22] febbraio 1613 [1614] sappiamo che il discorso dell'abiura pronunciato da Vanini verteva su tre punti: 1 – i due frati rinunciavano alla fede del papato romano e alle dottrine cattoliche; 2 – si impegnavano a vivere secondo la fede

---

<sup>160</sup> Giustamente C. F. SENNING, *op. cit.*, p. 226, ritiene che Vanini dovette assumere con gli Inglesi l'impegno di scrivere contro la chiesa cattolica.

<sup>161</sup> Lettera di John King a Thomas James del 12 [22] febbraio 1613 [1614], in F. P. RAIMONDI, *Noterella su Vanini e il processo londinese alla luce di un nuovo documento*, in F. P. RAIMONDI (a c. di), *Taurisano e il monumento a Giulio Cesare Vanini*, Taurisano, Odigitria, 2017, pp. 65-72.

anglicana: 3 – se fossero ritornati al credo che avevano respinto (vomitato) sarebbero stati degni di essere considerati ipocriti. Sono come si vede i tre punti su cui non tarderà a scatenarsi l'ironica del Primate d'Inghilterra.

Paradossalmente la datazione dell'abiura non è apparsa di facile soluzione per via delle oscillazioni degli studiosi in merito alla stessa datazione della lettera che ce ne dà notizia, collocando l'evento la domenica precedente. La lettera, in realtà, reca la data del 12 [2] luglio 1612, ma Christie e Namer non si sono resi conto che il 2 e il 12 luglio, rapportati rispettivamente al calendario giuliano e a quello gregoriano, sono di fatto coincidenti; conseguentemente non sono riusciti ad individuare la domenica cui è riferito l'evento. Il Christie<sup>162</sup> pur datando correttamente la lettera al 12 luglio, fa risalire al 5 luglio (che invece cadeva di giovedì) la conversione ufficiale dei due frati. Namer,<sup>163</sup> che erroneamente data la lettera al 2 luglio, fa arretrare l'abiura al 29 giugno (calendario gregoriano) in corrispondenza di un altro giovedì. Altri autori<sup>164</sup> privilegiano senza alcuna giustificazione la data del 1° luglio. Altrettanto ingiustificatamente Senning e Foucault prediligono la data del 28 giugno che cadeva di mercoledì.<sup>165</sup> Vano è anche il tentativo di confermare l'ipotesi di datazione proposta da Christie, ritenendo che il giorno della settimana sia deducibile dalla lettera di Abbot a Suffolk/Lake del 29 luglio 1612, dalla quale sappiamo che il 27 luglio era lunedì. In realtà per la sfasatura tra il calendario gregoriano e quello giuliano la citata missiva dell'Abbot va datata l'8 agosto successivo e il lunedì a cui essa fa riferimento è quello del 6 agosto, mentre il 27 luglio nel calendario gregoriano, calcolato con le formule gaussiane o controllato sul calendario perpetuo, risulta essere un giovedì.<sup>166</sup> Insomma, una ridda di supposizioni, tutte non attentamente vagliate sul piano scientifico. Solo quando si tiene conto dello scarto tra i due calendari allora in uso è possibile stabilire che il 12 luglio, data della lettera, cadeva di giovedì e che conseguentemente il sermone dell'apostasia fu pronunciato la domenica precedente, l'8 luglio 1612.

Ad ogni modo con l'arrivo dell'estate i due italiani si separano: Vanini segue l'arcivescovo nella residenza estiva di Croydon e Ginocchio, su disposizione di Giacomo I (lettera di Matthew a Lake dell'8 agosto 1612), si trasferisce il 6 agosto [27 luglio] a Nord presso l'arcivescovo di York, Tobias Matthew (1546-1628), una delle personalità religiose più eminenti del regno, apprezzato dal Bruno e padre del più noto Tobie Matthew, amico del Bacon. Formatosi a Wells e ad Oxford, ove conseguì i titoli di *Bachelor of arts* e di *Master of Arts* rispettivamente nel febbraio 1564 e nel luglio 1566, il Matthew fu membro della *Christ Church* di Oxford e nel 1572 fu eletto presidente del *St. John's College*. Nel 1577 conseguì la laurea in *Divinity* ed un paio di anni dopo fu nominato *vice-chancellor* dell'Università di Oxford da Robert Dudley, conte di Leicester. Il 18 aprile 1606, alla morte di Matthew Hutton, ebbe la cattedra vescovile di York. Pronunciò il sermone che diede l'avvio al Lungo Parlamento del 1614 e fu l'unico vescovo (su 17) che si schierò a favore della Camera dei Comuni e contro le pretese del sovrano.

---

<sup>162</sup> R. C. CHRISTIE, *op. cit.*, p. 245; D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 283.

<sup>163</sup> ÉMILE NAMER, *La vita di Vanini in Inghilterra*, cit., p. 299; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 69; sulla stessa linea è anche A. NOWICKI, *Le categorie centrali*, cit., p. 166.

<sup>164</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 164.

<sup>165</sup> Sulla scorta di G. SPINI, *Vel Deus, vel Vaninus*, cit, p. 59, B. NARDI, voce *Vanini*, in *Enciclopedia cattolica*, Roma, Città del Vaticano, 1954, p. 1021; C. F. SENNING, *op. cit.*, p. 224, e D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 283, confermando al 2 luglio la data della lettera, collocano l'abiura al 28 giugno precedente.

<sup>166</sup> Cfr. in proposito F. P. RAIMONDI, *Il soggiorno vaniniano in Inghilterra alla luce di nuovi documenti spagnoli e londinesi*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», a. XII, 1996-2002, p. 116.

Al termine della vacanza estiva, Vanini rientra a Lambeth il 29 settembre 1612, giorno di San Michele (lettera del Chamberlain del 2 agosto 1612). Il suo stato psicologico è, almeno in apparenza, alle stelle e si dichiara 'allegriissimo' e 'accarezzato' in due lettere indirizzate il 9 ottobre a Carleton e al suo segretario, Sir Isaac Wake, oratore di gran vaglia e fine letterato. Ma forse, al di là della ostentata soddisfazione, si addensano le prime ombre: il chiaro riferimento ad una speranza di sistemazione fa pensare che almeno per ora gli spazi per un personale successo sono proiettati in un indefinito futuro. Ciò lascia supporre che nei primi quattro mesi di permanenza sul suolo inglese il Salentino non abbia ancora avuto modo di esplicitare appieno le sue buone doti di predicatore. Non è, anzi, improbabile che contro di lui cominciassero a covare le gelosie e le rivalità, più o meno sotterranee, di personaggi ambigui, come l'Ascanio, che avevano costruito un loro personale potere pescando nei torbidi e confusi ambienti fioriti al margine tra cattolicesimo e protestantesimo. D'altro canto, i cattolici che facevano capo all'Arcivescovado di Westminster non dovevano nutrire eccessive simpatie per quegli scomodi 'transfughi' che compromettevano ulteriormente il prestigio della Chiesa Romana, in una fase storica in cui marcivano nelle carceri del Newgate non pochi loro correligionari. Né maggiori simpatie dovevano manifestare nei loro confronti le frange puritane, sospettose com'erano di tutto quanto veniva dal mondo cattolico. Probabilmente lo stesso Primate si mosse fin dall'inizio con molta cautela e circospezione e fu restio ad aprire varchi eccessivi o ad offrire concrete opportunità di affermazione all'ex-carmelitano. La realtà è che ben presto – ne fosse o meno consapevole Vanini – la prestigiosa dimora di Lambeth ebbe il sapore di una prigione dorata, ove le possibilità di nuove esperienze e di nuovi stimoli si rivelarono assai limitate. Nella serena calma di Lambeth, alle rive del Tamigi, tra le mura dell'antica Torre dei Lollardi, il fervore intellettuale della *patavina libertas* sfumava sempre più in un vago e lontano ricordo ed anzi il continuo contatto con il rigorismo ideologico del Primate poneva Vanini nella condizione di sperimentare «una intransigenza ed una intolleranza non dissimili da quelle del mondo cattolico».<sup>167</sup>

Difatti, a distanza di pochi mesi, fin dai primi giorni del 1613, si fanno più o meno palesi i primi segnali di malcontento. Una lettera del Chamberlain, datata 24 gennaio 1613, ci dà un quadro della situazione: entrambi i frati lamentano la mancanza di denaro ed avvertono il disagio di dover provvedere alle più elementari necessità, come quella di rifare i letti e di pulire la camera. Ma più verosimilmente essi si sentono soffocati ed isolati nelle rispettive residenze ed anzi Ginocchio, relegato in una villa di campagna a York, sigla disperatamente le sue lettere col nome *Johannes in deserto*. Quanto c'è di vero in queste lamentele? Difficile dirlo. A tratti si ha il sospetto che i due frati abbiano deliberatamente esagerato la portata del loro disagio. Sorge perciò l'interrogativo: cos'è accaduto di così rilevante, a cavallo tra il 1612 e il 1613, da modificare radicalmente le loro prospettive? L'unica ipotesi di una qualche consistenza che si può ragionevolmente perseguire è che Vanini abbia avuto notizia della morte di Enrico Silvio. Ed è un'ipotesi che può essere avvalorata, sulla scorta di talune tracce suggerite dai documenti di fonte pontificia. Dalla citata lettera indirizzata il 20 dicembre 1612 da Ubaldini a Millini, scopriamo, infatti, che il cappellano di Foscarini, Girolamo Moravo, era in contatto epistolare con il Nunzio di Francia, cui trasmetteva informazioni sui transfughi cattolici, rifugiatisi a Londra. In quello stesso giorno in un'altra missiva il Nunzio di Francia fornisce al Borghese due altre notizie: l'una proveniente dal Segretario di Stato francese, il Villeroy, e dall'ambasciatore francese a Londra, De La Boderie, dai quali aveva appreso che era del tutto destituita di fondamento la voce relativa alla

---

<sup>167</sup> G. PAPULI, *Introduzione* a G. C. VANINI, *Opere*, a cura di G. Papuli, F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 1990, p. 25 (ristampato in G. PAPULI, *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006, pp. 15–141).

fuga di un vescovo italiano; l'altra, fondata su un semplice 'avviso', che lo certificava della stima e dell'alta considerazione in cui era tenuto il Salentino a Londra. Sono di fatto le stesse riservatissime informative che il cardinale si affretta a comunicare a Roma e che giungono a distanza di poco più di un mese (24 gennaio 1613) alla Congregazione del Santo Uffizio invitata ad assumere decisioni – concordate con il sommo pontefice – in merito al rientro in Italia di Vanini. Al Santo Uffizio Ubaldini fa sapere che il Salentino è «molto accarezzato» (si noti come l'espressione trovi un puntuale riscontro nelle lettere autografe che Vanini aveva scritto il 9 ottobre del 1612) dallo pseudo arcivescovo e che ha avviato la sua attività predicatoria nella Cappella degli Italiani. Il cardinale mostra altresì di conoscere il tono e i contenuti della predicazione vaniniana, la quale verte sulla bruttezza del peccato e sul sacramento dell'estrema unzione e si sviluppa con argomentazioni che rivelano 'segnî espressi' di un istinto legame con la verità cattolica. Anzi, in una predica il frate taurisanesse avrebbe addirittura preannunciato di rendere pubbliche le controversie forse in materia di potere temporale del Papa – sostenute in privato contro le avverse posizioni di Abbot. Singolare documento questa missiva del Nunzio apostolico e ancor più singolari e sorprendenti le affermazioni sull'attività predicatoria di Vanini.

È mai credibile che il neo-apostata si spingesse fino a difendere sfacciatamente davanti ad un pubblico passato alla fede anglicana i principî del cattolicesimo e che addirittura si proponesse di esporre le ragioni per cui non potevano essere condivise le tesi del Primate, a cui certamente doveva aver dato assicurazioni circa i suoi propositi di aggredire aspramente i cardini della teologia tridentina? Francamente ci pare eccessivo. Forse il mistero sta proprio nella provenienza di quell'«avviso». Se, come crediamo, la fonte del cardinale era il Moravo, bisogna supporre che i due religiosi, il cappellano e il Salentino, abbiano concertato una edulcorata versione da comunicare a Roma. Evidentemente Vanini preparava la via del ritorno e si serviva dell'accomodante Moravo, incaricandolo di trasmettere ad Ubaldini l'immagine di un frate, che, costretto all'apostasia da oggettive circostanze, riconducibili alle persecuzioni subite da parte del generale dell'Ordine, era rimasto nel cuore e nello spirito fedele ai principî di santa madre chiesa.

D'altro canto, tali eventi cadevano in un momento in cui l'arcivescovo di Canterbury era distratto da impegni assai più rilevanti. Preso dai suoi intrighi politici e dal dichiarato proposito di far fallire – per preoccupazioni di carattere politico-religioso – la proposta di un matrimonio tra la principessa Elisabetta e il cattolico Re di Spagna, nemico dichiarato della riforma, Abbot non ha il minimo sentore del grave disagio manifestato dai due frati. Anzi, in una lettera del 24 [14] febbraio del '13 esprime ancora positivi apprezzamenti nei loro confronti. Nel frattempo conduce a buon fine la sua battaglia politica e riesce a far prevalere le ragioni ideologico-religiose che militano a favore del matrimonio di Elisabetta con il conte Federico V, Elettore del Palatinato. Il 14 febbraio 1613 nella Cappella Reale di Whitehall, tra spettacoli pirotecnici di chiaro significato allegorico, l'arcivescovo celebrò in pompa magna le nozze regali come un trionfo dell'asse protestante contro le forze cattoliche attestate sull'asse ispano-asburgico. Sul significato politico di tali nozze e sulle aspettative politico-culturali da esse suscitate in Boemia e nel Palatinato ha scritto dense pagine la Yates.<sup>168</sup> Per la loro celebrazione si cimentarono non pochi letterati, le cui composizioni poetiche appaiono sovraccariche di quel simbolismo ricco di suggestioni ermetico-rosacrociate che le accompagnarono.

A tale clima appartiene l'epitalamio composto da Ginocchio, forse con la segreta speranza di acquisire una certa rinomanza come poeta sul suolo inglese. Siglato con il nome Johannes Maria

---

<sup>168</sup> F. A. YATES, *L'Illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 3-19.

de Franchis, il poemetto è segnalato dal Christie tanto per l'edizione latina, quanto per quella inglese.<sup>169</sup> In esso Ginocchio, forse ancora ignaro dei progetti che il suo più audace confratello andava tessendo con i vertici romani, non si discosta dallo stile e dagli intenti elogiativi della produzione poetica occasionata dalle nozze regali. Anzi, semmai accentua fino ai limiti del parossismo gli elementi simbolici, sfruttando tra l'altro il suo non modesto bagaglio classico, nonché la sua considerevole dimestichezza con le fonti scritturistiche e religiose. Abile verseggiatore che sa far tesoro di ampia e consolidata familiarità con i versi virgiliani e ovidiani, il frate genovese si rivela piuttosto povero sul piano contenutistico e, tutto sommato, i suoi attacchi al primato pontificio e alla tradizione cattolica, con le frequenti allusioni al Papa come anticristo, ai gesuiti come avanguardia agguerrita contro il mondo protestante, ai miracoli come forme di superstizione, appaiono di maniera e in perfetta sintonia con i temi controversistici sviluppati dallo stesso Giacomo I nei suoi scritti, così come di maniera è l'esaltazione di un nuovo ordine religioso, che, fondato sui valori dell'amore, della virtù, della verità e della concordia, sarebbe stato instaurato sulla terra con il matrimonio di Elisabetta e sotto la guida politica della Gran Bretagna. Forse sono in ciò le ragioni del mancato successo letterario del povero Ginocchio. Assai lucidamente il 21 [11] marzo 1613 [1612] Chamberlain scriveva a Carleton apprezzando le buone qualità stilistico-formali del poeta, ma segnalando altresì che la sua inventiva era troppo «vecchia e ordinaria»:

Il tuo frate Giovanni Battista [...] ha dato alle stampe un poema latino sulle recenti nozze di Lady Elisabeth con il Conte Palatino [...] I versi sembrano buoni, ma l'impianto è vecchio e di maniera e la sua epistola alla giovane coppia è interamente costruita in conformità di una inconsistente tradizione fratesca (lettera del Chamberlain del 21 marzo 1613).

Il periodo inglese non fu privo di stimoli per il Salentino. Se Ginocchio visse per lo più nell'isolamento di York, Vanini, invece, si trovò a Lambeth in una condizione più felice che gli permetteva di entrare in dimestichezza o di tenere i contatti con personalità più in vista e con intellettuali di prim'ordine. Indubbiamente non abbiamo molti elementi che ci consentano di apprezzare la consistenza dei legami che gli riuscì di stabilire a Londra. Nei suoi scritti egli menziona soltanto il Moravo, elogiandolo come amico e confessore personale, anche se, come ci fa sapere Sarpi, si trattava di persona non molto affidabile.<sup>170</sup> Sempre sul versante cattolico Vanini entrò certamente in contatto con Doña Luisa Carvajal y Mendoza, figura di poetessa, accesa di fervente misticismo e accreditata presso gli ambasciatori spagnoli Zùñiga, Velasco e Sarmiento. Fermatasi per ben nove anni in Inghilterra, di fatto la Carvajal svolgeva con il supporto di un gruppo di affiliate un'intensa attività di proselitismo cattolico e di recupero dei transfughi. Abbot non esitò a ridurla allo stato di prigioniera, insieme con le sue affiliate, in Lambeth, sia pure per pochi giorni (28-30 ottobre 1613). È possibile che per suo tramite Vanini sia entrato in contatto con Diego de la Fuente, il cappellano spagnolo che svolgeva un ruolo chiave nell'opera di riconversione dei cattolici. Preziosa è in proposito la testimonianza di Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, il quale annovera tra le cause dell'arresto della poetessa la riconversione di un cappuccino, il Marchetti, e di due carmelitani, Vanini e Ginocchio (lettera del novembre 1613). La stessa Carvajal in una lettera alle carmelitane di Bruxelles, datata 14 novembre 1613, ci fa sapere che le deposizioni fatte contro di lei nel Consiglio di Stato l'accusavano di aver fondato in

---

<sup>169</sup> R. C. CHRISTIE, *op. cit.*, p. 250.

<sup>170</sup> Per il giudizio di Sarpi sul Moravo vedi lettera a Carleton del 31 aprile 1614, in P. SARPI, *Dai 'consulti'*, cit., p. 192.

Inghilterra alcuni monasteri e di aver svolto opera di conversione e di riconversione alla fede cattolica:

El Señor don Diego no traga esto de irme, si no le muestran por qué, y no tiene por suficiente la queja que le dan y se dió en el Consejo de Estado delante dél y más de veinte consejeros dellos, que fue que si soy monja y he fundado algunos monesterios dentro de Inglaterra, y que persuado a muchísimos a que dejen su religión y tomen la mía; y así, he pervertido gran número, trayéndolos a mi fe. Esto fue totalmente quanto depusieron de mí.<sup>171</sup>

Di carattere più occasionale dovettero essere invece i rapporti con Ascanio Baliani, il capo della corporazione dei Merciai, e con Giovan Francesco Biondi, il quale aveva ottenuto una modesta pensione di 100 corone, accompagnata però da incarichi paradiplomatici. Entrambi avevano trovato una comoda sistemazione negli ambienti anglicani. Imprecisi e sfumati sono anche i contorni di personalità come quella di Josiah (meglio forse Hugh) Robinson e del Salkeld,<sup>172</sup> ovvero John Dalston, il gesuita di Westmorland, convertito all'anglicanesimo, certamente conosciuti dal Salentino, il quale peraltro sembra essere anche a conoscenza della sfortunata vicenda di Bartholomew Legate e di Edward Wightman, le ultime vittime dell'intolleranza anglicana. Del tutto occasionale dovette essere anche l'incontro con il pittore fiorentino Costantino de' Servi,<sup>173</sup> apprezzato ritrattista, ospite di Foscarini, e con un oscuro Santolino incontrato nella *Gatehouse*. Una qualche continuità dovette avere la frequentazione di Chamberlain che fu forse il canale attraverso cui Vanini poté entrare in contatto con personalità riformate appartenenti alla ricca borghesia mercantile, come Henry Fanshawe, Filippo Burlamacchi e Giovanni Calandrino. Non sappiamo bene quali furono i rapporti che egli tenne con il Musket e con Richard Sheldon o con William Warmington, forse conosciuti a Oxford.

A differenza di quanto si è ritenuto finora non è pensabile che Vanini non sia entrato in dimestichezza con Casaubon, poiché è indubbio che il ginevrino aveva una certa frequentazione con Abbot da un lato e con Francis Bacon dall'altro. Egli giunge in Inghilterra come intellettuale di prestigio, quasi al culmine del suo successo personale e – a differenza del pugliese, ancora sostanzialmente sconosciuto – è portatore di una ventata di modernità che ha troppi punti di tangenza con la fisionomia intellettuale che andava assumendo il Salentino. Naturalmente Vanini non ha la preparazione scientifico-filologica di Casaubon, ma ha sicuramente cognizione del metodo d'indagine con cui il ginevrino demolisce l'impianto pseudo-storico del Baronio ed esplora il *corpus hermeticum*. Quando qualifica come *fabulosus* il mitico Trismegisto, se non intende respingere come fantasiose le dottrine ermetiche, egli mostra di sapere che le stesse, per essere cristianeggianti, non possono essere attribuite ad un autore prescristiano. Né forse è privo di significato che a distanza di un anno, per la stampa dell'*Amphitheatrum* a Lione, il filosofo salentino si rivolgerà proprio agli Harsy che erano stati in un certo senso gli editori privilegiati di Casaubon.

#### 15– *Il recupero dei transfughi e le strategie della diplomazia cattolica*

---

<sup>171</sup> L. CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesias*, ed. Don Jesus Gonzáles Marañón, Camilo María Abad, S. J., Madrid, Atlas, 1965, pp. 413-414.

<sup>172</sup> Di lui ci restano due trattati, pubblicati con la sigla loiolitica S. J., *A Treatise of Angels: of the nature, essence, place, power [...] and other proprieties of Angels*, London, T. S. for N. Butler, 1613; *A Treatise of Paradise [...] and the principall contents thereof*, London, E. Griffin, for N. Butler, 1617. D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 296, lo confonde con l'ebreo convertito al cattolicesimo, citato in *Amph.*, pp. 65-66.

<sup>173</sup> Su di lui cfr. G. S. GARGANO, *op. cit.*, pp. 133-164.

Le lettere di Sarmiento e i *decreta* del Santo Uffizio ci svelano, pressoché in ogni dettaglio, il progetto politico-diplomatico, messo a punto a Roma dal cardinale inquisitore, Giovanni Garzia Millini, su indicazioni del pontefice Paolo V, per il quale la fuga dall'Inghilterra doveva espletarsi attraverso una fitta rete diplomatica che richiedeva il diretto coinvolgimento delle nunziature di Francia e di Fiandra, delle ambasciate spagnole di Bruxelles e di Londra, del clero cattolico, facente capo alla diocesi di Westminster, e – all'occorrenza o a fronte dell'imponderabile – del sotterraneo favore dello stesso sovrano d'Inghilterra.

Fin dall'inizio la Chiesa si mostra fortemente preoccupata per la defezione dei due carmelitani e ancor più per l'eventuale trasferimento di una personalità di primo piano della gerarchia ecclesiastica, quale poteva essere quella di un vescovo. Incaricato di scoprire l'identità del vescovo apostata, il cardinale Ubaldini si rivolge al fidato Moravo e lo invita a sondare i due carmelitani nel tentativo di carpire qualche notizia. L'operazione non va in porto – perché in effetti Vanini è del tutto all'oscuro delle intenzioni di De Dominis – ma porta al positivo risultato di ristabilire i contatti tra i vertici della Chiesa e i due transfughi e di aprire loro uno spiraglio di salvezza forse proprio nel momento in cui più disperate erano le loro condizioni economiche e più mortificante lo stato di estrema prostrazione, psicologica e morale, denunciato nelle loro lamentele – salvo che non fossero artatamente esagerate – dei primi mesi dell'anno. In ogni caso avvicinato dal Moravo, il Salentino intuisce che poteva sondare la disponibilità della Chiesa al perdono. Lancia, perciò, astutamente al Nunzio di Francia un chiaro segnale: dichiara – come si è già detto – al cappellano di essere rimasto cattolico e di essere in dissenso su materie dottrinali con l'arcivescovo di Canterbury. Il dado è ormai tratto: il 20 dicembre 1612 Ubaldini scrive un'informativa alla Segreteria di Stato, la quale giunge all'esame della Congregazione del Santo Uffizio il 24 gennaio 1613 e suscita immediatamente l'attenzione e l'interesse del Pontefice. Attraverso la nunziatura di Francia e il Moravo, la predisposizione del Papa ad una riconciliazione viene comunicata ai due carmelitani che nel marzo si affrettano a far pervenire a Roma un loro memoriale, sfortunatamente sfuggito ad ogni ricerca archivistica. La perdita è tuttavia compensata da un verbale della Congregazione del Santo Uffizio che ce ne fa conoscere per sommi capi il contenuto. Veniamo così a sapere che i due frati chiedono: 1) l'assoluzione *in foro fori* con facoltà concessa al confessore di scioglierli da ogni peccato (*absolutionem in foro fori dari facultatem confessario opsos absolvendi a quibusvis casibus*); 2) la liberazione dai voti della religione del Carmelo (*liberari a votis Religionis*); 3) la possibilità di vivere in abito secolare o sacerdotale (*ut vivere possint in habitu presbiteri saecularis*).

Il punto controverso, che provoca un ritardo nella risposta della Chiesa e rischia di compromettere tutta l'operazione, sta nella richiesta di assoluzione *in foro fori*, la quale implica l'ammissione di una colpa di ordine giuridico e non di una deviazione in materia di fede, con la conseguente assunzione di responsabilità davanti alla giustizia ordinaria e non *in foro conscientiae*, cioè sotto il profilo della giustizia spirituale. Il memoriale è sottoposto all'esame del Papa il giovedì (*feria quinta*) 11 aprile 1613 nel palazzo apostolico del Quirinale alla presenza dei Cardinali Inquisitori, Bellarmino, Millini, Zapata, Veralli, Taverna e Centini. Il Pontefice respinge la richiesta dei due carmelitani e ribadisce la linea, già da tempo adottata, di concedere il perdono in presenza di comparizioni spontanee. Perciò per la remissione della pena temporale suggerisce di invitare i due supplicanti a comparire spontaneamente davanti al Santo Uffizio (*consideravit eis significare ut compareant quia benigne tractabuntur et eis remittetur poena temporalis*). Nella medesima seduta Paolo V incarica il cardinale Millini a trattare la questione con l'ambasciatore spagnolo a Londra. Molto probabilmente la risposta della Chiesa lascia sgomenti i due transfughi, i quali, comunque,

il 9 e il 10 di luglio rinnovano la loro richiesta di assoluzione *in foro fori*, che, trasmessa il 10 luglio dall'ambasciatore spagnolo Alonso de Velasco a Millini, viene sottoposta ad un duplice esame. Il primo cade di *feria quarta*, cioè di mercoledì 14 agosto 1613, alla sola presenza dei cardinali, nella riunione tenutasi nell'abitabile dimora del cardinale Bellarmino nel rione Colonna. In tale seduta gli inquisitori stabiliscono seccamente che i due frati debbono presentarsi in Congregazione davanti al Pontefice (*coram Sanctissimo*). Il secondo esame avviene a pochi giorni di distanza, di *feria quinta*, alla presenza del Papa, giovedì 22 agosto 1613, nel palazzo apostolico del Quirinale. Il relativo verbale ci fa comprendere meglio la posizione della Chiesa, poiché ci rende note le decisioni del Pontefice, il quale: 1) ribadisce il principio della comparizione spontanea ed acconsente che i due supplicanti si presentino non in Congregazione, ma davanti ai nunzi di Francia o di Fiandra; 2) pretende che essi procedano ad una formale abiura dalla religione anglicana, con l'assicurazione che la stessa non li dichiara *ipso facto* eretici, né impedisce loro di conseguire qualsivoglia dignità ecclesiastica; 3) concede che possano vivere in abito secolare sotto l'obbedienza del vescovo (*sub obedientia ordinarij*). La volontà di Paolo V è immediatamente comunicata dal Millini ai due nunzi interessati, i quali, con lettere del 5 e dell'8 ottobre, lette in Congregazione di *feria quinta*, rispettivamente il 31 ottobre e 7 novembre 1613, si dichiarano pronti a dare esecuzione agli ordini ricevuti da Roma. Qualche giorno dopo, il 10 di settembre, la medesima informativa viene trasmessa dal Millini al Velasco, con preghiera di far sapere ai due frati che la loro comparizione davanti ad uno dei due nunzi deve essere spontanea e che «saranno ricevuti, assoluti et abilitati».

Negli ultimi mesi del 1613 un imprevisto intoppo sembra compromettere il buon esito dell'azione diplomatica intrapresa da Roma. Nel passaggio di consegne tra Velasco e Sarmiento nell'ambasciata spagnola di Londra si determina una preoccupante fase di stallo e un grave vuoto operativo sia pure momentaneo. Nella lettera del 7 febbraio 1614 il futuro conte di Gondomar ci informa che prima di occuparsi attivamente della vicenda vaniniana ha dovuto attendere che il suo predecessore, Velasco, lo ragguagliasse sugli avvenimenti. Il che sembra che si sia verificato molto tardivamente, forse addirittura ai primi di febbraio del 1614. Dalla lettera si evince, infatti, che solo da pochi giorni il nuovo ambasciatore ha ricevuto, per trasmissione di Velasco, la lettera di Millini, datata 10 settembre 1613, con cui gli è stata resa nota la concessione della grazia del Sommo Pontefice a favore dei due frati. Ma la missiva del 7 febbraio fa sorgere alcune incertezze interpretative su un punto nodale, quale è quello della comunicazione del perdono papale ai diretti interessati, i quali esplosero in manifestazioni di viva esaltazione («fu tanta la contentezza e la gioia che ebbero di vedersi in grazia di Sua Santità e ricondotti all'obbedienza della Santa Chiesa Romana che si prostrarono al suolo, baciando la terra e dando grandi singhiozzi di gioia e di contentezza»). È evidente che tale stato di cose non può riferirsi alla data della lettera, poiché da altri documenti ci risulta che – senza margine alcuno di dubbio – i due sventurati confratelli pativano già da qualche giorno la detenzione imposta dall'arcivescovo di Canterbury. Ed è sorprendente che, al contrario, Sarmiento li ritenga ormai al sicuro («già stanno in luogo sicuro e presto partiranno per le Fiandre per presentarsi innanzi al Nunzio di Sua Santità che risiede colà»).

Il nodo interpretativo si scioglie solo se si suppone che le espressioni di giubilo dei due frati debbano essere retrodatate e debbano essere collocate presumibilmente ai primi di ottobre 1613, allorché essi furono informati del perdono pontificio da Velasco. Di contro, quando Sarmiento ebbe piena contezza delle cose da fare, la vita dei due ex-carmelitani era già in serio pericolo e

l'arcivescovo di Canterbury, già dalla domenica, 2 febbraio 1614 [23 gennaio 1613],<sup>174</sup> aveva provveduto al loro arresto per così dire domiciliare all'interno di Palazzo Lambeth,<sup>175</sup> collocando forse Vanini nella Morton Tower, nota anche come Lollards Tower, e Ginocchio nella casa di un servo giurato del re. Il che ovviamente significa che alla data del 7 febbraio l'arresto è ancora prudentemente trattato come materia riservata e soprattutto prova che Ginocchio non è ancora riuscito ad evadere, altrimenti Sarmiento ne avrebbe avuto una qualche notizia, se non altro a seguito dello scalpore suscitato.

Ma facciamo un passo indietro: cos'è accaduto nell'ultimo scorcio del 1613? Nell'attesa che da Roma giungesse il definitivo beneplacito del Papa, Vanini si era preoccupato di predisporre ogni dettaglio per la fuga. In un modo o nell'altro aveva suggerito a Ginocchio di trasferirsi a Londra da dove la via della fuga sarebbe stata agevolata per il tramite dell'ambasciata spagnola. Il confratello genovese mise in atto il suo piano: accampò ragioni di salute, facendo intendere a Matthew che l'aria di York gli riusciva nociva e, nello stesso tempo, facendo presa sulla sua precedente attività di encomiasta delle nozze regali, si dichiarò pronto a dare alle stampe qualche nuovo testo poetico. Investito della questione, Giacomo I – anche per venire incontro ai due frati che, come sappiamo, avevano cominciato a lamentarsi circa le condizioni del loro soggiorno inglese,<sup>176</sup> diede il suo assenso al trasferimento e dispose che il frate fosse ospitato dal vescovo di Londra, John King. Nel mese di agosto, come si evince dalla lettera di Abbot a Montagu del 4 febbraio 1614, l'operazione giungeva a buon fine e si concludeva il soggiorno yorkese di Ginocchio. Non fu, però, possibile ottemperare alle disposizioni del sovrano, perché il King non aveva disponibilità di spazio in quanto ospitava presso di sé il Salkeld, il gesuita che aveva apostatato dal cattolicesimo. Pertanto Ginocchio dovette alloggiare per qualche mese in un'abitazione privata, ove tra l'altro si ammalò e ricevette le affettuose cure da parte di Vanini. Solo nel mese di gennaio 1614 fu possibile consentirgli il trasferimento nel complesso residenziale di Lambeth.

#### 16– *Il processo davanti alla High Commission*

Intanto fin dal novembre del '13 l'arcivescovo di Canterbury è al corrente, attraverso vie tortuose e segrete o forse attraverso la diretta o indiretta conoscenza della lettera di Gregorio Spinola (lettera di Spinola a Ginocchio del 1613), evidentemente finita nelle mani di Matthew dopo l'allontanamento di Ginocchio da York, che Vanini o il suo confratello aveva scritto alle autorità pontificie con il proposito di ottenerne il perdono. Nell'intento di smascherarlo, Abbot lo fa interrogare da una persona fidata; ma il Salentino non cade nella trappola e non scopre le sue carte. Al Primate, divenuto ormai fortemente sospettoso, non rimane che sottoporlo a stretta sorveglianza. Tra il dicembre e il gennaio i suoi sospetti si fanno più consistenti e, benché non

---

<sup>174</sup> R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 258, non tenendo conto delle differenze tra calendario gregoriano e giuliano, stabilisce quali termini *a quo* e *ad quem* della prigionia rispettivamente il 24 gennaio e il 14 marzo 1614, calcolato quest'ultimo sulla base della durata di 49 giorni in conformità della dichiarazione di Vanini. Dello stesso parere C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 230, che però più correttamente colloca l'arresto il 23 gennaio calendario giuliano.

<sup>175</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 103, senza alcuna giustificazione documentaria, crede che l'arresto dei due frati abbia avuto luogo nella stessa Cappella dei Merciai nel corso o subito dopo la predica del Salentino: «C'est dans cette église, devant les fidèles épouvantés, devant Ascanio triomphant, que les deux carmes furent appréhendés et emprisonnés, sur l'ordre de l'archevêque de Canterbury». Ma è ipotesi poco verosimile, perché il Canterbury – come si evince dalle fonti – tentò di mantenere sotto rigoroso silenzio tutta la procedura sia dell'arresto sia degli interrogatori.

<sup>176</sup> Su ciò mi pare di trovare sostegno in C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 227.

abbia tra le mani elementi concreti, egli è pronto a giocare la carta dello spionaggio. Da tempo il filosofo gli aveva chiesto di poter visitare Cambridge e Oxford, tratto dalla fama dei due maggiori centri universitari dell'isola. Nel dicembre Abbot gli concede di recarsi a Cambridge. La visita ad Oxford cade, invece, intorno al 19 [9] di gennaio del 1614 [1613].<sup>177</sup> Questa volta il Primate gli mette alle calcagna alcuni emissari con l'incarico di sondarne i movimenti e le intenzioni. La lontananza da Lambeth incoraggia Vanini a tenere una condotta più libera e ad abbassare il livello di guardia. Ma proprio ciò lo fa cadere nella rete tesagli dall'astuto Abbot: si lascia ingenuamente sfuggire qualche confidenza e confessa – forse a Richard Sheldon o al Warmington, che, da preti secolari, si erano convertiti all'anglicanesimo nel 1612 – di avere in animo il progetto di rientrare in Italia con il consenso del re Giacomo I. Per il Primate è la conferma che tutti i suoi sospetti erano fondati e che i due transfughi erano rei di tradimento.

La domenica del 2 febbraio 1614, al rientro da Oxford,<sup>178</sup> dopo avere predicato nella Cappella dei Merciai ed avere promesso all'uditorio un ulteriore intervento programmato per la domenica successiva, i due sventurati frati vengono sottoposti separatamente ad un primo interrogatorio, il cui esito sarebbe stato negativo. Vanini avrebbe respinto ogni accusa ed avrebbe confermato i tre punti su cui si era concentrato il suo discorso di abiura pronunciato nella Cappella dei Merciai l'8 luglio 1612. Abbot interpreta tale conferma dei due frati come volontà di rinunciare alla religione dei Papi e alle opinioni prevalenti in ambienti pontifici e di voler vivere secondo la fede praticata dalla Chiesa anglicana: «Quod renunciasset Papismo et pontificiis opinionibus et se velle vivere et mori in fide ecclesiae anglicanae». Probabilmente, in concomitanza con il primo interrogatorio, i due frati debbono aver tentato di portare a buon fine una loro strategia di fuga, poiché, secondo quanto ci riferisce Carleton, essi si sarebbero proposti come missionari in Valtellina (lettera di Carlton a Salici del 19 aprile 1614). Evidentemente lo stratagemma non valse a trarre in inganno l'astuto Abbot. Si tratta comunque di un dettaglio che manca nel *report* che l'arcivescovo inviò al diplomatico inglese il 26 marzo 1614. Il che ci induce a credere che egli sia tornato con qualche altra missiva sulla vicenda dell'arresto, fornendo ulteriori dettagli che forse furono in parte fraintesi da Carleton. È strano, infatti, che questi dichiarò al Salici che la sentenza aveva relegato i due frati in un'isola delle Bermude, mentre sappiamo che la materia era di competenza del potere politico che in proposito non assunse mai alcuna decisione. Stupisce che Carleton sappia che il verbale del secondo interrogatorio fosse sottoscritto da Vanini con il nome *Iulius Cesar Italus*, che è il nome con cui gli atti del procedimento ecclesiastico furono trasmessi alla diocesi di Westminster. In ogni caso nel secondo interrogatorio, che, come si vedrà tra breve, coincide con il terzo, reso davanti alla *High Commission*, le cose sarebbero precipitate. Posto alle strette, il Salentino – secondo la versione fornita da Abbot – avrebbe fatto ricorso a tutte le armi della sua dialettica e della sua esperienza di consumato controversista: avrebbe giocato con le parole, costruito sottili cavilli con l'abilità di un provetto *legista*, ma tutto sommato avrebbe finito con il riconoscere la sostanza dei rilievi che gli erano stati mossi. Così la rinuncia al papismo si sarebbe

---

<sup>177</sup> Per le visite a Cambridge e ad Oxford, vedi lettera di Abbot a Montagu del 4 febbraio 1614 [25 gennaio 1613]. La lettera non è datata ed è ritenuta da R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 258, scritta 'shortly before 27 January 1613-1614'. In realtà la datazione si evince dal fatto che in essa la *second examination* è fatta risalire al giorno precedente, 3 febbraio 1614 [24 gennaio 1613]. Cfr. anche la lettera di Abbot a Carleton, 26 marzo 1614 [16 marzo 1613]. Benché dalla lettera si evinca chiaramente che la visita ad Oxford fu effettuata da Vanini nel gennaio 1614, É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 101, la fa cadere prima del natale del '13. R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 257, non tenendo conto del calendario gregoriano, colloca la visita ad Oxford poco prima del 22 gennaio.

<sup>178</sup> La data si evince dalla citata lettera di Abbot a Montagu del 4 febbraio 1614: «On Sunday last the elder of them [...]».

trasformata in rinuncia a diventare Papa: «Quod Papatui renunciasset; quia non erat verisimile se unquam futurum Papam»; le opinioni prevalenti in ambienti pontifici si sarebbero rivelate come le opinioni di quei cattolici per i quali egli non era meritevole di salire al soglio di Pietro: «Si quis inter pontificios opinaretur eum unquam in papatum promovendum»;<sup>179</sup> l'accettazione della religione anglicana sarebbe stata rettificata nel senso di riferirsi alla fede praticata in Inghilterra uno o due secoli prima: «For his living and dying in the faith of the Church of England, he expounded that be the faith wich was here a hundreth or two hundreth agone» (lettera di Abbot a Montagu del 4 febbraio 1614). La medesima storia è ripetuta punto per punto da Carleton nella lettera ad Ercole Salici del 29 aprile 1614.

La versione abbotiana della 'strange equivocation' è stata più o meno pacificamente accolta da studiosi come Corsano e Cavallé.<sup>180</sup> Eppure forse sarebbe bastato puntare l'attenzione sulla grossolanità di quegli equivoci, prossimi più alle strategie difensive di stampo gesuitico, come quelle esibite da Southwell e riportate da Abbot nelle *Sex quaestiones*,<sup>181</sup> che non alle raffinate sottigliezze di Vanini, per rendersi conto che esse si inquadrano in realtà nelle strategie d'attacco del Primate d'Inghilterra e sono il prodotto delle sue elucubrazioni mentali.<sup>182</sup> A lungo gli storici si sono trovati in imbarazzo di fronte ai *reports* dell'Arcivescovo di Canterbury, per essere posti davanti al dilemma di dare del pazzo a Vanini o del bugiardo al vescovo. La lettera di John King, uno dei componenti della High Commission, a Thomas James, primo bibliotecario della bodleyana di Oxford, ci permette di uscire dall'impasse, perché ci fa capire che quelle *equivocations* erano in realtà il risultato della ironia, forse anche un po' impietosa di Abbot, che si sentiva preso in giro dai due frati nel momento in cui apprendeva da loro di essere ancora sinceri cattolici e di desiderare di rientrare in Italia. Così dunque egli avrebbe ironizzato sui due frati: è questa la loro rinuncia al papato e alle dottrine cattoliche? Voleva forse dire Vanini che rinunciava a diventare papa? O che ha inteso restare fedele alla chiesa inglese di un paio di secoli prima, cioè quando l'Inghilterra era ancora cattolica? E qual era l'oggetto del loro vomito, la fede cattolica o i loro peccati? Per paradossale che possa sembrare, l'ironia dell'arcivescovo è stata fraintesa e si è creduto di scorgere in essa le reali risposte dei due frati (o anche del solo Vanini) nel corso del secondo interrogatorio. Ma i dubbi che hanno in passato nutrito gli storici sono ormai superati perché – come vedremo fra breve – possediamo il verbale del secondo interrogatorio e da esso risulta che le cose andarono diversamente.

Dato l'esito del secondo interrogatorio, il lunedì 3 febbraio 1614 [24 gennaio 1613] Abbot si vide costretto a confermare lo stato di arresto dei due apostati<sup>183</sup> già disposto la domenica precedente (2 febbraio). Egli legge in termini di tradimento la dichiarazione di fedeltà alla Chiesa

---

<sup>179</sup> Il testo dice *promovendum*, ma R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 259, legge *promerendum* (che non regge la costruzione con *in* e l'accusativo, propria dei verbi di moto). ÉMILE NAMER, *Documents*, cit., p. 64, inspiegabilmente legge *premorendum*; IDEM, *Nuovi documenti*, cit., p. 178.

<sup>180</sup> A. CORSANO, *Il problema storico*, in *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, a cura di G. Papuli, Galatina, Congedo, 1975, p. 84; J.-P. CAVALLÉ, *Dis/simulations Jules-César Vanini, François La Motte Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002, pp. 62-64.

<sup>181</sup> G. ABBOT, *Quaestiones sex*, cit., epistola al lettore.

<sup>182</sup> Cfr. F. P. RAIMONDI, *Il soggiorno vaniniano*, cit., pp. 96-147.

<sup>183</sup> La data si evince dalla lettera di Abbot a Montagu del 4 febbraio 1614: «Yesterday this being urged [...]», nonché dalla lettera di Carleton a Salici del 29 aprile 1614, ove la *second examination* è fissata al giorno successivo al primo interrogatorio. Non tenendo conto della differenza tra il calendario gregoriano e quello giuliano, D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 320, fa cadere l'arresto il 21 gennaio 1614, che a suo avviso dovrebbe corrispondere con un sabato (ma in realtà corrisponde ad un mercoledì), mentre invece il testo della lettera di Abbot ci fa sapere che l'arresto fu effettuato di domenica.

Romana da parte dei due imputati. Le aspettative sue personali e quelle della sua parte, cioè dell'ala puritana della chiesa anglicana, che credeva di aver trovato in essi, o almeno nel più anziano e più dotto dei due, gli strumenti per vomitare tutto il veleno possibile contro il potere papale e per demolire i cardini del Concilio Tridentino, difeso ad oltranza dall'ala gesuitica del cattolicesimo, erano andate perdute. Vanini, se non aveva tentato di fare proseliti per il cattolicesimo in terra anglicana, non aveva neppure tenuto fede all'impegno o alla «missione segreta», che aveva assunto partendo dalla terra veneta. Tutto ciò era motivo sufficiente per confermare l'arresto.

Oggi lo scenario del processo contro Vanini (Ginocchio evidentemente aveva già trovato il tempo di darsi alla fuga) si arricchisce di nuovi dettagli con i documenti, sottoscritti davanti alla *High Commission* e misteriosamente finiti negli archivi della Diocesi arcivescovile di Westminster. Finora sul numero degli interrogatori cui erano stati sottoposti i due transfughi v'era stata non poca confusione, dovuta per lo più alla allarmata e imprecisa relazione che ne aveva fornito lo stesso Abbot. Ne restò imbrigliato in particolare Namer,<sup>184</sup> il quale, per un verso si disse sorpreso e stupefatto che i due imputati, pur tenuti in luoghi separati, abbiano potuto dare esattamente le medesime risposte, e per l'altro si dichiarò convinto che l'inchiesta fosse stata condotta, non personalmente da Abbot, ma da Ascanio Baliani, e che i due frati fossero stati sottoposti a tre distinti interrogatori: nel primo si sarebbero dichiarati di fede anglicana, nel secondo avrebbero manifestato incertezze e nel terzo avrebbero vuotato il sacco. Su tutti e tre i punti le cose andarono diversamente da come aveva supposto lo storico francese.

Le perplessità vengono sciolte dal primo dei tre documenti di Westminster e dalla lettera di Carleton a Salici. Possiamo così stabilire: 1) che gli interrogatori furono sostanzialmente due; 2) che Baliani fu solo un testimone; 3) che il verbale della *second examination* si riferisce al solo Vanini, perché nel frattempo Ginocchio aveva trovato il modo di evadere. Abbot sottopose Vanini alla *second examination* il lunedì 3 febbraio 1614 [24 gennaio 1613], in presenza di tre testimoni, indicati nelle persone di Richard Mocket e William Baker, rispettivamente cappellano e segretario dell'arcivescovo, e di Ascanio Baliani. Il terzo interrogatorio non si discosta, né nella sostanza né nella forma, dalla *second examination*, poiché di fatto non è che la riconferma delle medesime dichiarazioni, rese però il 15 febbraio 1614 [5 febbraio 1613] davanti alla *High Commission*, composta per l'occasione dallo stesso Abbot, che la presiedeva, da James Montagu, Bishop of Bath and Wells, da John King, Bishop of London, da Richard Neile, Bishop of Lichfield and Coventry e da Lancelot Andrewes, Bishop of Ely. Gli stessi attestano che il verbale è fededeigno ed è sottoscritto da Vanini: «Fatetur hanc declarationem esse veram, et sua manu subscriptam». La firma risponde al nome Julius Caesar Vinnes, che, come è noto (lettera di Abbot del 20 marzo 1614), è lo pseudonimo utilizzato da Vanini durante tutto il soggiorno londinese.

Dal verbale risulta che le accuse mossegli da Abbot sono molto circostanziate, ma spesso tendenziose e volte a screditarne la figura o comunque a mascherare la scarsa ospitalità concessagli in Palazzo Lambeth. Il primo capo d'accusa concerne la subdola e malcelata asportazione che Vanini avrebbe fatto dei propri beni dalla casa dell'arcivescovo nei giorni immediatamente precedenti l'arresto (appena rientrato da Oxford), con l'ovvio intento di

---

<sup>184</sup> É. NAMER, *La vita di Vanini in Inghilterra*, cit., pp. 135, 138 e 233; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 107-108 e 111-13. Tre sono gli interrogatori anche per A. CORSANO, *Il problema storico*, cit., p. 83. Namer (*ivi*, p. 107) è altresì incerto circa la data del primo esame che, a suo avviso, potrebbe essere collocato «le dimanche même de leur arrestation, ou le dimanche suivant», ed è altresì convinto che la lettura delle opere di Aretino e di Machiavelli fossero oggetto di una puntuale denuncia di Ascanio.

predisporre nascostamente la fuga. L'ex-frate ammette di aver portato via il proprio mantello per risarcire un imprecisato Gerolamo (forse il Moravo?) creditore nei suoi confronti di un debito di due sterline. Quanto poi all'asportazione di due valigie o bauli, tra il 31 gennaio e il 1° febbraio (*biduum aut triduum*), il Salentino dice di averne tentato la vendita, ma di essersene poi sbarazzato, gettandoli nel Tamigi, per non aver trovato alcun acquirente. Ed a conferma delle proprie dichiarazioni – limitatamente all'asportazione dei due bauli, ma non anche alla loro deiezione nel fiume – invoca la testimonianza di Giovanni Maria, suo confratello di religione e di sventura.<sup>185</sup>

Il secondo capo d'accusa è quello di aver negato ad un imprecisato interlocutore, incontrato ad Oxford, la munificenza di re Giacomo I. La difesa di Vanini è su questo punto alquanto tortuosa poiché egli dichiara – e si noti come non si tratta di munificenza – di aver ricevuto dal principe Carlo, il futuro re Carlo I, cinque libre in cambio dell'opuscoletto fatto stampare da Ginocchio per le nozze della principessa Elisabetta con l'Elettore del Palatinato. Ma il Salentino intuisce che è chiamato ad un *reddé rationem* delle spese sostenute per il suo sostentamento e perciò traccia un elenco, pressoché minuzioso – che di fatto mette a nudo la vita grama da lui condotta in Inghilterra – delle somme ricevute: dodici libre per recarsi a Cambridge (nel mese di dicembre 1613); dodici o tredici libre per recarsi ad Oxford a spese di Abbot, che significativamente non viene nominato; quattro libre, avute per intercessione di Abbot da un mercante londinese (forse l'Albery o il Fanshawe, citato nella lettera di Chamberlain a Carleton del 13 febbraio 1614 [3 febbraio 1613]) mentre era in viaggio per Oxford; altro danaro ricevuto dallo stesso arcivescovo in altre imprecisate occasioni; infine, pochi spiccioli, dieci soldi da qualcuno, otto da qualcun altro come compenso delle sue prediche nella *Mercers Chapel*. Tutte somme necessarie – egli aggiunge – per il vestiario, per il vitto e per la salute. Quindi dichiara di aver fruito della ospitalità offertagli dal Primate a Croydon e a Lambeth, ma senza approfittare e senza superare le spese strettamente necessarie *ad lectum cubiculumve* o quelle per il riscaldamento (*ignem*) e per la luce (*candelas*).

Gradatamente il confronto si sposta su un terreno più insidioso e si cerca di stabilire quali fossero state le relazioni culturali ed intellettuali che il Salentino aveva stabilito con persone sospette o inaffidabili sul piano dottrinale. In particolare si vuole sapere se egli è entrato in contatto con un tal George Musket (Muscote), prete secolare che restò nella prigione di *Newgate* fino al 1615. Vanini dice di averne solo sentito parlare, ma di non aver cognizione della sua tempra morale, né di conoscere le cause della sua detenzione. La domanda successiva apre uno spiraglio su possibili dissidi di ordine teologico: si vuole sapere se egli ha elogiato il martirio non si sa bene se di Bartholomew Legate o di Edward Wightman, finiti sul rogo per ordine del sovrano inglese, ma per volontà di Abbot, con l'accusa di arianesimo.<sup>186</sup> Vanini risponde di non conoscere le cause che li condussero al rogo, ma il tema dell'arianesimo, ovvero dell'antitrinitarismo, resta in agguato e sembra riguardare direttamente gli interessi del Primate o comunque della fazione puritana, che era su posizioni calviniste.

Infatti, l'esame passa alle questioni teologiche, che vengono agitate con mezzi sotterranei e con pubblicazioni clandestine, in cui forse era coinvolto lo stesso Abbot. Vanini è invitato a dire

---

<sup>185</sup> Questo riferimento a Ginocchio fa supporre che Vanini ignori, o comunque finga di ignorare, la fuga del suo confratello.

<sup>186</sup> Bartholomew Legate e Edward Wightman furono condannati rispettivamente al rogo il 28 e il 30 marzo 1612 per arianesimo. Le date si evincono da una lettera di Chamberlain a Carleton del 4 aprile [25 marzo] 1612: «On Wensday Legat the Arrian was burnt in Smithfield very early. He saide litle but died obsinately. There was another fanaticall fellow condemned for blasphemous heresies, and sent downe to Lichfeild where he was to be burnt as on Friday last yf he have not recanted» vedi PRO. SP. 14/ 68, f. 83.

se gli è mai capitato di sostenere che a Londra fosse stato pubblicato un indice di libri proibiti facendolo passare come se fosse stampato in Spagna o se ha mai affermato che l'Arcivescovo di Canterbury avesse in cantiere la pubblicazione di un libro sotto falso nome. Il Salentino risponde di non saperne niente e di non conoscere nessuno che nella Chiesa anglicana si professi ariano o viva in odore di arianesimo. Ha sentito dire che talune persone non colte manifestano propensioni antitrinitarie, ma non sa chi siano, né dove si trovino. Infine, nega che Calvino sia stato ariano o che i calvinisti siano macchiati da una siffatta vergogna. È tuttavia interessante il riferimento a scritti abbotiani, pubblicati o circolati manoscritti sotto falso nome. Il Bayle<sup>187</sup> vuole che l'unico suo scritto pubblicato anonimo sia il lungo trattato sulla visibilità perpetua<sup>188</sup> in risposta al Laud. Non si può escludere, però, che l'arcivescovo abbia condotto nascostamente una battaglia contro la svolta politica di Giacomo I, che sotto l'influenza di Sarmiento avviò quella fase di tolleranza verso i cattolici, di cui beneficiò lo stesso Vanini. In particolare *A Letter to James I*, non firmata e non datata, compresa nella *Cabala*, costituisce un pesante atto d'accusa contro il sovrano. Essa circolò anonima e fu attribuita a Tobias Matthew, ma il Thoresby<sup>189</sup> la ritiene opera di Abbot.

Le ultime battute dell'interrogatorio toccano il tema della polemica anticattolica o antibellarminiana. Diplomatica la risposta di Vanini a proposito di un *pamphlet* anticattolico, scritto da Richard Sheldon, da lui conosciuto a Oxford: il Salentino nega di averlo mai reputato un libro pieno di errori contro la Chiesa Romana e dichiara di non sapere se veramente contiene un attacco anticattolico, ma di averne solo sentito parlare come di un opuscolo infarcito di cose futili e vane. Altrettali sottigliezze in tema di polemica antibellarminiana: non è verosimile che egli abbia mai accusato gli Inglesi di possedere di nascosto – senza mai osare leggerle – le opere (quelle della polemica contro le eresie o quelle della polemica politica?) di Roberto Bellarmino; tuttavia, avendo egli stesso ottenuto – evidentemente dallo stesso Abbot – la facoltà di leggerle, ha potuto constatare che nella biblioteca bodleyana di Oxford taluni inglesi le consultavano.

In chiusura il verbale lascia trasparire – sia pure sullo sfondo – gli interessi politici di Vanini. Egli, infatti, afferma di aver salvato da uno dei bauli gettati nel Tamigi i libri di Machiavelli e di Aretino *super institutiones* (con evidente riferimento al *Principe* del primo e al *Ragionamento delle corti* del secondo) e di averli lasciati nella sua cella, a Palazzo Lambeth.

Nello stesso giorno, 3 febbraio 1614 [24 gennaio 1613], ad interrogatorio concluso, Giulio Cesare sottoscrive, probabilmente sotto pressione dello stesso arcivescovo di Canterbury, una dichiarazione in cui vengono esplicitate le ragioni che lo condussero in Inghilterra. Da essa risulta che, avendo subito ogni sorta di persecuzioni e ingiustizie da parte del generale dell'Ordine, Enrico Silvio, e volendo rifugiarsi in un luogo sicuro, in attesa che questi concludesse il suo generalato, si affidò all'arcivescovo di Canterbury, del quale esalta in modo vistosamente sperticato le doti umane. Su tale decisione influì – a suo dire – la lettura dell'*Apologia* di Giacomo I, da cui avrebbe appreso che i cattolici non sono puniti in Inghilterra se non in quanto traditori. Pertanto, essendo vissuto ben 20 mesi su suolo inglese, senza mai professare la religione cattolica e senza mai recare offesa a quella anglicana, restandone semmai affascinato dalla purezza dei principî etici, chiede di poter rientrare in Italia con il perdono del Re e del Primate e dichiara di

---

<sup>187</sup> P. BAYLE, *Dictionnaire*, cit., *ad vocem*.

<sup>188</sup> [G. ABBOT], *A Treatise of the perpetuall visibilitie*, cit.

<sup>189</sup> R. THORESBY, *Vicaria Leodiensis; or, the history of the Church of Leedes in Yorkshire. Containing an account of the learned men [...] who have been vicars of that populous parish; with the catalogues of their workes [...] To which are added, the lives of several Archbishops of York, and other eminent persons, benefactors to thata Church*, London, Joseph Smith, 1724, pp. 155-174.

essere sempre rimasto in cuor suo fedele figlio della Chiesa Cattolica. In sostanza fa appello al principio ribadito nell'*Apologia* giacobita: egli è sì cattolico, ma non traditore, perché non ha svolto opera di proselitismo filocattolico in Inghilterra, non ha composto scritti che possano in qualche modo ledere la dignità della religione anglicana, né ha ricevuto incarichi di tal natura, ma è sempre vissuto quale privato cittadino che si è preso cura delle proprie cose. E per dar garanzie che non porterà con sé alcuno scritto (*minimam cartulam*) chiede di essere condotto – per così dire – *nudus* fino a Calais e di potersi imbarcare per le Fiandre.

Dichiarazione sincera? Difficile dirlo. Certo la credibilità del frate taurisanese non è diversa da quella di tutti gli imputati che si sentono ormai braccati e smascherati dal giudice. Indubbiamente non gli conveniva mettere a rischio i contatti stabiliti con i vertici del potere cattolico. V'è in lui troppa fermezza e troppo risentimento per le umiliazioni patite e insieme troppa diplomazia e troppa consumata ponderatezza nello sfuggire alle insidie tesegli dal Primate: la sua condotta fa pensare più alla fredda determinazione razionale che alle calde e profonde vibrazioni del cuore. Insistere sulla fede anglicana poteva compromettere la speranza del rientro in Italia. L'Inghilterra non aveva aperto a lui le porte come a Casaubon. I progetti abbotiani di una utilizzazione di Vanini contro le posizioni teologiche espresse dal Concilio Tridentino dovettero abortire ben presto. Al Salentino, difatti, non era stato conferito nessun incarico specifico e la sola attività pubblica che gli era stata concessa era quella – forse anche limitata – della predicazione nella *Mercers Chapel*. Perciò, nel suo animo era maturata la convinzione che la vita in Inghilterra non era più tollerabile. Richiamandosi ai principî dell'*Apologia* giacobita, egli poteva contare di far breccia non certo su rigoristi tutti d'un pezzo come Abbot, ma almeno su personalità più malleabili come Andrewes che a quella *Apologia* aveva prestato la propria fattiva collaborazione. Dunque, una professione di fede studiata, calcolata, proprio come era stata l'abiura pronunciata un paio di anni prima nella Cappella dei Merciai; né poteva essere diversamente se si pensa che veniva pronunciata da chi, tra i volumi di quella minibiblioteca vagante che lo accompagnava in ogni tappa della sua *peregrinatio*, annoverava i titoli – i soli che conosciamo – del *Principe* e del *Ragionamento delle corti*.

Va detto che i biografi vaniniani hanno attribuito alla *High Commission* poteri maggiori di quelli che essa ebbe realmente. Di fatto essa era un organismo che Abbot aveva istituito sulla base di pretestuosi statuti medievali con l'intento di dare all'Inghilterra un tribunale che potesse stare alla pari con quello dell'Inquisizione. Ma le sue trame riuscirono solo in parte: egli ebbe successo solo in occasione della condanna del Legate e del Wightman, ma fu fin dall'inizio apertamente contestato sotto il profilo giuridico dal Coke. A dispetto del superattivismo dell'arcivescovo, la *High Commission* non tardò ad entrare in crisi. Al tempo del processo vaniniano essa era fortemente indebolita dal fatto che Andrewes si era spostato su posizioni moderate e King e Neile erano forse divenuti meno ostili al cattolicesimo papista. Sicché il Primate aveva dalla sua parte forse solo Montegu. Ciò spiega probabilmente la mancanza di un verbale di scomunica. La stessa proposta di una deportazione alle isole delle Bermude, per avere pratica esecuzione, necessitava del consenso del potere secolare. Ma il sovrano, che allora attraversava un difficile momento politico, si guardò bene dal dar corso alle arbitrarie richieste della Commissione.

Ad appena due giorni dalla *secunda examinatio*, il 17 febbraio 1614, attraverso un francese, ottimo cattolico, che potrebbe forse identificarsi con quel tal La Foret che bazzicava nell'ambasciata di Foscarini e che in combutta con il Moravo, con il Muscorno e con il Robazzi lavorava per la fine della sua carriera politica, Vanini riuscì a far pervenire ad Ubaldini una lettera, raggiugliandolo su tutto quanto gli era accaduto. Il 25 dello stesso mese il nunzio provvide ad

informare Millini, che a sua volta investì la Congregazione del Santo Uffizio nella seduta del 20 marzo successivo. Fu quello per il Salentino il momento più drammatico della sua disavventura londinese: dall'*Amphitheatrum* sappiamo che in quei tragici giorni nella sua mente si fece strada l'idea del martirio.<sup>190</sup>

#### 17– Il difficile rientro nel mondo cattolico

I documenti dell'Archivio diocesano di Westminster ci permettono di comprendere – almeno in linea generale – le motivazioni che indussero i due frati ad abbandonare il mondo cattolico. Nella *declaratio* Vanini sembra ribadire il carattere disciplinare del provvedimento adottato da Silvio. Le *maximae et iniustissimae persecutiones*, denunciate nella *declaratio*, anticipano quasi alla lettera quell'*iniustissime laesus* con cui l'*Amphitheatrum* pone sotto accusa il generale dell'Ordine carmelitano. Anzi, il documento londinese ci autorizzerebbe a pensare che forse per i due frati la fuga in Inghilterra rappresentò già in partenza una scelta provvisoria, limitata nel tempo fino alla conclusione del generalato di Enrico Silvio (*desiderabam in aliquem tutum locum me recipere, donec ille generalatum absolveret*). Indubbiamente bisogna tener conto – nell'interpretazione di tale documentazione – che, nel difficile momento in cui Vanini scrive, le ragioni e le scelte del '14 (cioè il rientro nel mondo cattolico come unica possibile via d'uscita dalle grinfie di Abbot) si sovrappongono e probabilmente si sostituiscono a quelle del gennaio-febbraio 1612. Le *persecutiones* di Silvio sono qualificate come *iniustissimae* proprio perché egli vorrebbe far credere di essere stato colpito come religioso che non avrebbe avuto tentennamenti sul piano dell'ortodossia dogmatica.

Ma dal più ampio contesto della documentazione westminsteriana emergono non poche motivazioni di ordine dottrinale e si intuisce facilmente che nel clima culturale e politico dell'asse anglo-veneto, nell'arco degli anni 1612-1614, maturano nel Salentino le idee che sono a monte dell'*Amphitheatrum* prima e successivamente del *De admirandis*. Ciò forse ci permette di ritornare sulla questione di possibili dissensi dottrinali con Silvio e ci dà modo di approfondire da una nuova angolatura l'ipotesi di possibili rapporti tra Vanini e l'ambiente dei 'giovani' e dei 'sarpiani', legati da frequenti e significativi contatti con il variegato mondo dei riformati. Le pregevoli ricerche del De Mas e del Cozzi<sup>191</sup> hanno ampiamente permesso di ricostruire la complessa vicenda dei rapporti politico-culturali tra la Serenissima Repubblica Veneta e il Regno di Giacomo I. Qui ci limitiamo solo a richiamare alcune coordinate storiche essenziali per meglio inquadrare la fortunosa avventura inglese dei due transfughi. Sotto il profilo prettamente storico la prima decade del XVII secolo conobbe, come è fin troppo noto, una forte convergenza di potenze antispagnole e antiromane, costituitasi attorno ad una figura di prestigio come Enrico IV di Francia e alimentata dalle polemiche anticurialistiche scaturite dalla questione dell'Interdetto. È sì vero che all'interno di questo schieramento si determinò in qualche modo una sorta di 'idillio anglo-veneto', ma esso non fu immune da equivoci e dissapori ed ebbe dall'una e dall'altra parte obiettivi non del tutto convergenti. Sul versante inglese i vari Wotton e i Bedell, con l'apporto dei Castelvetro e dei Biondi, tentarono di inondare la Repubblica veneta di testi teologici anglicani

---

<sup>190</sup> *Amph.* pp. 117-118.

<sup>191</sup> Oltre ai classici lavori di A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Napoli, Morano, 1972, e di F. CHABOD, *La politica di P. Sarpi*, Firenze, Olschki, 1968, sono importanti i contributi di ENRICO DE MAS, *Sovranità politica*, cit.; G. COZZI, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, cit.; IDEM, *Ambiente veneziano, ambiente veneto: saggi di politica, società, cultura nella Repubblica di Venezia in età moderna*, Venezia, Marsilio, 1997; IDEM, *La politica culturale della Repubblica di Venezia e l'Università di Padova*, Trieste, Lint, 1995.

nella convinzione di potervi diffondere l'anglicanesimo o quanto meno di rafforzarvi lo spirito dell'irenismo. Sul versante veneto Sarpi, Micanzio e il gruppo dei 'giovani' guardò di buon occhio l'opera di svecchiamento prodotta a contatto con il mondo protestante, ma ebbe l'attenzione puntata, oltre che su interessi religiosi, sulle possibili prospettive politiche che salvaguardassero l'autonomia dello Stato dalle pretese ingerenze papali.

I grandi progetti di leghe e di alleanze che potessero tenere uniti i paesi filoriformati nacquero e morirono nel breve volgere di qualche mese e non si tradussero quasi mai in atti concreti. In realtà con la morte di Enrico IV nel 1610 le speranze di una forte resistenza antispagnola e antipapalina svanirono miseramente. L'illusione di un blocco anglo-veneto non si prolungò oltre il quinquennio 1605-1610, o meglio non si protrasse oltre il trasferimento del Wotton da Venezia e la successione di Abbot a Bancroft nell'arcivescovado di Canterbury. Di fatto il potere religioso passava a Londra dalle mani del partito moderato dei Wotton e dei Bedell, degli Hooker e dei Bancroft, che aveva avuto costanti e costruttivi rapporti con Sarpi e con i vertici politici della Repubblica Veneta, a quelle della fazione più intransigente, l'ala puritana con forti propensioni calvinistiche, che faceva capo allo stesso Abbot e ai suoi stretti collaboratori, Carleton e Winwood,<sup>192</sup> collocati rispettivamente nelle ambasciate di Venezia e dell'Aia. A Venezia il declino del gruppo dei 'giovani' cominciava proprio a partire dalla rovina di Enrico IV; per molti di essi ebbe inizio allora la parabola discendente del riflusso, mentre – di contro – il partito cattolico prendeva sempre più consistenza. Per un triennio ancora gli ultimi bagliori dell'antigesuitismo si accesero intorno all'assassinio perpetrato da Ravailac. Le teorie monarcomache avevano minato le basi di un assetto di potere consolidato da una lunga tradizione. Giacomo I ne era uscito sconvolto e tormentato. Sarpi seguiva con lucidità e con vivo interesse, oltre che con partecipata passione, tutti i risvolti dell'intensa polemica, per la quale scesero in campo polemisti di gran vaglia come Roussel, Servin con i suoi *Plaidoyez* e con la *Remonstrance*, De Plaix con l'*Anticoton*, Montlyard con l'*Anti-jésuites*, La Martelière con il suo *Plaidoyer*, Le Jay con quel *Tocsin* che il servita giudicò «una bella composizione, ma un poco troppo poetica» e comunque inferiore all'*Anticoton*.

Non meno folto di interventi fu il versante gesuita: il Coton diede alle stampe la sua *Institution catholique*, che pretendeva di essere una confutazione puntuale della *Institutio* del Calvino; il Bonald, il Montholon, l'Harlay e il Montgommery scrissero in difesa dei gesuiti e contro gli argomenti dell'*Anticoton*, Du Bray rispose a Duplessis e Bellarmino attizzò ulteriormente il fuoco della polemica con il suo *De potestate summi pontificis in temporalibus*, in cui giustificava senza mezzi termini il potere del pontefice di procedere alla deposizione dei principi temporali.<sup>193</sup> Ma nel giro di un triennio gli *arrêt* del Parlamento, le reciproche condanne, le proibizioni intrecciate e i vicendevoli divieti contro la circolazione degli uni e degli altri *pamphlets* tolsero mordente alla polemica.

Dal canto loro i 'giovani' percepivano chiaramente che nessun principe era in grado di raccogliere l'eredità di Enrico IV. Sarpi ne aveva piena consapevolezza. Giacomo I si era rivelato un sovrano incerto, insicuro, indeciso, più versato nelle lettere e nella teologia che pronto ad

---

<sup>192</sup> Ralph Winwood (1563-1617), ambasciatore all'Aja, era legato da stretta amicizia a Carleton, ad Abbot e a Thomas Edmondes, che insieme costituivano l'ala più oltranzista del puritanesimo filocalvinista. Si immatricolò al St. John's College di Oxford nel dicembre 1577 e fu eletto *fellow* del Magdalen College nel 1582.

<sup>193</sup> Il libro di Bellarmino fu censurato dalla Sorbona il 26 novembre 1610: [L. SERVIN], *Remonstrance et conclusions des gens du Roy, et arrest de la Cour de Parlement du 26 novembre MDCX sur le livre intitulé Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus adversus Guilielmum Barclaium, auctore S. R. E. Cardinali Bellarmino, imprimé à Rouen en l'an 1610*, s. 1., 1610.

esercitare il mestiere di re. Già il 17 febbraio 1609 Sarpi traccia al Groslot un pesante giudizio sul sovrano inglese. E a von Dohna il 7 luglio 1609 scrive che le sue speranze puntano sul principe Enrico, il duca di Wales. Pochi giorni più tardi al medesimo destinatario osserva: «Io vorrei il re d'Inghilterra più re che dotto».<sup>194</sup> L'ultimo colpo fatale venne nell'estate del 1612 con la morte di Leonardo Donà, il prestigioso Doge che con ostinata fermezza aveva guidato Venezia nel difficile scontro con Roma nella fase dell'Interdetto. Sarpi non nasconde a Groslot la sua amarezza: «La morte del nostro principe, se ben matura quanto all'età sua... acerba nondimeno, in quanto questa repubblica ha perduto un soggetto di eroica ed incomparabile virtù». Ma poi tenta di nascondere il suo disagio e pone l'accento sulla oggettività di un processo storico e sulla saldezza delle istituzioni venete che dipendono non dalla persona, ma dalla funzione esercitata.<sup>195</sup>

Il Memmo, il nuovo doge, è persona più moderata, più sensibile al richiamo della Chiesa: è – scrive il frate servita – «persona se ben di valore non ugual al morto, ugual però in bontà». Ed ancora: «Questo è buona e debole persona; in cose di Roma non parlerà, perché ha figlio prete».<sup>196</sup> Di fatto il partito di Sarpi ne esce indebolito e non manca di rilevarlo con la solita puntualità all'accorto Ubaldini: «Con la morte del doge» è «certo essere mancato il maggior favore di fra Paolo; che il nuovo inclinava più tosto alla pietà che altrimenti».<sup>197</sup> Ormai l'idillio anglo-veneto si va lentamente frantumando in seguito al contrasto dapprima latente, poi sempre più palese, tra la politica giacobita di supremazia regalistica, e con sensibili sconfinamenti sul piano teologico, e quella veneta rigidamente ancorata sulla linea giurisdizionalistica.

Il nuovo arcivescovo è una personalità forte e volitiva che mira a condizionare le sorti del Regno, spostando sensibilmente l'asse della politica giacobita verso il Palatinato. Sotto la sua guida politico-religiosa i legami anglo-veneti e i rapporti con Sarpi si allentano considerevolmente. Sul piano dottrinale egli punta a spingere l'anglicanesimo su posizioni più radicali, più distaccate dal moderatismo del re, che si dichiara fedelmente abbarbicato al simbolo apostolico-niceno-atanasiano. Le simpatie di Abbot vanno scopertamente per un'ortodossia calvinista assai prossima alle posizioni dei gomaristi o *Präzysen*, cui si appoggiava in Olanda il partito del principe Maurizio d'Orange, schierato contro gli arminiani o *Rekkeliken*, che avevano la loro roccaforte nell'Università di Leyden, il loro capo nel Wtenbogaert, ed il loro sostegno politico nell'Oldenbarneveldt. Il massimo successo politico-teologico di Abbot – dopo quello delle nozze regali che avvicinarono il Regno Unito al Palatinato – fu quello di riuscire a trascinare nella tempesta dell'affare Vorstio lo stesso Giacomo I.

Dal canto suo il Sovrano, di orientamenti teologici assai più moderati, per far fronte al radicalismo di Abbot, era costretto a ripiegare su posizioni più conservatrici e a lasciare mano libera al duca di Buckingham, il quale attraverso la sotterranea collaborazione con l'ambasciata spagnola tentava di riallacciare i rapporti con l'area controriformistica. Alla intricata situazione politica faceva riscontro un aspro conflitto teologico con quei gesuiti, Bellarmino, Becano, Suárez e Duceo, elogiati da Vanini nell'epistola al candido lettore. Le tematiche teologiche che tenevano il campo erano quelle politico-giurisdizionali sul primato pontificio, subito sconfinare nella polemica sulla figura del papa come anticristo, e quelle più prettamente dottrinali sulla predestinazione, la grazia, la giustificazione, o sulle possibili implicazioni antitrinitarie o ariane del

---

<sup>194</sup> P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, Bari, Laterza, 1931, vol. II, p. 68 e vol. II, pp. 151, 153.

<sup>195</sup> *Ivi*, vol. I, pp. 235 e 247.

<sup>196</sup> *Ibidem*. Analoga osservazione è nella lettera ad Achatius von Dohna del 19 ottobre 1612 (*ivi*, vol. II, p. 197).

<sup>197</sup> P. SAVIO, *op. cit.*, p. 77.

socianianesimo. È insomma il clima culturale e religioso cui fanno riferimento tanto la *declaratio* quanto il verbale della *second examination*.

Per comprendere il riferimento della *declaratio* vaniniana all'*Apologia* giacobita occorre fare qualche accenno alla polemica politico-giurisdizionalistica tra Bellarmino e Giacomo I. Questi, già come sovrano scozzese, aveva fatto circolare nel 1599 due opuscoli politico-teologici intitolati *The true law of free monarchies* e il *Basilikon doron*, in cui rivendicava la propria supremazia attraverso un attacco diretto contro i cattolici da un lato e i puritani dall'altro. Tradotti in latino e fatti circolare nel resto dell'Europa, essi allarmarono gli ambienti cattolici soprattutto sulla questione del 'giuramento di fedeltà' (*Oath of Allegiance*). Nel 1604 la Congregazione romana dell'Indice provvide a condannare il *Basilikon doron*. Bellarmino intervenne con un'epistola indirizzata a Blackwell<sup>198</sup>, che attizzò ulteriormente il fuoco della polemica e provocò la pronta risposta del sovrano inglese il quale, avvalendosi della collaborazione di Lancelot Andrewes, diede alle stampe il *Triplici nodo triplex cuneus, or an Apologie for the Oath of Allegiance*.

L'*Apologie* e soprattutto la *Monitory Preface* o *Premonition* suscitarono la compatta reazione gesuitica al fianco di Bellarmino. Questi in breve arco di tempo consegnò ai torchi la *Responsio M. Tortii ad librum inscriptum Triplici nodo triplex cuneus* (1608) e l'*Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae regis eiusdem* (1609). Severissimo il giudizio di Sarpi su tali lavori bellarminiani. In alcune lettere al Castrino egli definiva un 'infortunio' lo sconfinamento di Giacomo I in campo teologico e imprudente l'accostamento del Papa all'Anticristo.<sup>199</sup> Ma nel contempo, per sferrare un attacco contro la teocrazia papale, il frate servita si adoperava insieme con il confratello Micanzio nella traduzione dell'opera di Edwin Sandys, *Europae speculum or viens or survey of the state of religion*, la quale veicolava le idee antipuritane del trattato di Richard Hooker, *Of the lawes of ecclesiasticall politie*. Sul medesimo tema – e in difesa di Bellarmino – scesero in lizza il gesuita belga Leonard Leys con l'opuscolo *De antichristo disputatio*, Schoppe con l'*Ecclesiasticus*, il Suárez con la *Defensio fidei*. Becano con la sua *Refutatio Apologiae Regis Angliae* (1610), e ancor più con la citata *Controversia anglicana de potestate regis et pontificis* (1612), sollevò contro il sovrano inglese la pesante accusa di ateismo e si spinse tanto oltre nella difesa dell'autorità pontificia da suscitare forti preoccupazioni perfino nella inquisizione romana, che condannò il primo dei due opuscoli nella tornata del 19 agosto 1610, e nel Parlamento di Parigi, che pronunciò un *arrêt* di condanna del secondo il 16 aprile 1613.<sup>200</sup>

Nel frattempo sul fronte anticurialistico a Venezia De Dominis metteva mano al suo capolavoro il *De republica ecclesiastica* (1612). A Parigi il partito gallicano riprendeva fiato: il Du Plessis Mornay con il *Mystère de l'iniquité* sferrava un nuovo attacco contro il Papato, Gillot esaltava le libertà della chiesa gallicana, Vignier ritornava sul tema dell'anticristo, Richer e il più moderato Didier Hérauld difendevano i principî dell'autonomia della Facoltà teologica della Sorbona. A Venezia Benedetti si opponeva con una sua *Antithesis* a Whitaker, autore di una *Thesis*,

---

<sup>198</sup> George Blackwell (1548-1613), nominato arcipresbitero cattolico in Inghilterra per intercessione del gesuita Robert Persons, fu imprigionato per non aver sottoscritto il giuramento di fedeltà al re. Successivamente passò nelle file dell'anglicanesimo e scrisse in difesa della politica giacobita.

<sup>199</sup> Lettera di Paolo Sarpi al Castrino, datata 7 luglio 1609, in P. SARPI, *Lettere ai Protestanti*, cit., vol. II, p. 44; cfr. anche lettera a Giacomo Leschassier del 21 luglio 1609, in P. SARPI, *Lettere*, a cura di F. Polidori, Firenze, Barbera, 1863, p. 282.

<sup>200</sup> *Controversia anglicana de potestate regis et pontificis: contra Lancellottum Andream [...] pro defensione illustrissimi cardinalis Bellarmini*, autore M. BECANO, Moguntiae, Albin, 1612; *Serenissimi Iacobi Angliae regis Apologiae, et monitoriae praefationis ad imperatorem, reges et principes, refutatio*. Authore M. BECANO Societatis Jesu, theologo, Moguntiae, typis Iohannis Albini, 1610.

in cui il pontefice era dato per anticristo. In Inghilterra Barret, calvinista, consegnava ai torchi il suo *Jus Regis* (1612) sotto le vesti di un cattolico.

Che sentore ha Vanini di tale temperie culturale? È fuor di dubbio che egli sia particolarmente attento alle questioni politiche. Si è visto che nella *Declaratio* ci fa sapere di aver letto, prima della partenza per l'Inghilterra, l'*Apologia* di Giacomo I e di averla trovata in linea con lo spirito della tolleranza. Ma è veramente credibile che la lettura dell'*Apologia* giacobita sia antecedente alla decisione di abbandonare l'ordine carmelitano? Si è detto che Biondi e Wotton riuscirono ad introdurre nella Repubblica veneta gli scritti più significativi della letteratura religiosa anglicana, da quelli di Powell, di Jewel e di Perkins a quelli di Sandys e di Barclay, ma sappiamo che la diffusione della traduzione dell'*Apologia* fu bloccata dal Senato veneziano. Bisogna perciò supporre che su questo punto Vanini ci abbia lasciato una dichiarazione *a posteriori* – e quindi databile al '14 – che non appare del tutto rispondente alla reale condizione con cui si presentò a Carleton nel febbraio del 1612. Che le questioni politiche non esulassero dai suoi interessi filosofici è provato dal fatto che egli riservò particolare interesse alla lettura di testi come il *Principe* del Machiavelli e il *Ragionamento delle corti* dell'Aretino. Semmai tali letture ce lo fanno collocare in un orizzonte di realismo politico che sfiorava solo tangenzialmente tanto le problematiche della polemica bellarminiano-giacobita quanto quelle del giurisdizionalismo sarpiano. Se poi – per dar fede alla *declaratio* – non si vuole escludere che egli abbia potuto leggere l'*Apologia* giacobita prima di lasciare la Repubblica veneta, l'unica ipotesi percorribile è che, una volta riparato presso l'ambasciata inglese, ne abbia avuto dalle mani dello stesso Carleton la versione latina per meglio apprestarsi ad assolvere alla sua segreta missione di dare aperta battaglia contro il mondo cattolico.

Se pensiamo che gli eventi cui ci riferiamo precedono solo di qualche mese la composizione dell'*Apologia pro Tridentino Concilio* e di appena un anno la pubblicazione dell'*Amphitheatrum*, non è credibile che il Salentino si sia allineato nel biennio inglese sulle posizioni del rigorismo abbotiano o che, viceversa, ancora nel '14, fosse schiacciato su posizioni filo-gesuitiche, né tanto meno che si fosse aperto a prospettive di tipo irenistico. Tutto dunque fa pensare che i due anni trascorsi a diretto contatto con un calvinista intransigente della tempra di Abbot abbiano prodotto nel Salentino una profonda crisi religiosa, in cui le certezze acquisite nella solitudine dei chiostri del Carmelo venivano scardinate ad una ad una fino a non fargli trovare altra via d'uscita se non quella più radicale di collocarsi *extra ecclesiam*. A dispetto delle fonti utilizzate, gli scritti vaniniani non hanno molto a che fare con la vecchia e superata polemica Cardano-Scaligero, ma risentono inequivocabilmente delle tematiche religiose che contrappongono il mondo cattolico e quello riformato. Basta compulsare anche solo rapidamente le migliaia di pagine dei manuali di controversie del tempo, da quello di Bellarmino a quello di Becano, per accorgersi che le problematiche teologiche enucleate in polemica con il calvinismo, da quella *De attributis divinis* al *De Christo*, dal *De praedestinatione* al *De gratia*, dal *De authore peccati* al *De praesentia Christi in Eucharestia*, associate alle altre *De sacrificio missae*, *De invocatione sanctorum*, *De justificatione*, *De libero arbitrio*, sono pressoché tutte afferenti al tema della provvidenza e sono le stesse che sono affrontate in forma più o meno aperta o più o meno nascosta nell'*Amphitheatrum*. Sicché quest'opera si presenta al lettore come una sorta di testimonianza di un travaglio interiore: di un travaglio sì superato, ma le cui tracce o i cui percorsi si lasciano chiaramente intuire proprio in quella estrema radicalizzazione delle posizioni teologiche che ha come unico effetto quello della radicale demolizione delle credenze tradizionali. Probabilmente senza l'esperienza inglese, senza il

traumatico scontro con il rigorismo etico-teologico di Abbot, essa non sarebbe uscita dalla penna del filosofo salentino.

Intorno alla fuga dei due frati oggi siamo in grado, grazie alla nuova documentazione, di fornire indicazioni più puntuali. Quella di Ginocchio si può desumere facilmente intrecciando i dati suggeriti da taluni documenti. La lettera di Chamberlain a Carleton, datata 13 febbraio 1614 [3 febbraio 1613], nel dare notizia del tradimento dei due frati, non fa alcun accenno alla rocambolesca evasione, evidentemente non ancora avvenuta. La successiva lettera di Biondi a Carleton, scritta probabilmente il 28 [18] febbraio 1614, e la lettera di Chamberlain del 20 febbraio 1614 [10 febbraio 1613] danno l'evento come cosa ormai passata. Un ulteriore dato ci è fornito dalla lettera di Abbot del 26 marzo 1614, nella quale il Canterbury suppone che Ginocchio sia rimasto dopo la fuga da Lambeth per ben venti giorni nell'ambasciata spagnola. Noi sappiamo che Sarmiento lo inviò in Fiandra con una lettera di raccomandazione, datata 7 marzo. Pertanto, detraendo i venti giorni ipotizzati da Abbot, la sua fuga dovrebbe risalire alla notte tra il 13 e il 14 febbraio. D'altro canto, il deferimento del solo Vanini davanti alla *High Commission*, il 15 febbraio 1614 [5 febbraio 1613], fa supporre che il frate genovese fosse ormai sfuggito dalle mani dell'arcivescovo. Una definitiva conferma di questa ipotesi viene dalla lettera indirizzata da Carleton ad Ercole Salici, in cui è chiaramente detto che Ginocchio si pose in salvo prima del processo.<sup>201</sup>

Analoghe argomentazioni possono consentirci di stabilire la data della evasione di Vanini. La lettera di Abbot a Trumbull, datata 20 marzo [10 marzo] 1614, ci fa sapere che Vanini giace ancora nella prigione londinese, ma appena sei giorni dopo, scrivendo a Carleton, il medesimo arcivescovo dà per avvenuta la fuga. Se ne deve dedurre che il Salentino lasciò la *Gatehouse* la sera del 23 marzo 1614, poiché in tale data – tenuto conto che l'arresto ebbe luogo il 2 febbraio – scaddero – secondo la versione trasmessaci dall'*Amphitheatrum* – i 49 giorni di prigionia-martirio.

I dettagli della fuga ci sono resi noti dalla puntuale documentazione spagnola. La lettera, di gran lunga più rilevante, è quella del 15 maggio 1614, che Sarmiento indirizza al cardinale Millini con l'intento di fare una sorta di resoconto su tutta la vicenda. Egli ci svela senza mezzi termini il ruolo di primo piano da lui svolto, conformemente alla volontà espressa da Roma («certo fu difficoltoso liberarli da qui»), ma nello stesso tempo è molto prudente sia per il gran clamore che l'intera vicenda della fuga aveva suscitato, sia per le accuse che gli venivano rivolte da parte del solito guardingo e sospettoso Abbot, sicché forse non dice tutte le trame che ha dovuto imbastire per giungere al risultato; in parte tace su probabili interventi personali sullo stesso sovrano; in ogni caso tenta di far passare per spontanee le due evasioni di Ginocchio e di Vanini. Tuttavia, non nasconde che i due frati erano ormai entrati in relazione con lui ed anzi erano persino giunti ad accordi non meglio precisati:

Essendo stato informato [l'arcivescovo di Canterbury] – scrive Sarmiento – che lui [Ginocchio] e Giulio Cesare avevano con me relazioni ed accordi, venuto in sospetto, fece loro un lungo sermone, abilmente intessuto di domande a trabocchetto e di minacce; e non essendo rimasto soddisfatto delle loro risposte, li fece accompagnare nella sua stessa dimora in alloggi diversi, ma senza trattarli male.

---

<sup>201</sup> Cade perciò l'ipotesi di E. DE MAS, *Sovranità politica*, cit., p. 80, che fa slittare la fuga di Ginocchio ai primi di marzo. Più prossimo alla verità R. C. CHRISTIE, *art. cit.*, p. 256, che la fa risalire al 10 febbraio 1614 o a qualche giorno prima. Pressoché impossibile seguire É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 124, nel suo intricato calcolo che comunque lo induce a collocare l'arrivo di Ginocchio a Bruxelles il 7 marzo 1614, che è invece la data in cui lo stesso lasciò il suolo londinese. Corretto è, di contro, il calcolo di C. F. SENNING, *art. cit.*, p. 236, il quale colloca la fuga tra il 3 e il 10 febbraio (calendario giuliano), ovvero tra il 13 e il 20 febbraio (calendario gregoriano).

Abbiamo qui una versione, per così dire, di parte opposta, a quella di Abbot sui due o tre interrogatori, cui furono sottoposti i due carmelitani prima dell'arresto. Il clima sembra dai toni e dagli accenti meno drammatico rispetto a quello della narrazione fatta dall'arcivescovo, ma è interessante notare che qui Sarmiento, che indubbiamente sugli eventi ha notizie di prima mano, le quali provengono dai diretti protagonisti, ribalta la versione fornita dal Primate: gli equivoci, le insidie, i trabocchetti sarebbero stati messi in atto da Abbot o, quanto meno, se furono così macroscopicamente esibiti da Vanini, è perché furono insidiosamente provocati dall'altra parte.

La lettera del 15 maggio prosegue con altre rivelazioni che smentiscono tutti i dubbi e i sospetti dell'arcivescovo e di altre fonti inglesi, che, accolte, hanno spesso fuorviato gli storici. Dopo la fuga rocambolesca da Palazzo Lambeth, fuga probabilmente spontanea (per altro niente affatto difficile né abbisognevole – a parte la connivenza di un servo – di particolari complicità soprattutto perché facilitata dalla stessa struttura architettonica del Palazzo, e in particolare dalle irrisorie altezze da terra delle finestre), Ginocchio si nasconde non, come si è ritenuto finora, presso l'ambasciata veneta, ma presso quella spagnola: «Giovanni Maria – scrive Sarmiento – si gettò una notte da una finestra e intorno a ciò si creò un gran clamore, finalmente lo tenni nascosto fino a che l'ho inviato una notte con un altro mio domestico molto pratico e l'ho posto in salvo».

Più difficile il compito di portare in salvo Giulio Cesare, perché dopo lo scorno provocato dalla fuga di Ginocchio, Abbot lo fece trasferire «nel carcere pubblico» (*en la carzel publica*), ovvero nella *Gatehouse*<sup>202</sup> – non più dunque nella 'Morton Tower', annessa a Lambeth Palace – e lo fece sottoporre a «strettissima sorveglianza». Fu questo il momento di massimo sconforto per il Salentino: la speranza della salvezza sembrava svanire definitivamente per lasciargli forse la prospettiva, eroica e insieme tragica, del martirio. Intanto Sarmiento tesseva le fila di una lunga trattativa condotta con il sovrano inglese e in una lettera a Filippo III di Spagna, scritta il 17 marzo 1614, si spingeva fino a preannunciargli – con un anticipo di ben cinque giorni rispetto alla evasione vaniniana dalla *Gatehouse* – l'imminente invio del Salentino sulle coste delle Fiandre. Quando poi, a distanza di un mese, comunicò alla gerarchia romana l'episodio l'ambasciatore si fece molto più prudente e preferì attribuire tutto il merito della fuga alla intelligenza di Vanini: «Quegli [Giulio Cesare] ebbe tale intelligenza che senza alcun mio aiuto fuggì dal carcere e trovò riparo nella mia casa alle otto della notte». Probabilmente Vanini sperava di poter riallacciare le fila con gli amici in Italia per garantirsi un più sicuro rientro, ma l'accorto ambasciatore capiva benissimo che non si poteva perdere tempo, che la 'cosa' era ancora troppo 'calda' (*la cosa estava tan sangrienta*) e che chiunque si fosse occupato di essa avrebbe corso seri pericoli. L'esperienza del diplomatico e l'impellenza di una decisione prevalsero facilmente sull'indole del filosofo e Sarmiento intuì che «doveva cavarsela a difendere la causa» di Vanini «come se fosse sua». Non essendo, dunque, possibile perdere tempo, Vanini fu subito spedito lungo la costa britannica

---

<sup>202</sup> La *Gatehouse*, termine che oggi indica genericamente una torre di guardia o prigione, fu una delle più antiche prigioni londinesi e fu edificata nel 1370 da Walter de Warfield, *cellarer* del monastero, sul confine occidentale della Westminster Abbey. In realtà essa era costituita da due *Gates*, l'*old* e il *new*, l'uno presso il *College Court* verso il Nord, sullo stesso lato occidentale in cui si trovava la prigione del Vescovo di Londra, ove erano detenuti i religiosi, per lo più cattolici, ritenuti colpevoli, l'altro, unito al precedente, ma posto verso il lato occidentale. La vecchia *Gatehouse* fu abbattuta per ordine del Decano e del Capitolo di Westminster nel luglio 1776, ma uno dei suoi muri originari rimase in piedi fino al 1836. Era una *gatehouse* anche la torre annessa al St. James's Palace nei pressi di Westminster o quella tardo-secentesca che fa tuttora parte del Royal Courts of Justice.

quella stessa notte della fuga, forse il 23 marzo (domenica delle palme), e probabilmente da Dover fu fatto imbarcare alla volta delle Fiandre.

Naturalmente proprio la tempestività dell'intervento di Sarmiento esclude che tutto sia capitato a caso. Bisognava pur avere un vascello a disposizione che conducesse fuori dal suolo inglese il fuggiasco prima che si spandesse la notizia della sua evasione. E insomma se è comprensibile che l'ambasciatore taccia su dettagli importanti, è fuor di dubbio che la fuga di Vanini dal carcere pubblico non può essere avvenuta se non per sua diretta intercessione.

Il mattino dopo la fuga vi fu un grande scalpore: il carceriere, che fino al giorno prima aveva vigilato su Vanini, fu punito e sottoposto a carcere molto rigoroso. Abbot intervenne pubblicamente nel Consiglio del Re, puntando il dito contro l'ambasciatore spagnolo, additato come responsabile dell'evento, e si spinse fino a dire che «non era stata tanto utile la pace con la Spagna quanto era dannosa e pregiudizievole allo Stato» la sua «assistenza qui». Il Gran Cancelliere, Thomas Egerton, non risparmiò critiche neppure al diritto di cappella, riconosciuto e praticato in tutte le diplomazie europee, tanto in campo cattolico, quanto in quello protestante. Così ricorda Sarmiento quel feroce attacco in pieno Consiglio: il Gran Cancelliere disse che «nella mia casa e nella cappella, che teniamo in essa, la domenica delle palme e la settimana santa si fanno processioni e si celebrano le funzioni religiose come se stessimo a Roma o a Siviglia» e che nell'ultima domenica delle palme (il 23 marzo, lo stesso giorno della fuga di Vanini) «avevano assistito più di tremila inglesi alla processione». Ed è singolare che la fonte di tali riservatissimi retroscena sia lo stesso re Giacomo I: «Il Re mi ha inviato alcuni messaggi, dandomi conto di ciò molto cortesemente».

Intuiamo a questo punto che la fuga dei due frati fu di fatto possibile a seguito di una particolare congiuntura politica. Giacomo I attraversava un difficile momento di crisi ed era sempre più ossessionato dai possibili esiti delle teorie monarcomache. Nel 1613 la *Defensio fidei* del Suárez ritornava sulla legittimità del potere pontificio di deporre i principi. Sarmiento ci descrive minutamente nella lettera del 17 marzo 1614 le ripercussioni che lo scritto suareziano produsse sull'animo del sovrano inglese. Questi viveva come blindato, terrorizzato da possibili attentati; si recava a Londra solo di sfuggita e preferiva vivere in campagna a 30 miglia dalla capitale, a Royston o a Theobalds, ove i suoi visitatori erano sottoposti a rigidi controlli. Fortemente attaccato alla pace, era sconvolto da qualsiasi prospettiva bellica. Le risorse economiche della corona erano notevolmente assottigliate e i rapporti con il Parlamento si erano fatti più difficili. Il Lungo Parlamento del '14 gli rifiutò qualsiasi imposizione di tasse e per giunta egli fu costretto a chiuderlo per evitare che la situazione gli sfuggisse di mano. La fazione più intransigente gli era sempre più apertamente o nascostamente ostile. Sarmiento, che lo aveva saputo fronteggiare con fermezza in occasione della crisi prodotta dall'arresto della Carvajal, cominciò ad esercitare su di lui una influenza politica sempre più consistente. D'altro canto, il Sovrano, per arginare e contenere in qualche modo gli eccessi e le iniziative dell'ala puritana, era costretto ad avvicinarsi sempre più alla fazione cattolica e a moderare quelle ostilità manifestate in passato. L'episodio della fuga dei due frati rientra in questa congiunturale fase di ricucitura con il cattolicesimo controriformistico. Nel giro di qualche mese prenderà l'avvio la carriera politica del duca di Buckingham che, come ci fa sapere Bacone,<sup>203</sup> brigherà sovente in direzione filocattolica con il supporto dell'ambasciatore spagnolo e dello stesso sovrano. Non è escluso che nel quadro di tale complesso intreccio di connivenze un qualche ruolo fosse giocato anche dal clero cattolico

---

<sup>203</sup> F. BACONE, *Lettera per consiglio al Duca di Buckingham* (1616), in FRANCESCO BACONE, *Scritti politici giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, I, Torino, Utet, 1971, pp. 671-705.

dell'Arcivescovado di Westminster, che evidentemente si incaricò di verificare – forse per ordini partiti da Roma – le posizioni espresse da Vanini di fronte alla *High Commission*. Quasi certamente la pressione concentrica di Sarmiento e del clero cattolico di Westminster dovette convincere il sovrano a non aprire ulteriori, insanabili varchi con Roma.

La serie dei documenti spagnoli si chiude con la citata lettera al marchese di Guadaleste, in cui abbiamo un ultimo interessante dettaglio sulle 'carte', cioè sui manoscritti, che Vanini porta con sé nella fuga. Scrive Sarmiento:

La S. V. mi dia la grazia di dar loro [ai due frati] un graditissimo messaggio da parte mia e di dire a Giulio Cesare che le sue carte stanno come egli desiderò e che in tal modo giungeranno presto nelle sue mani e che il problema non è quello di farle giungere [...] di mattina, ma di farle giungere in buono stato e in condizioni di sicurezza, poiché azzardarsi ad inviarle in altro modo significa perdere la gran parte del loro valore, poiché nelle cose che si protraggono tanto da non trovare conclusione non vale discolparsi dicendo dopo quel che si pensava: infine – se a Dio piace – esse giungeranno presto nelle mani di V. S. e con una persona che mi faccia dormire sicuro quando saranno consegnate.

Gli scrupoli dell'ambasciatore ci lasciano immaginare le infinite e preoccupate raccomandazioni del povero Vanini, che, come intuiamo, recava sempre con sé le sue cose. Di quali carte si tratta? Sicuramente di libri a lui cari e decisivi per la sua formazione, ma, oltre a questi, dovevano esserci i manoscritti di opere frutto di un lavoro più o meno recente, gli *Astronomici Commentarij* (forse già stampati?), l'*Apologia pro Concilio Tridentino*, certamente pronta per la stampa, gli appunti di altri scritti giovanili, dei quali conosciamo i titoli dalle citazioni presenti nei testi a noi pervenuti.

#### 18– *La reazione di George Abbot e l'esclusione della pista veneta*

È facile intuire che lo sviluppo degli avvenimenti lascia del tutto costernato il povero Abbot che, furente, denuncia complotti in ogni direzione e si spinge fino a prevaricare l'inviolabilità della diplomazia veneta, pur di venire a capo delle responsabilità di chi aveva favorito la fuga dei due apostati. Così interviene, sia pure a titolo di amicizia sul Foscarini, per sottoporre ad esame – o a interrogatorio – il personale dell'ambasciata. Di tale riservatissima attività, che costerà all'ambasciatore un capo di accusa quando a suo carico sarà imbastito un processo da parte del Senato veneto, non ci resta che il verbale dell'interrogatorio del pittore fiorentino Costantino de' Servi.

Il documento, non datato, ma sicuramente risalente al 24/25 marzo 1614, immediatamente dopo la fuga di Vanini dal carcere (23 marzo 1614), è dato da una dichiarazione, rilasciata, su richiesta dell'arcivescovo di Canterbury, dal Servi, il quale afferma di aver conosciuto il Salentino nella *Gatehouse*, in occasione di una visita a lui fatta, tra il 6 e l'11 marzo, insieme con il Moravo, il quale, trovandosi nei pressi di Westminster, vicino alla *Gatehouse*,<sup>204</sup> decise di far visita al prigioniero. In una data successiva, presumibilmente tra il 14 e il 17 marzo, Costantino incontrò nuovamente il filosofo taurisanese, allorché, recatosi alla *Gatehouse* per far visita ad un tal Santolino,<sup>205</sup> suo compaesano, ivi trattenuto, si fermò a parlare con entrambi i prigionieri. Il terzo

---

<sup>204</sup> Tali dettagli ci danno un'ulteriore conferma che la *Gatehouse* coincide con la *carzel publica* e non con la Morton Tower. Costantino, infatti, ci dice che essa era nei pressi di Osmestre (Westminster), nel senso che da tale località era facilmente raggiungibile a piedi. Lambeth, invece, è sì vicina a Westminster, ma si trova sulla riva destra del Tamigi e l'unico ponte allora esistente (il *London Bridge*) che ne consentiva l'attraversamento era a notevole distanza, nei pressi della Torre di Londra.

<sup>205</sup> Non è improbabile che Santolino, di nazionalità fiorentina e in rapporti di amicizia con il Moravo, sia identificabile con il servo del duca Edward Vaux, Lord of Harrowden, che forse finì nuovamente agli arresti insieme

incontro cadde appena tre giorni prima della fuga, il «giovedì passato» (20 marzo 1614), allorché il pittore, recatosi dalla contessa di Derby per consegnarle dei ritratti di propria produzione, trovandosi nei pressi della *Gatehouse*, tornò, insieme con lo staffiere di Foscarini, tal Francesco, a far visita al Santolino e, non avendolo rinvenuto, seppe, attraverso Vanini, che si era rifugiato in casa di un amico.

Ad analogo interrogatorio fu sottoposto il Moravo, il quale dichiarò di voler collaborare affinché la verità potesse venire a galla, ma poi si rifiutò di sottoscrivere il documento che l'arcivescovo aveva predisposto per la verbalizzazione. Evidentemente come personale dell'ambasciata fruiiva di una autonomia maggiore di quella del Servi, che invece dovette firmare il verbale. Ma forse il rifiuto fu dettato dal fatto che il Canterbury mirava a farne il principale protagonista nella vicenda della fuga e tentava di far passare la tesi secondo cui il perdono papale era stato acquistato con un esborso di circa 100 sterline.

In realtà al di là delle falsità costruite appositamente per gettare discredito sulla gerarchia cattolica, il Primate aveva ben intuito che al centro di tutta l'operazione c'era stato l'ambasciatore di Spagna che – a suo avviso – era riuscito a corrompere il personale dell'ambasciata veneta, il quale aveva operato ad insaputa dello stesso Foscarini. Ad Abbot non sfuggivano neppure i legami che il cappellano veneto aveva stabilito con il Nunzio di Francia. Ciò che invece egli ignorava del tutto è che sull'esito degli eventi non erano mancate segretissime determinazioni del sovrano inglese. La versione del Primate fu variamente interpretata dagli altri protagonisti della vicenda. Carleton, per esempio, almeno in un primo momento, fraintende le affermazioni del Canterbury a proposito del personale dell'ambasciata veneta ed erroneamente crede che esse presuppongano una corresponsabilità dello stesso Foscarini. Non a caso, nelle lettere al Lake del 14 marzo 1614 [4 marzo 1613] e al Biondi del 14 marzo 1614, si dice certo che Ginocchio avesse trovato riparo presso Foscarini. Il punto di debolezza della sua versione è che egli parla per sentito dire (lettera del 14 marzo 1614: «Sento che uno di essi si è rifugiato presso l'ambasciatore veneto»; lettera del 24 marzo 1614: «Intendo ch'uno di questi si sia salvato in casa del Sig. Foscarini») e, quindi, non è del tutto attendibile. La sua fonte è Chamberlain (lettera del 20 febbraio 1614), il quale, a sua volta, dipende dal vescovo di Ely, che forse aveva frainteso il solito Abbot.

La documentazione spagnola fa cadere definitivamente la cosiddetta pista veneta, cara a Namer,<sup>206</sup> che chiamava in causa Foscarini. La congettura, si sa, ha le sue radici lontane nello Spampanato,<sup>207</sup> il quale intuì che la supplica dei due frati, giunta al Santo Uffizio il 11 aprile 1613, fosse stata sollecitata dal Moravo, che si sapeva in rapporti di dimestichezza con il filosofo taurisanese, ma – in assenza di un'apposita documentazione – ignorava che le trame del cappellano veneto portavano direttamente ad Ubaldini, restando ignote al titolare dell'ambasciata.

#### 19– *Da Bruxelles ai primi due soggiorni parigini*

In una lettera, datata 17 aprile 1614, Sarmiento ci fa sapere che tanto Ginocchio, quanto Vanini, nel momento in cui giungono nelle Fiandre, vengono accolti in prima istanza non

---

con il custode della *Gatehouse*, il giorno successivo alla fuga di Vanini (cfr. in proposito lettera del Chamberlain a Carleton del 27 marzo 1614 [17 marzo 1613]). Forse il sospetto cadde su di lui proprio per le relazioni stabilite con Vanini durante la detenzione alla *Gatehouse*.

<sup>206</sup> É. NAMER, *La vita di Vanini in Inghilterra*, cit., pp. 128 e 141; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., pp. 87-95.

<sup>207</sup> V. SPAMPANATO, *Nuovi documenti intorno a negozi e processi dell'Inquisizione (1603–1624)*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», a. V, 1924, p. 109.

direttamente dalla Nunziatura Apostolica, cioè dal cardinale Guido Bentivoglio, che li riceve solo a distanza di qualche giorno, ma dall'ambasciatore spagnolo a Bruxelles, il marchese di Guadaleste. Ciò fa supporre che i due frati giunsero sul suolo belga tra marzo e aprile, a distanza di qualche giorno l'uno dall'altro. Dalla documentazione del Santo Uffizio sappiamo che Ginocchio si presentò a Bentivoglio il 22 di marzo e Vanini il 3 di aprile. Se il viaggio che li aveva condotti in Inghilterra aveva toccato territori prevalentemente controllati da popolazioni riformate, quello di ritorno avvenne sotto le grandi ali protettrici della Spagna e toccò i territori di Flessinga, Middelburg, Berg-op-Zoom, Anversa, Mechelen e Bruxelles, puntualmente menzionati nel *De admirandis*.

Espletate le prime formalità presso l'ambasciata spagnola, i due frati furono benevolmente accolti dal Nunzio di Fiandra, Guido Bentivoglio, il quale mise «in esecuzione le cose» che gli erano state 'commesse' dal Sommo Pontefice, concedendo ai transfughi il perdono della Chiesa e il permesso di vivere in abito secolare. Ma il 22 marzo 1614 Ginocchio si rifiutò di sottoporsi all'abiura, adducendo a propria discolta il pretesto di non avere offeso la verità della religione cattolica e, nel timore di raggiungere Roma, chiese la dispensa di vivere in abito secolare in Belgio sotto la vigilanza dello stesso Nunzio o del vescovo. Il 22 e il 29 marzo Bentivoglio comunicò alla Segreteria di Stato e al Millini l'inghippo che si era venuto a creare. La questione venne esaminata in Congregazione di *feria quinta*, giovedì 24 aprile 1614. In essa Paolo V tenne un atteggiamento di fermezza ed assunse le seguenti decisioni: 1) stabilì che i due frati fossero accolti *uti sponte comparentes*; 2) pretese che fossero obbligati all'abiura e che le loro deposizioni fossero mandate a Roma; 3) concesse l'uso dell'abito secolare sotto l'obbedienza al nunzio; 4) impose loro il divieto di scrivere o di pubblicare alcunché senza il preventivo consenso della nunziatura. A distanza di un mese il 20 e il 31 di maggio Bentivoglio comunicò a Roma di avere raccolto le deposizioni dei due ex-carmelitani e di averli spediti in Italia ove si sarebbe presa la decisione di farli abiurare o meno. Il 27 maggio il nunzio trasmise a Sarmiento la medesima notizia della loro spedizione in Italia.

Dopo essere stati trattenuti per circa un mese nella Nunziatura o ad Anversa, essendo Bruxelles tempestate da un'epidemia di febbre maligna, i due 'riconvertiti' presumibilmente intorno alla metà di maggio o qualche giorno prima del 27 dello stesso mese poterono riprendere la via del ritorno: Ginocchio si ritirò nella nativa Chiavari; Vanini fu invitato a recarsi a Parigi dall'Ubal dini che – come sappiamo da una sua lettera al cardinal Borghese – aveva il compito di studiarne con «cautele e circospezzioni» il comportamento (lettera di Ubal dini a Borghese dell'8 ottobre 1613). Quali le ragioni di tale maggiore attenzione della gerarchia ecclesiastica per il Salentino? Erano suggerite da una più positiva considerazione circa le sue potenzialità intellettuali o erano dettate dalla preoccupazione che egli potesse risultare più nocivo sul piano politico-religioso? Certo è che già a partire dal rientro a Bruxelles – e forse ancor prima di esso – il diverso atteggiamento della Chiesa fa sorgere qualche interrogativo intorno ai reali obiettivi che si volevano conseguire: era il recupero degli sfortunati apostati solo un'operazione di prestigio politico o aveva più profonde motivazioni religiose? E se fu solo un'iniziativa dettata da finalità politiche, qual era la sorte cui essi erano realmente destinati? Forse la risposta a questi interrogativi ci è data dallo stesso evolversi degli eventi.

Ai primi di giugno del '14 Vanini è già presso Ubal dini e, in ottemperanza al citato decreto del Santo Uffizio del 24 aprile 1614, che gli imponeva di sottoporre i suoi scritti all'attenzione del nunzio, reca con sé il manoscritto di un ambizioso lavoro sul Concilio Tridentino. Quando fu approntato e quali furono le ragioni della scelta di una così intricata e controversa problematica?

Era essa dettata da quello che oggi chiameremmo «fiuto giornalistico»? È possibile che Vanini si sia avventurato con straordinario intuito in una problematica che di lì a qualche anno sarebbe esplosa con la celebre *Istoria* di Sarpi?<sup>208</sup> Indubbiamente il Concilio Tridentino non cessava di essere al centro delle polemiche e dei contrasti tra cattolici e protestanti. Nella mente degli Inglesi la punta d'ariete di tale scontro doveva essere Sarpi. Vanini si trovò coinvolto nel progetto anti-tridentino in una particolare contingenza storica, allorché il Servita fu colto da una profonda crisi di sconforto. La crociata ideologica anglicana risaliva, come sappiamo, ai tempi del Wotton e del Bedell. Un primo risultato era stato raggiunto nel 1607 con la pubblicazione di un lavoro sugli Atti del Concilio da parte del Gillot. Ma per quanto essa riscuotesse il plauso degli ambienti protestanti, non si può dire che corrispondesse appieno alle loro aspettative. Sarpi, scrivendo a Groslet de l'Isle, aveva espresso un positivo giudizio sul lavoro del Gillot: «Vi truovo dentro – aveva detto – cose molto notabili».<sup>209</sup>

Tuttavia, le richieste del mondo protestante erano altre e più pretenziose: soprattutto le frange più radicali chiedevano che l'unità delle chiese cristiane potesse ricostituirsi su presupposti diversi da quelli tracciati nell'assise tridentina. Erano, però, aspettative destinate ad andare deluse, soprattutto dopo il 1610, con la scomparsa di Enrico IV di Navarra, e con il sopravvento nella politica inglese dell'ala puritana. I moderati, come Lancelot Andrewes, si spostarono sulle posizioni arminiane di Wtenbogaert e si accostarono alla fazione filo-ispanica capeggiata dal conte di Suffolk. A Venezia i giovani sarpiani cominciavano a perdere terreno. Sarpi era costretto ad assistere impotente al rafforzamento delle frange filocattoliche. La sua crisi era determinata da quello che egli definiva non senza una punta di acredine *diacatholicon*, ovvero da quel torpore o da quello spirito di rassegnazione in cui sembrava stagnare in Europa la vita intellettuale e politica fino a rasentare l'allineamento su posizioni filo-papiste. Il progetto di una revisione critica del Concilio Tridentino sembrava per il momento accantonato. La stessa vita del Servita era in pericolo e i suoi legami con l'ambasciata inglese, dacché ne era titolare Carleton, almeno fino all'agosto del 1612, erano caratterizzati da una fredda, reciproca indifferenza. Non perciò erano venute meno le aspettative degli Inglesi.

Dal canto suo Carleton, per via delle iniziali diffidenze verso Sarpi, sembrava far più conto di Vanini, appena conosciuto nel febbraio del '12 e subito valorizzato per capacità e dottrina. La questione della controriforma tridentina era per la verità un chiodo fisso dell'ambasciatore: lo dimostra il fatto che su di essa egli in una missiva del dicembre 1612 – purtroppo non pervenutaci – sollecitava Andrewes, che – come ci informa Cozzi – gli rispose nel febbraio del 1613. Lo stesso Cozzi<sup>210</sup> sospetta che anche l'invio di Wake a Londra nel novembre del '12 avesse come obiettivo quello di affrontare con l'Eliense il tema del Concilio. Ma nel corso del 1613 si produssero due fatti impreveduti che diedero una svolta radicale all'atteggiamento di Carleton. Da una parte falliva il progetto di utilizzare Vanini in uno scontro ideologico anti-romano, da un'altra tale fallimento cadeva proprio quando vedeva la luce il *Consensus Ecclesiae Catholicae*<sup>211</sup> di George Carleton, cugino dell'ambasciatore, il quale riprese i temi dell'irenismo e dell'unità spirituale delle chiese cristiane, riconoscendo insieme nella chiesa cattolica pretridentina l'erede della perpetua verità cristiana. Il libro allarmò l'ala puritana. Il rischio che il *diacatholicon* pervadesse anche

---

<sup>208</sup> Su questa ipotesi vedi le giuste osservazioni di C. VASOLI, *Riflessioni sul 'problema' Vanini*, cit., p. 139.

<sup>209</sup> Sarpi a Groslet de l'Isle, 27 maggio 1608, in P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, cit., vol. I, p. 14.

<sup>210</sup> G. COZZI, *Paolo Sarpi e l'anglicanesimo*, cit., p. 574.

<sup>211</sup> G. CARLETON, *Consensus Ecclesiae Catholicae contra Tridentinos, demonstrans unam ac perpetuam doctrinam e Sacris Scripturis excerptam*, Londini, apud Joannem Billium, 1613.

L'Inghilterra sembrava prendere consistenza. Si rese perciò necessario riallacciare i rapporti con il Servita da un lato e con De Dominis dall'altro, nel tentativo di ridare vigore al progetto della *Istoria del Concilio Tridentino*.

È in questo contesto che possiamo comprendere come abbia potuto prendere corpo l'*Apologia* vaniniana. Essa fu pensata, progettata e in gran parte messa a punto sul suolo inglese in una particolare contingenza storica; né è credibile che Vanini possa averla elaborata in tutta fretta solo per farsi perdonare il peccato di avere 'prevaricato'. Lo esclude la stessa mole del volume, che era diviso in ben 18 libri. Probabilmente egli si attendeva di assurgere ai clamori della gloria e persino di emulare il frate servita che sembrava aver ceduto le armi. Ma al rientro nel grembo del cattolicesimo, quell'*Apologia* costituiva un pesante ingombro. È facile immaginare che egli si sia affrettato a riadattare il testo alle nuove circostanze della riconversione ed abbia provveduto alla revisione, tra giugno e luglio 1614, ovvero nei due mesi trascorsi a Parigi, probabilmente nella Nunziatura, ove poté consultare la ricchissima biblioteca di Ubaldini<sup>212</sup>. Scritta per denunciare senza veli *de malo statu Ecclesiae*, l'*Apologia* doveva contenere non poche frecciate polemiche contro la Chiesa di Roma. Queste evidentemente dovettero essere espunte o sapientemente mascherate e forse riorganizzate in un nuovo tortuoso e ambiguo progetto che, se per un verso mirava a colpire prevalentemente le religioni riformate, non doveva risparmiare per un altro verso quella cattolica. Ciò per altro emerge da quel poco che ce ne dice lo stesso Vanini, lasciandoci intuire che nell'*Apologia* non dovevano mancare spunti discutibili e sospetti. Così v'è da pensare che la discussione sui due decreti tridentini *De Sanctorum invocatione* e *De Justificatione* non fosse così affrettata ed epidermica come fanno credere l'*Amphitheatrum* e il *De admirandis*, poiché con tutta probabilità sulla questione delle stimmate di Francesco e più in generale sulla intercessione dei Santi non dovevano mancare frecciate deliberatamente anticattoliche.

Questi pochi e scarni cenni testimoniano che l'interesse di Vanini sulla questione del Concilio Tridentino non è, come in Sarpi, politico-giurisdizionalistico, ma è – se questo può rafforzare l'ipotesi di una estraneità e di una totale indipendenza dell'*Apologia* dalla *Istoria* sarpiana – soprattutto di ordine religioso e teologico. Si può tutt'al più sospettare che il testo vaniniano nel suo impianto pseudo-apologetico mascherasse un duro attacco contro i principi della fede, ma non si può trovare alcun addentellato con il più complesso progetto sarpiano. E quand'anche si dovesse ipotizzare che l'*Apologia* abbia avuto un respiro politico, deve essersi trattato quasi certamente di un'influenza machiavelliana, più che sarpiana. Ad ogni modo, quali che fossero le strategie cautelative adottate dal Salentino, ci sembra che essa fosse ancora fortemente invischiata entro le categorie religiose, proprio per essere presentata come un lavoro di confutazione delle eresie. Ciò significa che nel momento in cui si dedicava alla sua stesura, Vanini non aveva ancora varcato il Rubicone ovvero non aveva ancora compiuto il passo decisivo verso l'ateismo. Né è un caso che egli stesso contrapponga deliberatamente all'*Apologia*, tesa alla confutazione degli eretici, l'*Amphitheatrum* progettato per simulare un attacco contro l'ateismo.<sup>213</sup>

Sta di fatto che alla fine di luglio del '14 l'*Apologia pro Concilio Tridentino* è ormai pronta per la stampa e l'autore chiede al Nunzio il permesso di poterla pubblicare in Francia con licenza della Congregazione del Santo Uffizio. Il 31 luglio del '14 Ubaldini si precipita ad informare l'inquisitore romano, Giovanni Garzia Millini, ma lo fa solo con il fermo proposito di vietarne la pubblicazione. Dal contesto della lettera si evince che egli non ha preso visione dello scritto e che le sue perplessità non attengono al contenuto. La sua preoccupazione principe è quella di

---

<sup>212</sup> *Amph.*, p. n.n. 17 e pp. 77-78; *DA.*, p. 170.

<sup>213</sup> *Amph.*, pp. 77 e n.n. 17.

obbligare il Salentino a rientrare in Italia non solo – come egli dice – perché fosse sottoposto ad un più diretto controllo da parte della gerarchia ecclesiastica (lettera di Ubaldini a Millini del 31 luglio 1614), ma anche perché fosse invitato a pronunciare l'abiura. La lettera di Ubaldini viene esaminata dal Santo Uffizio nella seduta del 28 agosto 1614 e la sua proposta è accolta dal Sommo Pontefice il quale chiede che gli sia mandata una copia dell'*Apologia* ed incarica il Nunzio di persuadere Vanini a rientrare in Italia (*Sanctissimus iudicavit ut ei [Nuntio] rescribi ut mittat unum exemplar dicti operis et suadeat dictum Julium Cesarem ut redeat in Italiam*).

Ignaro delle procedure attivate dal cardinale, Vanini torna da lui intorno alla metà di ottobre per riproporre la pubblicazione dell'*Apologia*. Ubaldini finge di essere consenziente e gli rilascia una lettera di raccomandazione, datata 14 ottobre 1614, da consegnare personalmente all'inquisitore romano. In essa il Nunzio dà l'impressione di aver letto ed apprezzato l'*Apologia* e di tenerla nel conto di una salda prova di fedeltà ai principî della religione cattolica, nonché di grande zelo nella confutazione delle eresie. Ovviamente non bisogna lasciarsi trarre in inganno dalle apparenze: non è affatto verosimile che Ubaldini abbia cambiato il giudizio già espresso nella lettera del luglio. Egli in realtà si limita a ripetere o a confermare ciò che Vanini intende far giungere alle orecchie dell'inquisitore, proponendo l'*Apologia* come un testo utile alla polemica contro i riformati. Ubaldini era diplomatico troppo accorto per lasciarsi abbindolare da un fraticello che in materia di religione aveva già dato prova di certa instabilità. Verosimilmente egli si guardò bene dall'esprimere il suo vero giudizio in una lettera che, come si è detto, doveva essere aperta e si limitò a scrivere le cose che più potevano rassicurare Vanini e convincerlo a rientrare in Italia.

Ma la lettera del 14 ottobre pone un altro problema: come e quando essa venne nelle mani del Salentino? Partiamo dai dati a nostra disposizione. In una lettera del 27 agosto 1615 Ubaldini ci fa sapere che Vanini aveva lasciato Parigi da un anno: quindi presumibilmente nell'agosto 1614. Ciò significa che egli si fermò nella capitale francese per alcuni mesi tra i primi di giugno e la metà di agosto 1614. Ciò che sorprende è che la missiva del diplomatico non contenga alcun accenno ad un eventuale ritorno del Salentino presso la nunziatura nell'autunno (14 ottobre) dello stesso anno. Come uscire da questa *impasse*? Non è possibile mettere in dubbio che Vanini abbia ripreso i contatti con la nunziatura a metà ottobre, poiché la lettera di raccomandazione, per essere consegnata direttamente nelle sue mani, ne è una prova inconfutabile. Tutt'al più si può pensare che si trattò di un soggiorno assai breve, limitato a pochi giorni; e ciò forse potrebbe dar conto del fatto che nella missiva dell'agosto 1615 il cardinale richiamò alla memoria il precedente soggiorno del giugno-agosto 1614 che si era protratto più a lungo (circa tre o quattro mesi). Comunque siano andate le cose si può essere certi che l'*Apologia* non giunse mai a Roma, poiché la lettera del 31 luglio esclude che essa sia stata inviata all'Inquisizione romana e quella del 14 ottobre ci dice che il manoscritto sarebbe stato portato a Roma dallo stesso autore, il quale, invece, come sappiamo, preferì rimanere in Francia.

Se, dopo il fallito tentativo di stampare l'*Apologia*, Vanini rimase in Francia, dove trovò rifugio, sia pure provvisorio, tra l'agosto e la metà di ottobre 1614? Gli unici indizi sicuri che abbiamo sono quelli che ci sono suggeriti dal *De admirandis*, ove si fa riferimento ad alcune tappe toccate *anno elapso*. Una di esse fu certamente Lione, ove Vanini dice di aver osservato che i lucci si divorano a vicenda. Quindi scese forse in direzione di Nizza e Marsiglia per poi risalire verso la Guascogna con una probabile sosta a Baiona e a Cap Breton, ovvero nel porto di Saint-Michel, sulla costa bretone, ove assistette al fenomeno delle maree che si sollevano fino a 14/16 metri di altezza. Nulla vieta però che il percorso si sia sviluppato in senso inverso: da Cap Breton, a

Baiona, a Marsiglia e, subito dopo, il rientro a Parigi. In tal caso due brevi soste a Lione e a Nizza potrebbero essere più agevolmente collocate nel precipitoso viaggio di rientro da Parigi a Genova, dopo che Ubaldini gli aveva imposto quel rientro a Roma, che probabilmente non lo convinse appieno ed anzi gli lasciò il sospetto che il perdono della Chiesa fosse solo di facciata. Le annotazioni autobiografiche sulla sosta nella cittadina sabauda sembrano rievocare le ansie e le preoccupazioni di chi non si sentiva sicuro. A Nizza, infatti, Vanini ci dice di aver trascorso la notte insonne, nel timore di essere aggredito da briganti, e di essersi poi svegliato con gli occhi annebbiati da vapori, subito dileguatisi con la luce del sole.<sup>214</sup>

20– *Un rifugio provvisorio: Genova (seconda metà di ottobre 1614 – 19 gennaio 1615)*

Congedatosi dall'Ubaldini, l'ex-frate si guardò bene dal raggiungere Roma ove forse temeva la non docile inquisizione romana e preferì, invece, recarsi a Genova ove giunse presumibilmente poco dopo la metà di ottobre del '14. A Genova Vanini si muove con la consueta abilità e riesce ad introdursi – quasi certamente attraverso la mediazione di Ginocchio – negli ambienti più in vista: entra in contatto con il carmelitano Gregorio Spinola, di cui apprezza moltissimo le doti morali ed intellettuali, e stringe un solido rapporto di amicizia con uno dei rami dei Doria. Scipione Doria lo ospita nella propria casa e gli affida l'incarico di insegnare la filosofia al figlio Giacomo,<sup>215</sup> più volte menzionato nei due scritti vaniniani. Non è facile stabilire a quale dei numerosi rami dei Doria appartenesse il nobile rampollo genovese che, se fu figlio di Scipione e di Maria di Negro, probabilmente discendeva dal ramo dei Doria, signori di Brando in Corsica. Si tratta di un'ipotesi che certamente necessita di ulteriori ricerche documentarie, ma essa mette fine ad una vecchia congettura secondo cui il giovane Giacomo avrebbe dato a Vanini l'opportunità di entrare in dimestichezza con il Marino alla corte sabauda. Si è creduto, infatti, di poterlo identificare con il più noto rampollo di Agostino Doria, che, convolato a giuste nozze con Brigida Spinola nel 1606, fu immortalato in un celebre quadro del Rubens, conservato a Londra, e in un altrettanto celebre epitalamio di Marino. Uscita dalla penna del Fiorentino,<sup>216</sup> l'ipotesi resistette ad ogni sorta di critica e restò in piedi anche quando si intuì che il marito della Spinola non poteva identificarsi con l'adolescente ricordato nei testi vaniniani, poiché dall'atto di morte,<sup>217</sup> scoperto da Di Cagno-Politi,<sup>218</sup> risultava che egli era deceduto nel maggio 1613 ed aveva trovato cristiana sepoltura nella Chiesa di San Matteo di Genova. Peraltro non si tardò neppure a stabilire che gli itinerari di Marino e di Vanini non avevano punti di contatto o di incontro nei territori sabaudi né all'epoca delle celebrate nozze Doria-Spinola, né dopo. Sulla questione possono ormai

---

<sup>214</sup> *DA.*, pp. 219, 128, 117, 376.

<sup>215</sup> *Amph.*, p. 274; *DA.*, p. 172.

<sup>216</sup> Formulata da F. FIORENTINO, *Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 196, (*Studi e ritratti*, cit., p. 432), l'ipotesi è ripresa da L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 272; J. OWEN, *op. cit.*, p. 359; A. GEMELLI, *op. cit.*, p. 22; G. PORZIO, *Biografia critica*, cit., p. CXLIV; IDEM, *Antologia vaniniana*, cit., p. XXXIX; A. BORZELLI, *Gli epitalami del Cavalier Marino e particolarmente del terzo*, Napoli, Tip. Artigianelli, 1924, pp. 17-21, e IDEM, *Storia della vita e delle opere di Giovan Battista Marino*, Napoli, Tip. Artigianelli, 1927, pp. 171, 199, 220, 285, 318, A. NOWICKI, *Le categorie centrali*, cit., p. 165, ed É NAMER, *La vie de J.-C. Vanini*, in *Studi di Storia Pugliese in onore di G. Chiarelli*, III, Galatina, Congedo, 1972, p. 5; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 138;

<sup>217</sup> Genova, Arch. dell'Abbazia di S. Matteo, Atti di morte 1597-1842, f. 31.

<sup>218</sup> N. DI CAGNO-POLITI, *Rinascenza Vaniniana*, cit., p. 104, al quale si contrappose aspramente G. PORZIO, *Miscellanea vaniniana*, cit., pp. CXXV-CXXVI.

considerarsi definitive le recenti ricerche di Fulco,<sup>219</sup> avvalorate altresì dalla documentazione vaticana da noi scoperta (lettera di Ubaldini a Millini del 27 agosto 1615).

Nell'ambiente genovese Vanini conosce Gregorio Spinola, un confratello entrato nel chiostro di S. Maria del Carmine di Genova il 23 settembre 1603, ovvero nello stesso anno o forse un anno prima che nel medesimo convento prendesse gli ordini religiosi Ginocchio. Stimatissimo dal Salentino, che lo reputa degno della porpora cardinalizia, Spinola ci ha lasciato un'importante lettera indirizzata a Giovanni Maria Ginocchio. Il documento, che si vuole datato il 13 giugno (o 13 maggio) 1612, è invece di difficile datazione per essere uno di quelli rimossi nel 1933 dalla serie *Genova* e trasferiti negli *State Papers* 99. Si è creduto<sup>220</sup> che la missiva provi inconfutabilmente non solo la sfacciata doppiezza con cui i due frati continuarono a tenere rapporti con il mondo cattolico fin dai preparativi per la fuga, ma anche il loro coinvolgimento in una non meglio specificata 'missione segreta' da svolgere a vantaggio del partito cattolico in Inghilterra. In realtà, i legami tra Spinola e Ginocchio sono riconducibili allo spirito di fratellanza e alla comune militanza della religione carmelitana nel convento di Genova, per cui essi si limitano a dare e a ricevere informazioni sugli sviluppi delle loro personali vicende e di quelle degli ambienti da loro frequentati. Ora proprio gli avvenimenti cui fa riferimento la missiva escludono che essa possa risalire al 1612. All'occhio attento dello storico, infatti, la lettera si rivela, per il suo contenuto, databile al 1613, se non addirittura al 1614, poiché lo Spinola accenna al rientro del confratello genovese nel cattolicesimo e al sostegno offerto dall'ambasciatore spagnolo («Quanta consolatione m'habbi arrecato per haver inteso buone nuove di lei [...] doppo tanti dissaggj e travagli patiti, si fosse sì honoratamente appoggiato a chi con un poco di pazienza la caverà di guai»), si rivela al corrente della proposta di conservare l'abito secolare («Procuri [...] di haver licenza da Roma per quanto tocca al abito») e allude ai pettegolezzi seguiti alla fuga in Inghilterra, smentiti dal ritorno alla fede romana («Qua si dicevano di molte e diverse nuove e dichiarie, in somma multi multa loquebantur, et io ringrazio Iddio che li ha fatti tutti bugiardi»).

La lettera, tuttavia, non giunse nelle mani di Ginocchio che nel frattempo si era spostato da York a Londra, ma fu intercettata da Matthew e finì di conseguenza nei fascicoli degli archivi londinesi. Se essa, com'è assai probabile, fu resa nota ad Abbot, certamente alimentò in lui il sospetto – manifestato a Montagu (lettera del 4 febbraio 1614) – che i due frati avessero un traffico di lettere con i vertici romani.

Tra la fine del '14 e gli inizi del '15 giungono all'inquisitore genovese talune segnalazioni contro Vanini, Ginocchio e Spinola. La prima di esse risale al 19 dicembre ed è sottoscritta a Sestri Levante da un cappuccino, tal frate Angelo da Sestri. Essa è seguita a distanza di pochi giorni, il 2 gennaio, da una deposizione di un tal Pietro Maria Ripetti di Chiavari. Non conosciamo il tono e il contenuto di tali deposizioni, ma sta di fatto che esse inducono l'inquisitore ad informare della vicenda il Santo Uffizio e a chiedere l'intervento del braccio secolare per arrestare Ginocchio. Un decreto del Serenissimo Senato della Repubblica ligure, che abbiamo scoperto nell'Archivio di Stato di Genova, conferma che l'ordine di arresto fu dato al Capitano di Chiavari il 19 gennaio 1615. Dal canto suo il Santo Uffizio prende in esame la questione nella seduta del 5 marzo dello stesso anno, nella quale il Pontefice ordina all'inquisitore di procedere nella causa e di aver cura soprattutto di attingere notizie utili alla cattura di Vanini. L'inquisitore risponde il 6 marzo e la sua lettera viene esaminata nella tornata del 26 dello stesso

---

<sup>219</sup> G. FULCO, *Pratiche intertestuali per due performances di Mercurio*, in F. GUARDIANI, *Lectura Marini*, Toronto, Dovehouse Editions, 1989, p. 182.

<sup>220</sup> F. DE PAOLA, *Vanini e il primo '600 anglo-veneto*, cit., p. 184.

mezzo, nella quale Paolo V chiede che gli siano trasmessi gli indizi raccolti contro Vanini e contro Gregorio Spinola. I relativi dati pervengono in Congregazione di *feria tertia* (martedì), il 21 luglio 1615, cui si aggiungono le *notae* dei Consultori, concernenti non solo Vanini e Spinola, ma anche un terzo imputato, tal Giovanni Battista Centurione. Le decisioni dei Cardinali sono distinte per ciascuno di essi. Riguardo a Vanini, l'unico imputato non sottoposto a detenzione, si stabilisce di procedere successivamente. Il Centurione è assolto dalla scomunica con l'obbligo di sottoporsi a talune penitenze salutari. Quanto a Spinola si dà incarico all'inquisitore genovese di processarlo, non senza aver prima accertata l'eventuale esistenza di ulteriori indizi a suo carico giacenti presso il Santo Uffizio. I *decreta Sancti Officij* del 1617 e del 1618 ci svelano che Ginocchio fu [processato], trattenuto in carcere per almeno un triennio, [sottoposto a tortura, obbligato ad abiurare *de vehementi* l'eresia anglicana], e fu forse liberato a causa delle sue precarie condizioni di salute. Tutto ciò ci lascia intuire che il rientro nel cattolicesimo non fu così pacifico come fino a pochi anni or sono si riteneva e forse il perdono della Chiesa non fu del tutto sincero, poiché l'ombra dell'Inquisizione pendette come una spada di Damocle sul destino dei due frati.

La notizia dell'arresto di Ginocchio viene per tempo comunicata a Vanini dai suoi potenti amici genovesi, i Doria e gli Spinola, che certamente avevano agganci diretti con il governo della Repubblica. Essa lascia sgomento il nostro Salentino e gli svela le intenzioni più riposte della Chiesa ovvero gli conferma i sospetti che lo avevano tenuto prudentemente lontano da Roma. Quello stesso 19 gennaio, assillato dal dubbio di essere preso di mira dall'Inquisizione, egli si affretta a lasciare Genova e a riparare a Lione, ove forse contava su amicizie potenti nella colonia degli Italiani che ivi avevano fatto la loro fortuna.

#### 21– Il secondo soggiorno lionese (febbraio – giugno 1615)

Il secondo soggiorno lionese fu quasi certamente di breve durata e andò dal febbraio o forse dal marzo<sup>221</sup> – come sembra suggerire il *De admirandis* – al giugno del 1615. Una fantasiosa congettura vuole che Vanini si sia associato a Marino al momento di trasferirsi da Lione a Parigi.<sup>222</sup> Si vuole che l'ipotesi trovi conferma in due note lettere che il poeta napoletano scrisse tra il gennaio e il febbraio 1615 a Fortuniano Sanvitali e a Giovan Battista Ciotti in cui si dice sì «in procinto per partire alla volta di Lione e di là a Parigi», ma dichiara anche di avere bisogno di «aspettare infino a primavera [...] poiché io non voglio andar solo [...] in questa asprezza di stagione». Sfortunatamente non si è tenuta in alcun conto la lettera che Marino indirizzò a distanza di poco più di due mesi ad Arrigo Falconio, nella quale descrive la «memorabile istoria itinerale» che lo condusse da Torino a Parigi attraverso tappe intermedie quali Sant'Ambrogio, Novalesa, il Moncenisio, Laneburg, Saint Jean de Maurienne, Chambre, Chambéry, Grenoble, Lione e Roanne. Una «breve odissea», durata poco più di una settimana ed effettuata non più tardi di fine aprile o inizi di maggio, come dimostra il fatto che il poeta fu tormentato da una tempesta di neve. A Lione Marino sostò uno o due giorni solo per consegnare alle stampe *Il Tempio*, un panegirico della regina Maria de' Medici, che lo aveva invitato alla corte parigina. Nessun accenno ad un eventuale incontro con Vanini: in una lettera in cui pure l'autore si sofferma divertito su una molteplicità di dettagli del viaggio non v'è nessun riferimento ad un compagno di avventura o ad un connazionale a lui aggregatosi. Per di più i biografi di Marino

---

<sup>221</sup> *DA.*, p. 446.

<sup>222</sup> La congettura appena abbozzata da G. PAPULI, *Un'autobiografia filosofica gli scritti di G. C. Vanini*, in *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006, p. 267, prende corpo in F. DE PAOLA, *Giulio Cesare Vanini*, cit., pp. 230-231.

ritengono che il poeta sia giunto a Parigi nella primavera del '15, al più tardi nel mese di maggio, mentre Vanini a Lione dovette attendere la stampa dell'*Amphitheatrum* fin verso la fine di giugno.

A Lione Vanini si affretta a stendere o in ogni caso a dare gli ultimi ritocchi all'*Amphitheatrum*. Il 23 giugno sono già pronte le autorizzazioni, civile ed ecclesiastica, e l'opera può vedere la luce con l'ambiguo titolo: *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, Christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum Adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos*. Al pari di Adrien Perier, l'editore *minus catholicus* del *De admirandis*, e a conferma del fatto che Vanini si legasse ad ambienti non del tutto ortodossi, si può osservare che anche Antoine de Harsy e la sua vedova, figlia del noto tipografo Jean Frellon, diedero vita ad una produzione libraria, spesso registrata nell'indice dei libri proibiti e per lo più gradita ai lettori riformati e tendenzialmente eterodossi. Di notevole interesse sono le edizioni di testi classici curati dal Casaubon, dalle *Opera quae extant omnia* di Apuleio con l'aggiunta delle *Casauboni in Apologiam castigationes* (1614) alle *Casauboni animadversiones in Athenaei Dipsosophistas*, edite nel 1583 nella versione di Jacques Daléchamps e con le annotazioni casauboniane nel 1612 e nel 1621, dai *Characteres ethici* di Teofrasto con commento casauboniano (1599, 1606 e 1612) alla versione franco-latina della *Bibbia* (traduzione latina di Erasmo e traduzione francese ginevrina), edita nel 1582, 1583, 1602, 1603. Com'è stato possibile un così rapido inserimento di Vanini nel tessuto civile e culturale di Lione? Chi ha potuto introdurlo nei centri del potere editoriale lionese così da fargli ottenere nel volgere di pochi mesi le necessarie autorizzazioni e fargli conoscere un editore di tutto rispetto come la vedova di Antoine de Harsy. Si è detto che Vanini era già passato da Lione nel corso del 1614, ma deve essersi trattato di una sosta di qualche giorno; troppo poco per pensare che abbia potuto intrecciare rapporti con l'*establishment* lionese. Ma forse la stessa scelta di Lione, dopo l'improvviso allontanamento da Genova, non fu del tutto casuale. I de Harsy, editori poco ortodossi o comunque filoriformati, avevano dato alle stampe le più significative opere del Casaubon ed avevano stabilito con lui un rapporto di fiducia e di stima. Antoine de Harsy aveva avuto rapporti di amicizia con il filologo ginevrino fino ad essere il suo punto di riferimento per lo smistamento della corrispondenza a lui indirizzata.<sup>223</sup> Se la nostra ipotesi di un possibile incontro a Londra dell'intellettuale ginevrino e del filosofo salentino ha un qualche fondamento, non si può escludere che sia stato proprio il primo ad aver orientato il secondo a prendere contatto con la vedova de Harsy.

A Lione Vanini intrecciò rapporti con intellettuali aperti, d'avanguardia, i quali, sebbene non avessero la sua medesima consapevolezza filosofica, respiravano l'aria di una filosofia nuova, radicale, persino sovversiva, che faticosamente mirava a divincolarsi dalla tradizione medievale e rinascimentale, ma che presto, nell'arco di appena un quindicennio, resterà soffocata dal processo di normalizzazione politica posto in essere dal Richelieu. Di quasi tutti gli autori dei carmi congratulatori non abbiamo notizie storiche precise: il sospetto della loro appartenenza o contiguità con ambienti libertini dipende esclusivamente dai loro versi di stima e di amicizia per Vanini. Essi sono un medico, un letterato, un filosofo, un retore ed un anonimo F. V. e celebrano in Vanini il pensatore moderno capace di denunciare le menzogne e di smascherare le frodi. Non si tratta, come si è detto da qualche parte<sup>224</sup>, di un gruppo legato ai gesuiti. In realtà si è confuso quel Jean Gontier (Torino 1562 – Parigi 1616), gesuita, celebre polemista e accanito predicatore, noto soprattutto per essere sceso in lizza a difesa delle teorie monarcomache di Juan de Mariana,

---

<sup>223</sup> Cfr. In proposito A. NOWICKI, *Curiosità vaniniane*, «La Zagaglia», n. 42, 1969, p. 165.

<sup>224</sup> Si tratta in realtà di una tesi risalente ad A. BAUDOUIN, *art. cit.*, pp. 172-178, seguito da E. PASSAMONTI, *op. cit.*, pp. 155-158, e da N. DI CAGNO-POLITI, *Giulio Cesare Vanini*, *cit.*, p. 24.

con l'oscuro e sconosciuto Gontier o Gontery, autore del carme encomiastico che invece si dichiara *regius archiaterus*. Se l'encomiasta di Vanini fosse appartenuto all'ordine loiolitico non avrebbe mancato di apporre accanto al proprio nome la ben nota sigla S. J. D'altro canto le ricerche, condotte da Foucault<sup>225</sup> negli archivi lionesi, fanno uscire almeno in parte dalla fumosa coltre dell'oblio il nostro archiatra e ci fanno sapere che egli era nato in Savoia, che era stato naturalizzato nei primi anni del Seicento a Lione e che era figlio di un tal François, membro del Consiglio di Pinerolo, e di Juste Fichet.

Tutti i carmi encomiastici che accompagnano l'*Amphitheatrum* sono accomunati da un unico *leit Motiv*: giocando sul nome Giulio Cesare essi presentano il Salentino come un novello Cesare, degno di essere messo a confronto con l'antico dittatore romano. Su questo insistono con forza Jean Gontier, F. V., Vital Carles, Gabriel De Prades: Cesare e Vanini hanno entrambi la tempra dei grandi conquistatori, ma l'uno ha costruito un impero materiale, l'altro un dominio che si riferisce alla sfera del pensiero e della cultura; l'uno ha fatto ricorso alla forza brutta delle armi, l'altro allo straordinario vigore dell'ingegno. Ciascuno dei due ha lasciato un'impronta di sé, ma è sottinteso che le conquiste dell'ingegno superano e sono più durature di quelle puramente militari.

#### 22– Il terzo soggiorno parigino (luglio 1615 – ottobre 1616)

Ai primi di luglio del 1615 Vanini è di nuovo a Parigi da Ubaldini e crede di avere nell'*Amphitheatrum*, così scrupolosamente mascherato in un progetto pseudo-apologetico, forse più sofisticato di quello precedentemente concepito con l'*Apologia*, la carta vincente per far breccia sull'alto prelato. In realtà egli era recidivo, poiché non solo non era rientrato in Italia per sottoporsi all'abiura, ma aveva dato alle stampe l'*Amphitheatrum* senza il preventivo consenso del nunzio. Naturalmente non trascura di giustificarsi con il Nunzio, ma il suo scopo, più o meno manifesto, è quello di sondare – per suo tramite – i reali obiettivi della gerarchia ecclesiastica. Dichiarò di essere stato trattenuto a Genova in casa dei Doria, ma non nasconde il suo allarmismo per l'arresto di Ginocchio, che gli fa temere il peggio da parte del Santo Uffizio. Nel contempo si dice pronto a fornire le proprie giustificazioni ai vertici romani; ma forse anche questa non è che un'abile mossa per carpire qualche rivelazione al potente prelato. Quasi certamente ad Ubaldini non sfuggì il suo doppio gioco ed è verosimile che le risposte da lui date siano state alquanto evasive. Ma proprio le velate reticenze del cardinale diedero al Salentino la conferma dei suoi ulteriori dubbi sul destino riservatogli dall'Inquisitore. Ciò che soprattutto sorprende è che egli si sia presentato all'Ubaldini come l'autore di un'opera così sottile e tortuosa come l'*Amphitheatrum*. Certo sul piano formale aveva tutte le carte in regola: le due approvazioni, civile ed ecclesiastica, la dedica a Francisco Ruiz De Castro, ambasciatore del Re cattolico presso la Santa Sede, l'apparente battaglia ideologica contro l'ateismo erano tutti elementi con cui poteva sperare di convincere il Nunzio della sua 'constanza' nella religione. In realtà nel 1615 egli aveva compiuto un vero proprio salto qualitativo e si era posto ormai fuori della comunità ecclesiastica. La definitiva stesura dell'*Amphitheatrum* sembra dipendere dalle temute minacce dell'Inquisizione romana. Completandolo in tutta fretta, dopo l'arresto di Ginocchio, con un taglio di apparente apologetica Vanini si proponeva di neutralizzare le possibili reazioni delle autorità religiose convincendole della sincerità del suo zelo religioso. Non a caso in esso il discorso filosofico si presenta più mascherato e più sottilmente celato in uno 'schermo protettivo' rispetto al *De*

---

<sup>225</sup> D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., pp. 368 e 371.

*admirandis*. Né è casuale che il *De admirandis* smentisca molte delle cose dette nell'*Amphitheatrum*: «Multa in eo libro scripta sunt, quibus a me nulla prestatum fides».<sup>226</sup>

Ma, abbia o meno letto l'*Amphitheatrum* (e probabilmente non lo lesse), Ubaldini non cadde nella trappola tesagli dal Taurisanese. Egli si mosse su un piano squisitamente politico e, pur sospettoso e diffidente nei confronti dell'ex-apostata, suggerì il 27 agosto a Millini di procedere con molta cautela, perché quell'inquieto frate, dotato 'd'ingegno vivo', avrebbe potuto fare molto male alla Chiesa e, vinto dalla disperazione, avrebbe potuto 'prevaricare' come in passato. La missiva del Nunzio giunse all'esame della Santa Congregazione il 24 settembre 1615. Il Pontefice riconfermò le sue precedenti disposizioni: i suoi ordini erano di convincere Vanini a tornare in Italia, assicurandolo che nel Santo Uffizio non si sarebbe proceduto contro di lui. Il legame tra Vanini e Ubaldini, sempre improntato a reciproca diffidenza, si chiuse definitivamente nell'agosto del 1615. Rompendo con il cardinale l'ex-carmelitano spezzò anche il cordone ombelicale che lo aveva tenuto ancora legato alla Chiesa cattolica e cercò protezione e successo negli ambienti di corte e nei circoli libertini che proliferavano nella capitale francese.

Se Lione era controllata sul piano politico-religioso dal cattolicesimo ultramontanista dell'arcivescovo Primate di Francia e dal potente Alincourt, Parigi era la grande capitale europea, ove si respirava un clima di libertà, mai prima sperimentato nella storia dell'Occidente. A seguito delle sanguinose guerre religiose della seconda metà del Cinquecento le antiche credenze erano entrate in crisi. La religione si era di colpo rilevata non un potente fattore di cemento culturale, come era accaduto nel Medioevo, ma un fattore di instabilità e di lacerazione sociale. La frattura tra cattolici *ligueurs* e ugonotti aveva seminato odio e reciproca intolleranza tra le due opposte fazioni ed aveva prodotto uno scandaloso rilassamento dei costumi. La pace conseguita con l'Editto di Nantes, aveva sì posto fine ai devastanti conflitti civili, ma aveva nel contempo sancito la divisione politico-religiosa della Francia. Il regno di Enrico IV, al cui servizio si erano posti ministri ed intellettuali filoriformati, come Sully e Duplessis-Mornay, aveva contribuito a mettere ulteriormente in crisi le più inveterate credenze della tradizione cattolica. D'altro canto il partito dei 'Politici' e quello dei 'gallicani', i primi, stanchi delle infinite polemiche religiose e convinti di recuperare l'unità nazionale attraverso la pratica di una tolleranza subordinata ai superiori interessi dello Stato, i secondi, gelosi custodi dell'autonomia da Roma e ostili ad una supina accettazione o introduzione dei canoni del Concilio Tridentino, erano spesso costretti, per non soccombere ai voleri della Chiesa Romana, ad appoggiarsi più o meno scopertamente alla fazione ugonotta più che a quella cattolica. Si spiega così come cattolici quali Edmond Richer, Etienne Pasquier, Louis Servin cercchino di annodare amicizie e scambi epistolari con i riformati come Jacques Gillot, Jérôme Groslet de l'Isle, Auguste de Thou, e rivelino nei loro scritti una più o meno disinvolta indipendenza dal Papato. Molti di essi entrano in contatto con Sarpi e ne condividono la politica giurisdizionalistica.

Si determina in tal modo una situazione oggettiva, in cui viene a mancare l'unità culturale e religiosa della Francia con la conseguenza di aprire varchi insospettati e incontrollati di libertà di pensiero e d'espressione. La diffusa ostilità verso ogni forma di potere inquisitoriale produce una inevitabile attenuazione dei controlli censori sulla stampa. Il Nunzio Apostolico Ubaldini lamenta in più occasioni l'assenza di qualsiasi controllo preventivo sull'editoria e sente la propria impotenza nel mettere un freno alla gran quantità di pubblicazioni dannose alla tenuta della fede cattolica. La mancata registrazione dei decreti tridentini, se da un lato aveva salvato la Francia

---

<sup>226</sup> DA., p. 428.

dallo spirito del controriformismo, dall'altro non l'aveva liberata da taluni antichi abusi ecclesiastici o quanto meno non le aveva consentito di trarre vantaggio da una più severa regolamentazione della formazione religiosa. L'uso politico della religione era ormai prevalente. Le più ambite prebende restavano appannaggio di una aristocrazia, poco sensibile alle rinunce imposte dalla vita di religione. Le ripercussioni sul piano morale erano inevitabili: lo scandalo di benefici ecclesiastici *sinecura*, caduti nelle mani di autentici miscredenti, poco preoccupati della salute dell'anima dei loro fedeli, era all'ordine del giorno. Analoghi esempi erano offerti dalla corte e dallo stuolo dei cortigiani, che, se in pubblico si ponevano a difesa del cattolicesimo ufficiale per ragioni marcatamente 'politiche', nel privato conducevano una vita frivola e smodata, come se fossero affrancati da ogni scrupolo religioso. Se dobbiamo credere al Mersenne<sup>227</sup> o agli apologeti che forse esagerano sulla portata quantitativa del fenomeno, non è improbabile che l'irreligiosità serpeggiasse persino tra gli strati più popolari che avevano parteggiato per l'una o per l'altra fazione in lotta, avevano sperimentato la violenza e la crudeltà dell'odio religioso e ne erano usciti con una fede di epidermica consistenza. La crisi di valori penetrava sempre più a fondo nel tessuto sociale: i *déniaisés*, i *guérit du sot*, gli *esprits forts*, cioè gli smaliziati, guariti dal giogo delle stolte credenze, gli spiriti forti, capaci di liberarsi dal pesante fardello della fede, diventavano sempre più uno stuolo. L'empietà e la miscredenza prendevano piede e molti si abbandonavano alla *débauche*. Si era ormai ampiamente diffuso un sentimento di libertà che sfuggiva a tutti i controlli statali ed ecclesiastici. Ma persino per gli anni che cadono a cavallo del Cinquecento e del Seicento non si può parlare di mero *libertinage des moeurs*, poiché gli aristocratici, presso i quali era attecchito con più forza, non erano solo campioni di una sorta di edonismo pratico o di pratica miscredenza, improntata alla ricerca del piacere, alle stravaganze della moda cortigiana e alle passioni sfrenate, ma erano altresì fautori di un ribellismo che si sostanzialmente di contenuti dottrinali di natura politica e si esprimeva a mezzo di libelli di vario genere. I testi di riferimento erano di diversa provenienza ed erano o espressione dei 'Politiques' o dei 'Gaulois' o facevano eco all'allarmismo gesuitico o a quello riformato. Sul fronte cattolico-gesuitico i manuali del ribellismo erano dati, oltre che dal famigerato *De rege et regis institutione* del Mariana, la bibbia dei monarcomachi, dall'*Apologie di Jean Chastel*, cioè dalla difesa dello studente che aveva attentato alla vita di Enrico IV nel 1594. Sul fronte riformato facevano da cassa di risonanza le *Vindiciae contra tyrannos* di Junius Stephanus Brutus, pseudonimo di Philippe Duplessis Mornay, e la *Francogallia* di François Hotman.

Si tratta ovviamente di forme di ribellismo che in sé non hanno nulla di eversivo; anzi, hanno tutte le premesse di un movimento a carattere conservatore. Ma esse sanciscono di fatto la nascita della figura del 'ribelle' o, se si preferisce, danno una legittimazione, se non proprio giuridica, culturale alla 'ribellione'. La matrice del loro conservatorismo politico risiede nel fatto che il ribellismo dei principi e dell'aristocrazia non è che una reazione alla perdita di privilegi tradizionali e alla sempre più soffocante subordinazione all'assolutismo monarchico. Non diversa è la natura del ribellismo gesuitico o ugonotto che si origina dal bisogno di garantirsi o viceversa di conquistare un predominio religioso, che dall'una o dall'altra parte si ritiene più o meno calpestato o più o meno messo in discussione. Ma pur entro questi limiti il fenomeno rappresentò qualcosa di profondamente nuovo perché per la prima volta teorizzò una contestazione del potere e introdusse un formidabile elemento di rottura e di crisi nel contesto politico-culturale del primo Seicento. Sul piano filosofico gli strumenti per arginare la grave crisi religiosa furono

---

<sup>227</sup> M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae*, cit., colophon soppresso, col. 669-74.

approntati da Pierre Charron che, con la stampa della *Sagesse* (1601 e 1604), indicò nel nicodemismo la via per riservare al foro interiore della coscienza lo spazio per le proprie convinzioni intime senza compromettere l'ordine costituito.

La morte di Enrico IV, lungi dal risollevarla la Francia dalle drammatiche condizioni spirituali che la funestavano, la precipitò in un baratro ancor più profondo. Cadde ormai nel vuoto la speranza di quella pacificazione religiosa che si era mantenuta vivissima nel decennio precedente. Sotto la reggenza di Maria de' Medici il potere politico passò nelle mani del partito cattolico e della invadente fazione degli Italiani che espresse in Leonara Galigai e in Concino Concini, affiancati da potenti aristocratici come il Luynes, un cattolicesimo, di facciata, intransigente ed intollerante, ultramontanista e con fortissime preoccupazioni di ordine politico. L'ulteriore indebolimento della monarchia fu fatale e inevitabile e la crisi religiosa, politica e morale, fu senza precedenti. A completare l'opera intervenne la più devastante delle guerre civili: la sanguinosa rivolta dei Grandi Magnati: da una parte il principe di Condé e il duca di Mayenne, filougonotti si schierarono in difesa del legittimo erede della corona, dall'altra il cattolico duca di Guisa si erse a difensore del partito mediceo e filoitaliano. Lo scontro frontale tra la Regina e Luigi XIII gettò la Francia in una vera e propria anarchia.

Il 2 ottobre 1614 Luigi XIII esce dallo stato di minorità e convoca gli Stati Generali, in cui vengono alla luce del giorno i gravissimi contrasti politico-sociali e religiosi che minano l'ossatura dello Stato. L'aristocrazia e il clero sono insofferenti dei vantaggi che la *Paulette* ha riservato alla borghesia con la vendita degli uffici. Il clero cattolico chiede insistentemente l'introduzione e la registrazione dei canoni tridentini e la nobiltà di sangue si mostra sempre più insofferente delle angherie e dello strapotere della Regina Madre e dei suoi accoliti italiani. In conseguenza di tali profondi contrasti si riaffaccia lo spettro del ribellismo aristocratico, proprio nel momento in cui prendeva piede una emergente filosofia eversiva, portatrice di un razionalismo radicale, fondato sull'idea di una ragione autonoma che non ammette limiti metafisici o comunque esterni alla propria indagine. Per la prima volta il patrimonio della tradizione culturale dell'Occidente veniva sottoposto o comunque esposto ad un controllo razionale libero da scrupoli di natura etica o teologica. Le radici più profonde della crisi della coscienza europea sono in questo punto di flesso della storia francese. Se le fratture prodottesi nel tessuto culturale del Cinquecento erano rimaste all'interno del pensiero religioso, nella Francia, o meglio, nella Parigi del secondo decennio del nuovo secolo, quando ancora non aveva preso corpo la rinascita cattolica e non si era ancora consolidata la maschera del *Grand Siècle* o del *Siècle des Saints e des dévots*, lo spettro di una filosofia radicale scosse la coscienza dei benpensanti, rimise in discussione l'assetto culturale europeo e spezzò gli ultimi esili legami con i paradigmi ideologici della cultura medievale. I più solidi capisaldi della teologia non resistettero agli attacchi dei *novatores*. L'allarme degli spiriti religiosi fu grande.

Nel biennio della guerra civile (1614-1616), ovvero negli anni in cui Vanini si accingeva alla stampa delle sue opere la realtà culturale della Francia era notevolmente mutata. Lo scontro politico tra la Regina Madre e l'erede al trono fu uno scontro tra fazioni e ideologie di segno opposto. In tale particolare congiuntura storica il razionalismo critico del filosofo di Taurisano entrò in qualche modo in simbiosi con il riemerso ribellismo; per un verso se ne alimentò e prese consapevolezza della propria portata teorica e per l'altro agì da stimolo per una filosofia novatrice con punte estreme di eversione che investivano nel contempo il campo della politica e della religione, quello dell'etica e del sapere filosofico-scientifico. Il radicalismo della *nova philosophia* vaniniana è impensabile senza il terreno di coltura dei conflitti ideologico-religiosi della Francia

della seconda decade del Seicento. L'ipotesi storiografica che ricorre ad una matrice esogena, riconosciuta in un improbabile o inesistente aristotelismo patavino dai toni libertini e miscredenti, è essa stessa di natura ideologica ed ha nella storiografia francese dei Lachèvre, degli Charbonnel e dei Pintard la funzione apotropaica di risantificare le radici culturali autoctone, espungendo il male, ovvero l'ateismo moderno, o riducendolo ad una parentesi spiacevole e passeggera. Certamente Vanini porta con sé il proprio bagaglio di formazione filosofica, ma è dentro la cultura francese o comunque nell'incontro con essa che esplose il suo ateismo, il quale a sua volta diventa un punto di riferimento per gli intellettuali francesi che erano attanagliati da una profonda crisi religiosa e morale. Il *libertinage des mœurs*, se pure è pensabile un movimento puramente pratico, privo di connotazioni teoriche, si trasformò da atteggiamento irriflesso ad atteggiamento sempre più dotato di consapevolezza filosofica. Tale processo di maturazione intellettuale si manifestò soprattutto all'interno del gruppo dei poeti o poeti-filosofi, che facevano capo al Viau e sui quali ebbe una parte di rilievo il Salentino. Passato attraverso l'esperienza napoletana, con le sue multiformi sfaccettature culturali, alimentatosi alle fonti dell'aristotelismo e dello spirito della nuova scienza nello Studio patavino, sperimentate le rigidità e le reciproche intolleranze dei cattolici e dei protestanti, intimamente lacerato dall'ottuso rigorismo puritano di Abbot, Vanini era ormai uno spirito europeo e moderno, in cui erano venute meno le antiche consolidate certezze della tradizione filosofico-teologica medievale. Se è vero quel che lasciano intuire i *pamphlets* di Garasse, di Mersenne e di Silhon o, sul versante opposto, gli attacchi di Rosset, egli ebbe probabilmente un'influenza dottrinale sul gruppo dei poeti-filosofi libertini: ne diventò il teorico, il pensatore capace di dare consapevolezza alla loro inquietudine moderna e alla loro incoercibile istanza di emancipazione e liberazione intellettuale.

Ma quel clima di libertà non durò a lungo. Il fervore delle nuove idee fu solo il frutto di una felice ed eccezionale congiuntura politica, destinata ad esaurirsi entro la terza decade del secolo. Ben presto si avviò il duro processo di ricattolicizzazione della Francia. Dopo numerose e reiterate rimostranze, il clero riuscì a carpire al sovrano una legislazione più rigida in materia di reati contro la religione. La reazione cattolica cominciò ad assestare i suoi colpi più efficaci. Condanne esemplari misero fine alle esperienze di un Andrea di Lizza, di un Jean Fontanier, di un Cosme Ruggieri e di un Jean Dusel. Una nutrita schiera di gesuiti battaglieri, come Cotin, Garasse, Caussin, Coton, Crucé, Raynaud, diventò sempre più implacabile nel perseguire ogni forma di incredulità. L'apologetica degli anni Venti non si limita più a denunciare la degradazione dei costumi; ora v'è la coscienza di dover fronteggiare una nuova filosofia. I nuovi apologeti non sono dei visionari che nella foga della polemica finiscono col dar corpo alle ideologie libertine, né si avventurano in una battaglia donchisciottesca contro fantasmi. Se si passa dai *pamphlets* del primo Seicento all'apologetica del Mersenne e del Garasse si nota subito che gli attacchi si fanno più puntuali e toccano non solo gli aspetti etici della condotta empia dei libertini, ma anche le dottrine filosofiche. Le accuse non sono più generiche, ma sono circostanziate, costruite con i testi alla mano. Mersenne prende di mira le dottrine e le opere vaniniane nella prima delle *Quaestiones celeberrimae* e nello scontro dialettico finisce col riprodurre una consistente fetta di passi, puntigliosamente ma inefficacemente rintuzzati.<sup>228</sup> La sua polemica prosegue contro il Bruno nell'*Impiété des Deistes*. Sulle pagine de *La doctrine curieuse* Garasse conduce la più violenta e la più insulsa battaglia contro il Salentino e contro Théophile de Viau. L'ateismo non è più lo spettro paventato dai primi apologeti; ora ha in Vanini un volto ed una fisionomia ben definita.

---

<sup>228</sup> Cfr. F. P. RAIMONDI, *Vanini et Mersenne*, «Kairos», n. 12, 1998, pp. 181-253.

Un analogo mutamento si verifica sul fronte teologico ove si avverte il bisogno di affinare le armi con cui combattere e sradicare la *nova philosophia*. Lo scetticismo fideistico alla Montaigne o di impronta charroniana o bodiniana o sancheziana non appare più adeguato alla bisogna, in quanto sospettato di essere rimasto impigliato entro le maglie della irreligiosità che doveva demolire. Non a caso Garasse sferra più di un attacco alla *Sagesse* di Charron, ritenendola perfettamente allineata sulle posizioni libertine. Pacard, Yves de Paris e Reynaud intuiscono che la lotta contro l'empietà libertina non può essere condotta se non sul terreno della ragione naturale e, quindi, della teologia naturale, ma i frutti da essi raccolti sono tutto sommato modesti. Solo il cartesianismo, combattendo lo scetticismo con le proprie armi, riuscirà a ristabilire nel *Grand Siècle* quel mirabile equilibrio che si era bruscamente rotto tra il secondo e il terzo decennio e a rinsaldare i due grandi poli dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza e provvidenza di Dio. Nel frattempo i processi al Vanini e al Viau avevano operato un ulteriore giro di vite alla libertà di espressione e di pensiero. Sul finire degli anni Venti la strada verso l'assolutismo è ormai pienamente spianata e l'ordine sociale ristabilito. La straordinaria stagione del *libertinage* eversivo imbecca ben presto la curva discensiva. Molti intellettuali, come Balzac, ripiegano su posizioni più conformiste e più conservatrici; altri, come Sorel, provvedono a rendere più cripticamente indecifrabili le loro posizioni. Non diversa è la curva involutiva dei loro protettori politici, dal Clermont-Lodève al Liancourt, dal Ventadour al Cramail, dal Montmorency al Bassompierre, costretti a rientrare nei ranghi.

### 23– *Le protezioni politiche e intellettuali*

Nel *De admirandis* Vanini ricorda qua e là di aver condotto una vita di stenti e di miseria, priva dell'appoggio e del sostegno economico di qualsivoglia Mecenate.<sup>229</sup> In realtà la capitale francese gli aprì indiscutibilmente le porte dell'agognato successo e gli offrì la protezione di personalità di primo piano. Ignoriamo ancora oggi attraverso quali canali egli fu introdotto al Louvre. Il Rosset<sup>230</sup> afferma che fu presentato al Saint-Luc, e da questi poi al Bassompierre, da parte di un inidentificato scozzese, forse conosciuto a Londra. Didier Foucault<sup>231</sup> ha creduto di poterlo identificare con John Barclay (1582-1621). Ma forse è più ragionevole pensare che lo scozzese in questione sia Thomas Dempster (1579-1625), un intellettuale di formazione prevalentemente letteraria che, almeno fino al 1613, fu a Parigi precettore di nobili rampolli e diede alle stampe un panegirico per il rettorato di Jacques Vassor (1609), un'edizione critica di un carme di Giustino Augusto Minore (1610), un'antologia di poeti e oratori latini e greci (1611) ed una tragedia (1613). Sappiamo che nel 1613 soggiornò per un breve periodo a Ginevra, ove curò l'edizione delle *Antiquitates romanae* di Johannes Rosinus, ma ci mancano di lui notizie per il biennio successivo, 1614-1615. Agli inizi del 1616 lo ritroviamo a Londra, ove dà alle stampe una *Strena* in onore di William Hay, barone di Saley. A partire dallo stesso anno visita l'Italia, passando per Pisa, ove pubblica la *Licitatio professorum*, e per Firenze, ove stampa la *Troia Hetrusca sive Gamelia ludicra*. Quindi si stabilisce a Bologna per un periodo più o meno lungo che va dal 1617 al 1625. Verificata la compatibilità dei dati cronologici, l'ipotesi prende corpo e diviene certezza se si tiene conto di altri due dati essenziali. Il primo è che lo stesso Dempster dichiara nella sua autobiografia di essere stato precettore di Arthur d'Épinay de Saint-Luc. Il secondo è che dalla *Pinacotheca* dell'Erythraeus (i. e. Giovanni Vittorio Rossi) si evince che il dotto scozzese si trovava

<sup>229</sup> *DA.*, pp. 4 e 185-186.

<sup>230</sup> F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., p. 191.

<sup>231</sup> D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., pp. 407-411.

a Londra tra il 1613 e il 1614 e a Parigi nel 1615, sicché poté avere l'opportunità sia di conoscere Vanini sul suolo britannico sia di presentarlo al Saint-Luc tra il maggio e il luglio 1615.<sup>232</sup>

Di diverso parere è, invece, Namer<sup>233</sup> il quale è convinto che Vanini sia stato introdotto a corte da Marino, la cui presenza a Parigi, nella rue Hachette della *rive gauche*, è attestata almeno a partire dal 15 maggio 1615, data in cui il poeta scrive un'epistola elogiativa al Concini. Mi pare tuttavia difficile credere che il nostro salentino avesse notizia della presenza di Marino a Parigi e tutto sommato è più facile pensare che i due napoletani si siano incontrati o re-incontrati proprio negli ambienti della corte. Il che presuppone che Vanini vi fosse già stato introdotto. Da questo punto di vista mi pare più attendibile l'ipotesi di Rosset, anche perché si accorda perfettamente con la versione fornita dal *De admirandis*, ove ci vien detto che la presentazione del filosofo a Bassompierre avvenne attraverso la mediazione di Saint-Luc. Certo è in ogni caso che negli ambienti della corte Vanini e Marino rinsaldarono un'amicizia già annodata a Napoli un quindicennio prima. D'altronde a Parigi essi godettero delle medesime protezioni politiche e ruotarono nell'orbita della Regina Madre, del Concini, il potente e temuto Maresciallo d'Ancre, e della moglie Leonora Galigai. Era d'altronde questa la parte politica che, anche se ispirata ad una sorta di cattolicesimo ultramontanista, era la più aperta all'influenza intellettuale e culturale degli Italiani. Finché la fortuna arrise le sorti della Regina, i due intellettuali, ne condivisero lo schieramento a rimorchio dei loro potenti mecenati. Quando nel corso della guerra civile l'asse della fortuna cominciò a spostarsi in favore di Luigi XIII, anche Bassompierre e il suo *entourage*, cui era legato Vanini, seguì il nuovo corso politico.

Gli ambienti galanti e raffinati della capitale francese con la loro incredulità dissimulata costituirono l'*humus* naturale in cui maturò la composizione del *De admirandis*. La frequenza degli *esprits libres* della Francia incoraggiò Vanini a manifestare più scopertamente di quanto non avesse fatto nell'*Amphitheatrum* e forse nell'*Apologia* il suo pensiero. Dopo la prigionia materiale e spirituale, patita in Inghilterra, il filosofo si sentì di nuovo libero, interprete delle istanze moderne del suo secolo ancora giovane.

Nell'estroso e stravagante mondo parigino egli trovò il terreno propizio alla libera espressione del suo ingegno ribelle e radicale e delle sue doti umane e naturali. Ben presto gli stessi ambienti libertini dei cortigiani subirono il fascino della sua conversazione spigliata e brillante, della sua *verve* pungente e salace, della sua incredulità sostenuta da argomentazioni fortemente suasive e dirompenti, della vasta cultura che gli dava assoluta padronanza in discipline come l'astrologia, la medicina, la teologia, il diritto, la filosofia e le scienze naturali. Tutto lascia supporre che egli sia divenuto ben presto il filosofo alla moda e che abbia riscosso il maggior successo proprio tra i Magnati della Corte. La composizione del *De admirandis*, con le sue punte di avanzata e ardita miscredenza, non sarebbe pensabile se non in quel preciso contesto storico-culturale. La maggiore spregiudicatezza che lo distingue dall'*Amphitheatrum* è appunto il frutto della più ampia libertà intellettuale respirata nella società parigina.

Pressoché dimenticato da Ubaldini, troppo preso da questioni politiche, Vanini si sentiva intellettualmente libero. I suoi protettori, tutti di altissimo rango, erano in un modo o nell'altro

---

<sup>232</sup> Iani Nicii ERYTRAEI, *Pinacotheca imaginum illustrium, doctrinae vel ingenti laude, virorum, qui, authore superstite, diem suum obierunt*, Coloniae Agrippinae, Apud Cornelium ab Egmont, 1643, pp. 24–26: «Quam exortam in se tempestatem ut evitaret, in Angliam, tamquam in portum, confugit. Ubi non modo tutum ab insectatoribus suis perfugium, verum etiam mulierem nactus est. . . Quae mulier, cum, luce quadam, Parisiis, quo rursus Thomas cum ea se receperat».

<sup>233</sup> Cfr. É. NAMER, *La vie de Jules-César Vanini*, cit., p. 6; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 138.

legati a Bassompierre. Tra essi figurava Nicolas Brûlart (1544-1624), marchese di Sillery, signore di Puisieux en Champagne e di Marines presso Pontoise, il quale ricoprì numerosi incarichi politici sotto Enrico IV. Dei suoi orientamenti culturali sappiamo pochissimo, ma è probabile che avesse tendenze naturalistiche e poco ortodosse. L'unico passo del *De admirandis* che contiene un riferimento al Brûlart ci fa sapere che egli condivideva l'interpretazione materialistica e fisiologica dei sogni, proposta da Ippocrate.<sup>234</sup> Ancora dal *De admirandis* sappiamo che Vanini fu in dimestichezza con Louis Brûlart, un giovane signore, parente del marchese di Sillery,<sup>235</sup> del quale purtroppo ci mancano notizie sicure.

Protettore di Vanini fu anche Arthur D'Épinay de Saint-Luc (m. 1621), figlio di François e di Jeanne de Cossé, abate 'commendataire' dei Benedettini di Redon. Cadetto di una famiglia di antiche tradizioni, egli ebbe da Enrico IV *in sinecure* l'abbazia di Redon, che gli fruttò cospicui proventi. Non ebbe mai la pietà religiosa del monaco benedettino, né mai ne indossò l'abito. Anzi non mise mai piede nell'abbazia di Redon e vi rinunciò solo quando gli fu offerto un beneficio più remunerativo come il vescovado di Marsiglia (19 gennaio 1619). Un suo nipote, François de Saint-Luc, conte d'Étlan, era notoriamente un libertino ed autore – secondo il Tallemant – dello scandaloso *Bordel des Muses*. Tallemant des Réaux ci presenta Arthur de Saint-Luc come uno spirito libero, dedito ai piaceri e privo di preoccupazioni religiose. Ed in effetti egli visse a Parigi, godendosi serenamente tutti i vantaggi della dignità della sua carica. Fu, per dirla con Garasse, uno dei *beaux esprits* di quel tempo, libertino e stravagante, ben introdotto nella Corte, apprezzato dai più, ma ritenuto da taluni pericoloso per la sua naturale propensione alla incredulità. Imparentato con Bassompierre, ne seguì le sorti politiche, schierandosi dapprima con il partito della Regina madre e poi con quello di Luigi XIII. Grazie a potenti appoggi politici, si guadagnò una posizione di tutto rispetto e poté permettersi di accordare i suoi favori e le sue simpatie a spiriti critici ed eterodossi come Vanini.

Si può dar credito a Rosset quando dice che questa strana figura di abate libertino concesse a Vanini l'ospitalità ed una buona pensione. Il racconto di Rosset si accorda perfettamente con il *De admirandis* ove Vanini ricorda che fu proprio l'abate di Redon ad ammetterlo alla presenza del potente signore di Bassompierre. Questi era rampollo di un'antica famiglia della Lorena, illustre lignaggio dei Betstein (francesizzato in *Bassompierre*), che, come scrive Certain, vantava una vigorosa stirpe di potenti e di eroi. L'amicizia del Salentino con Bassompierre è un altro tassello importante del suo soggiorno parigino. Nel *De admirandis* Vanini ne esalta la straordinaria bellezza del corpo e dell'anima tanto da paragonarlo al «fulgidissimo specchio del cielo», e ne loda la «divina potenza dell'anima, solidamente munita di tutte le virtù», tanto da elevarlo al rango della platonica 'anima del mondo' o dell'aristotelico 'microcosmo'. La sua attività di strenuo difensore della cristianità e di accanito persecutore di ogni eresia sollecita nel Salentino una reminiscenza biblica così da fargli dire che in analogia con l'apostolo Pietro egli potrebbe a giusta ragione essere definito – come indica la decodificazione del nome Bassompierre – base o pietra della Santa Chiesa. La *nuncupatoria* esalta altresì tra le altre doti intellettuali l'eloquenza del dire, l'acutezza dell'ingegno, la profonda conoscenza delle discipline matematiche, fisiche, cosmografiche, filosofiche e giuridiche.<sup>236</sup> Né si trascura di esaltarne le virtù militari, osservando che fu l'infaticabile e potentissimo guerriero di Enrico IV, da cui ebbe il comando della cavalleria piemontese e, in seguito, quello delle truppe svizzere. Insomma dalla penna di Vanini

---

<sup>234</sup> *DA.*, p. 489.

<sup>235</sup> Louis de Brûlart è anch'egli ricordato in *DA.*, p. 482.

<sup>236</sup> *DA.*, pp. n.n. 8, n.n. 5.

Bassompierre esce nelle vesti di un perfetto gentiluomo, di temperamento forte e capace di trattare alla pari un sovrano come Enrico IV. La sua vita di corte era improntata ad un edonismo raffinato: sempre attento a curare l'immagine di sé come uomo seducente e modello di raffinata eleganza. Vanini solleticò non poco la sua vanità ricorrendo alla metafora del sole o presentando la sua bellezza come irriproducibile da parte di qualsiasi artista. Ma soprattutto solleticò la sua vanità l'essere presentato come il Sole vivificante della corte parigina o l'essere ricordato ed elogiato per le sue virtù militari e per le sue attitudini pressoché regali.<sup>237</sup>

Ma al tempo in cui Vanini entrò nelle sue grazie, Bassompierre era un potente uomo di corte ed era annoverato tra i 'Dix-sept Seigneurs' di Francia. Il suo altissimo rango sociale lo obbligava a prodigarsi in forme di mecenatismo. Non sappiamo se risponde al vero la notizia riferitaci da Patin<sup>238</sup> secondo cui il Maresciallo garantì a Vanini una pensione di 200 scudi, ma certo non è un caso che il filosofo gli dedichi il *De admirandis*, rappresentandocelo come un protettore che ha dato 'lustro' ad intellettuali, a cortigiani e a letterati «prima oscurati dalle tenebre della miseria». Anche la cerchia dei suoi protetti doveva essere di area libertina, non diversa da quella di analoghi gruppi che si riunivano attorno al Monluc o al Monmorency. Forse in essa – se dobbiamo credere ad Arnould d'Andilly – regnava la più grande libertà di comportamenti e di idee. Tra i suoi accoliti vanno annoverati Balzac, Saint-Amant, Mainard, Voiture, Racan, Rosset e d'Assoucy. Probabilmente dello stesso cenacolo doveva far parte anche Certain che nel carne congratulatorio tesse quasi negli stessi termini di Vanini le lodi del munifico mecenate.

Non sappiamo quanto corrispondesse al vero l'elogio vaniniano della vastità degli interessi culturali del Bassompierre, ma è certo che la sua biblioteca ricca di qualche migliaio di volumi includeva opere ampiamente distribuite in quasi tutti i settori del sapere. Egli era in senso lato un *curieux*, fortemente attratto dalle matematiche, dall'astrologia, dall'astronomia, dall'arte militare e dalle scienze in generale. Non conosciamo bene i suoi sentimenti in materia di fede, ma non sembra che le questioni religiose e teologiche occupassero il centro dei suoi interessi e, benché il Bondois lo reputi un sincero cattolico, vissuto in mezzo a libertini, ci pare assai più coerente la posizione dell'Adam che ne fa invece un esponente del libero pensiero. Naturalmente egli era un uomo di corte, formalmente a difesa dell'ordine costituito e della religione ereditata. È facilmente intuibile che non potesse esporsi apertamente. Quasi certamente nello sfarzo della Corte il suo libertinismo si esprimeva in una certa esuberanza di atteggiamenti di ordine pratico, ma in privato e sul piano intellettuale doveva forse nutrirsi di una maggiore consapevolezza teoretica, tant'è che le questioni religiose non sembrano trovare proficuo spazio nei suoi *Mémoires*.

Riservandoci di parlare Cramail più avanti, ricordiamo che tra i protettori di Vanini all'interno della Corte vi fu altresì il giovane, poco più che ventenne, Enrico II, duca di Montmorency, governatore della Linguadoca dal 1614 il quale, per essere cognato del principe di Condé, che aveva sposato la sorella Charlotte, ebbe stretti legami con la più alta nobiltà meridionale, dall'Angoulême al Ventadour, e con i più potenti prelati del mezzogiorno francese da Giambattista Bonsi, vescovo di Béziers, ad Alphonse d'Elbene, vescovo di Albi dal 1608 al 1651, da Louis de la Valette, arcivescovo di Tolosa, a Jean de Bertier, vescovo di Rieux. Il suo matrimonio con Maria Felice Orsini, legata da vincoli di parentela con la regina Maria de' Medici, rafforzò la sua posizione all'interno della famiglia reale. Dopo avere guadagnato la gloria militare sui campi di Montpellier (1622) e nella battaglia navale di Pouzin e Soyon (1626), questo sfortunato Maresciallo di Francia incappò nelle mire di Richelieu, fu processato per alto

---

<sup>237</sup> *DA.*, pp. n.n. 7, n.n. 10.

<sup>238</sup> *Patimiana*, ms. 7071 della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna, f. 335.

tradimento dal Parlamento tolosano e orribilmente giustiziato il 30 ottobre 1632 nell'Hotel de ville di Tolosa. Egli costituisce un ulteriore esempio di cortigiano che, pur impegnato nelle lotte religiose del tempo, nutriva segrete propensioni per il libertinismo. Viveva nel fasto e si circondava di aristocratici fedeli come il conte di Cramail, il marchese di Mirepoix, il conte di Clermont-Lodève e il visconte d'Arpajon, protagonisti di primo piano delle più grandi e sfarzose feste e danze del tempo, le più note delle quali ebbero luogo nel 1614 e nel 1619, in occasione delle visite tolosane del Montmorency e di Luigi XIII (1621). La cronaca di tali festeggiamenti ci è stata minuziosamente trasmessa dal *Mercuré François*.

Montmorency fu uno dei più grandi mecenati meridionali. Tra i suoi protetti figurava il poeta Théophile de Viau, che passò per discepolo di Vanini. Viau, ammiratore di Marino, passato dai circoli letterari di Malherbe al movimento libertino, ebbe l'infelice sorte di essere aspramente attaccato da Garasse ne *La Doctrine curieuse*. Imprigionato nel 1619 e condannato nel 1623, ottenne, per intercessione del duca, la commutazione della condanna in esilio e finì i suoi giorni nel Castello dei Montmorency a Chantilly.

Il Montmorency e il Cramail – come rilevano giustamente Adam e Niderst – vivono e si comportano come i principi italiani della Rinascenza; essi sono in realtà l'espressione più tipica di un'età di transizione e subiscono più fortemente il fascino di quel tardo Rinascimento, che fu più incline verso i modelli della poesia e dell'arte barocca. Il *libertinage* del Montmorency è nello sfarzo della sua vita principesca, nella libertà dei costumi con cui conduce la sua vita privata. Come uomo pubblico egli è un cattolico, schierato dalla parte dei *ligueurs* e tenace avversario degli ugonotti. Come mecenate ha un atteggiamento di grande liberalità: accoglie intorno a sé gli spiriti più diversi, dai cattolici, ai protestanti, ai miscredenti.

Del gruppo dei poeti che ruotano attorno al duca di Montmorency fanno parte Baro, Godolin, Sorel, Régnier, Rosset. Tutti celebrano la liberalità e lo cortesia del nobile signore: Alexandre Hardy gli dedica il *Théâtre*, per il quale scrive lo stesso Théophile de Viau che omaggia il duca con il poema *Sur le ballet du Roy*. Simon du Cros ne celebra le vittorie militari, dedicandogli la *Filis de Scire*, scritta ad imitazione del Bonarelli. Mairet compone in onore della duchessa la *Silvanire*. L'italianismo che domina negli anni della reggenza di Maria de' Medici è il veicolo dei modelli poetici di questo gruppo di letterati che ammira ed imita il Tasso e il Guarini ed esalta la poesia del Marino.

Intorno a Théophile si riuniscono i poeti più refrattari all'ortodossia religiosa: Jacques Vallée Des Barreaux, Alexandre Hardy, François de Mainard, Louis Guez de Balzac, Tristan l'Hermite, Boisrobert, Saint-Amant, François de Rosset. Noi non conosciamo i contorni precisi della presenza di Vanini nella cerchia del Viau – e forse non tutti i poeti menzionati entrarono in diretto contatto con lui – ma non v'è dubbio che l'influenza che egli esercitò su di loro deve essere stata sul piano intellettuale e filosofico di grande rilievo. Certo è particolarmente significativo che i contemporanei abbiano frequentemente associato tra loro le sfortunate vicende giudiziarie del filosofo salentino e del poeta agnese, vittime l'uno e l'altro di un inasprimento della legislazione contro la blasfemia, funzionale alla politica di normalizzazione condotta da Richelieu e da Luigi XIII. Non a caso l'arresto di Théophile, per ordine del Sovrano, segue di appena qualche mese (13 maggio 1619) il tragico rogo di Vanini. Tanto il *Mercuré François* quanto Gramond ne fanno cenno subito dopo aver riferito intorno alla vicenda tolosana, come se inconsapevolmente dessero per scontato una connessione tra i due eventi. Lo stesso fa il Guillebaud, il quale, pur incappando in qualche incertezza cronologica, sembra indicare un nesso tra Vanini e Théophile allorché osserva che «Théophile Viau, ayant esté accusé de faire des vers

impies et impurs, fut banni de tout le Royaume, par un simple commandement que luy fit le chevalier du Guet, de la part de sa Majesté» (a margine l'episodio è datato 6 febbraio). E poco dopo, a margine della data 9 febbraio scrive: «Et presqu'aussi-tost Lucilio Vanino Napolitain, convaincu à Tolose, souffri le supplice du feu».<sup>239</sup> Ma è soprattutto Garasse che pone sistematicamente in relazione i due intellettuali. Ne *La Doctrine curieuse*, accennando ad Apollonio di Tiana, coglie lo spunto per definirlo «il Vanini o il Théophile del suo secolo», come se l'uno valesse l'altro. Per il gesuita, infatti, essi fanno parte del medesimo ambiente culturale perché hanno le stesse concezioni etiche. L'epicureismo è, a suo avviso, il comune denominatore dei libertini o la matrice ideologica da cui partono per non tenere in nessun conto il peccato o gli scrupoli di ordine religioso: « Lucilio Vanino [...] avoit ordinairement en bouche, que quant aux plaisirs du corps, il faut laisser faire la nature, que l'Immortalité de l'Ame n'y fait bien ny mal ». Il medesimo concetto è ripetuto in un altro passo in cui il gesuita si augura che quando i libertini cadranno a brandelli e a pezzi per la vecchiaia (con palese allusione alla Satira di Théophile) o quando finiranno in un ospizio e nelle mani di un carnefice, come accadde al Vanini, « ils commenceront à voir que leur ame est immortelle, leurs corps une carcasse».<sup>240</sup> *La Doctrine curieuse*, che si guadagnò il titolo di *Anti-Théophile*, potrebbe con pari diritto meritarsi il titolo di *Anti-Lucile*, poiché le otto *maximes* che essa combatte nei rispettivi otto libri sono costruite per denunciare la sostanziale affinità di idee fra il poeta e il filosofo.

#### 24– Dall'Apologia al succès de scandale del De admirandis

Se l'*Apologia* aveva preso a bersaglio le eresie, l'*Amphitheatrum* condusse una pseudo-battaglia apologetica contro l'ateismo. Di fatto esso non solo puntellò le ragioni degli atei antichi nell'intento di ristabilirle nella forma di un ateismo moderno, ma si pose altresì in termini di netta opposizione agli esiti sempre più mistico-metafisici del neoplatonismo cinque-secentesco. Le conquiste filosofiche maturate con l'*Amphitheatrum* assumono nel *De admirandis* una più scoperta tonalità eversiva. Sul piano storiografico ai due testi vaniniani è capitato uno strano e paradossale destino: spesso essi sono stati oggetto di una sorta di interpretazione dualistica, per cui si è creduto di poter leggere l'*Amphitheatrum* come un testo di schietta apologetica cattolica e il *De admirandis* come uno scritto spiccatamente e platealmente eterodosso. Si tratta di una interpretazione che presuppone una inconcepibile frattura o scissione nell'arco evolutivo del pensiero vaniniano. Essa dipende soprattutto dalla materia trattata nelle due opere, la quale è prevalentemente teologica nell'*Amphitheatrum*, più prettamente scientifica nei primi tre libri del *De admirandis* e di nuovo teologica nel quarto ed ultimo libro. Da un raffronto tra le parti contenutisticamente più omogenee si può forse concedere che i dialoghi manifestino una maggiore spregiudicatezza intellettuale e forse un progressivo allentamento delle funzioni cautelative dei contesti protettivi: ma ciò non giustifica in alcun modo l'ipotesi di una frattura o di una svolta radicale nel pensiero vaniniano.

I due scritti – va detto chiaramente – appartengono ad una medesima fase di pensiero e sono anzi espressione del medesimo progetto filosofico. Semmai le ragioni della loro apparente diversità vanno ricercate, oltre che nella materia trattata, nella diversa condizione psicologica ed esistenziale del filosofo nei tempi pur così ravvicinati in cui procedette alla loro compilazione. La

<sup>239</sup> DOM PIERRE DE SAINT-ROMUALD GUILLEBAUD, *Tresor chronologique et historique contenant ce qui s'est passé de plus remarquable et curieux dans l'Etat, tant Civil qu'Ecclesiastique, depuis l'an de J.-C. 1200 jusque'à l'an 1647*, vols. 3, Paris, A. de Sommerville, 1642-1647, p. 844.

<sup>240</sup> F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., pp. 641, 894, 908, 935, 965.

stesura dell'*Amphitheatrum* è immediatamente successiva alla drammatica esperienza inglese, allorché Vanini, rientrato nel mondo cattolico, è ancora in qualche modo sotto la tutela delle alte gerarchie ecclesiastiche, come il Nunzio di Francia, e dei vertici della diplomazia spagnola. Quella del *De admirandis* cade, invece, quando egli è ormai riuscito a defilarsi da tali ingombranti protezioni e si è ormai accostato ad ambienti più liberi e più aperti alle istanze libertine.

La diversa condizione esistenziale trova riscontro nelle due dediche, indirizzate rispettivamente a De Castro, potente uomo d'apparato e cattolico fervente, e a Bassompierre, anch'egli uomo d'apparato, ma di fede più duttile e privatamente più incline a forme di scetticismo libertino. Resta in ogni caso il fatto che l'*Amphitheatrum*, per la sua veste esteriore di scritto apologetico, si presenta come un'opera enigmatica che pone inquietanti interrogativi sul piano esegetico. Come poteva credere Vanini che la sua doppiezza non sarebbe stata disvelata e smascherata? Come poteva pensare di coinvolgere in un gioco così spregiudicato una personalità tanto in vista come De Castro, cui la sua stessa famiglia era legata da profondi vincoli per i servizi resi in ambito amministrativo?

Come e quando aveva potuto strappare a De Castro l'autorizzazione a sottoscrivere una dedica che doveva servire solo ad avallare il progetto apparentemente apologetico dell'*Amphitheatrum*? Quali credenziali poteva vantare presso Ubaldini, cui protestò serietà e profondità di zelo religioso, dichiarando di essere stato strenuo difensore della causa cattolica nell'*Amphitheatrum*, oltre che nella perduta *Apologia*? Cos'è che ha indotto Vanini a dare alle stampe un'opera tanto ambigua e tortuosa e ad assumere le vesti di uno scrittore mascherato (*limbolarius et atellanus*<sup>241</sup>)? Si trattò di un gesto di estrema ribellione del suo «ingegno vivo e spiritoso» contro l'ordine costituito e contro la cultura dominante? O vi fu forse alla radice un errore di sopravvalutazione della libertà di pensiero che era possibile professare in un paese, come la Francia, intimamente diviso dai conflitti tra cattolici e ugonotti? O fu più semplicemente l'unico percorso possibile per chi intendeva simulare le proprie idee e stare al riparo dalle insidie del tempo? Non era, in fondo, questa una pratica largamente imposta dalla logica dei conflitti religiosi? Non era persino suggerita e caldeggiata dagli stessi gesuiti che spesso si vedevano costretti a difendersi dagli attacchi sferrati da una gran copia di accaniti avversari? Non coincideva essa con quelle loro tortuose strategie retoriche della *aequivocatio* e delle restrizioni mentali o con il cinismo delle loro dottrine probabilistiche o probabilitoristiche?

Resta in ogni caso per noi decisivo stabilire quale fu il salto di qualità che Vanini compì dall'*Apologia* all'*Amphitheatrum*. Che cosa lo indusse a varcare il Rubicone e ad imboccare un *iter* pericoloso che non ammetteva la via del ritorno? Si possono trovare moltissime motivazioni di carattere esteriore. Si può credere che furono decisive le frustranti esperienze religiose maturate nei due opposti schieramenti cattolico e protestante. Si può aggiungere la delusione provata a seguito dei colloqui con i Nunzi di Francia e di Fiandra. Si può calcare la mano sulla caduta di ogni speranza di poter esercitare un qualche ruolo di prestigio intellettuale all'interno del mondo cattolico. Si può insistere sullo scoraggiamento prodotto dal fallito progetto di dare alle stampe l'*Apologia* sotto gli auspici della stessa Sacra Congregazione dell'Indice. Si possono invocare gli incubi nefasti di essere caduto nel mirino dell'Inquisizione, come l'arresto di Ginocchio lasciava presagire. Si può insistere sulla sua ambizione e sulla sua mania di gloria e di affermazione con la spasmodica ricerca di un posto di prestigio da occupare all'interno della venerata *respublica literaria*. Sono tutte motivazioni esterne, che certamente ci furono e operarono sulla condizione

---

<sup>241</sup> *Amph.*, p. n.n. 15.

psicologica di Vanini. Ma il cuore del problema sta altrove: il passaggio dalla polemica anticattolica o antiprotestante all'ateismo è un passaggio intellettuale che richiede la fredda indagine razionale, presuppone la scoperta della unilateralità ed inconsistenza di tutte le posizioni teologiche. Vanini prende coscienza della profonda crisi dei valori umanistico-rinascimentali; intuisce che le religioni storiche non sono adeguate a dare risposte ai bisogni più profondi dell'uomo moderno; scopre che i germi dell'ateismo sono insiti nella cultura moderna. Né è un caso che in entrambi i suoi scritti egli alluda a più riprese ad un ateismo serpeggiante e fiorente fin nel cuore del mondo cattolico, nel tessuto stesso della società moderna.<sup>242</sup> Egli ha in fondo lo stesso presentimento che – schierati sul versante opposto – in forme più oscure ed irrazionali avvertivano o paventavano gli apologeti cattolici e protestanti dei primi del secolo. E proprio di quelle nuove istanze, di quei nuovi fermenti culturali e religiosi che si agitano appena sotto la maschera esteriore del *Grand Siècle* agli albori del Seicento Vanini fu l'interprete più autentico.

Perciò la doppiezza dell'*Amphitheatrum* non deve sorprendere, poiché l'opera segnò solo il primo passo o la prima tappa della curva evolutiva del pensiero vaniniano. Dapprima Vanini si misurò con il pensiero antico e con la teologia cristiana: nacque così l'*Amphitheatrum*, in cui le coperture e le cautele sono ancora fortissime. Poi, sotto l'impulso delle prospettive aperte dall'*Amphitheatrum*, si misurò con il sapere scientifico, almeno nella forma in cui gli era familiare: e fu la volta del *De admirandis*, più spregiudicato, più schietto. Lì l'ateismo è un'ipotesi in costruzione, qui è una dottrina pienamente dispiegata. Nel primo v'è l'ateismo che si scopre vincente contro le teologie cristiane, nel secondo v'è un ateismo che tenta di agganciarsi agli sviluppi della scienza e pretende di fare proselitismo per l'emancipazione dell'uomo. Nell'uno Vanini è un ateo, nell'altro è un ateista. Il suo percorso intellettuale è esattamente antitetico a quello degli irenisti. Se questi semplificano le categorie religiose nel tentativo di trovare un accordo su pochi principi comuni e su quella che il Grozio chiamerà la *modica theologia*, Vanini compie il cammino inverso, poiché per lui la *modica theologia*, fondata sulla comune accettazione del credo apostolico, niceno, costantinopolitano e atanasiano, non è sufficiente ad eliminare i conflitti religiosi o le controversie *de lana caprina* tra cattolici e Riformati.<sup>243</sup> Perciò l'ateismo è lo sbocco naturale della sua travagliata avventura intellettuale.

Al pari della vedova di Harsy, che curò la stampa dell'*Amphitheatrum*, l'editore del *De admirandis* è di orientamento filoprotestante. La pericolosità del *De admirandis* suggerì all'autore e all'editore il ricorso ad uno stratagemma che ne giustificasse la pubblicazione quasi fortuita ed involontaria. Nasce così la pseudo-epistola del tipografo al lettore che è evidentemente per stile e contenuto vaniniana. Il tipografo, Adrien Perier,<sup>244</sup> che il processo verbale della Sorbona definisce 'minus catholicus', diventa, in tale finzione, un novello Prometeo che, *publicae utilitati sollicitus*, sottrae furtivamente lo scritto al Vanini e lo affida a due *doctissimi viri* per dare una sistemazione definitiva a ciò che già dalla mente dell'autore era stato partorito con un progetto filosofico organico ed unitario.

Infine la dedica al Bassompierre, che probabilmente aveva caldeggiato la concessione del Privilegio del Re, poneva anche il *De admirandis* sotto un'alta protezione politica, come già quella a De Castro aveva fatto per l'*Amphitheatrum*. Immediato fu il suo successo, soprattutto tra gli strati più colti della società parigina, mentre i libertini lo assunsero ben presto a modello come se fosse il loro *vademecum* o la loro bibbia. Me se è facile immaginare che il nuovo *bestseller* fu quasi subito

---

<sup>242</sup> *Amph.*, pp. n.n. 16-17.

<sup>243</sup> *DA*, p. 349.

<sup>244</sup> Su di lui vedi A. NOWICKI, *Curiosità vaniniane*, cit., p. 165.

oggetto di ardite discussioni nei salotti del tempo, si può anche intuire che le autorità preposte alla censura non potettero a lungo ignorare lo scandalo.

I tempi di intervento della Facoltà di Teologia della Sorbona sono veramente strettissimi, se si pensa che l'estratto del privilegio del Re, a firma di De Vernaison, reca la data del 1° settembre 1616, in cui poteva dirsi conclusa la stampa del *De admirandis*. Ma il *succès de scandale* segnò inevitabilmente il destino del Salentino: i togati dottori della Sorbona si sentirono travolti nella tempesta e il 1° ottobre 1616 si affrettarono a condannare il *De admirandis* ad appena un mese dalla pubblicazione. Cos'era accaduto nel mese di settembre? Chi aveva messo sull'avviso i teologi della Sorbona? Namer<sup>245</sup> ritiene che sia stato Ubaldini, l'unico in grado in così breve tempo di smascherare Vanini. L'ipotesi è per la verità non priva di una sua logica. Purtroppo però non trova conferma nel carteggio del Nunzio dal quale risulta che egli era in quel periodo assillato dalle questioni politiche poste dalla guerra civile. Non si può escludere che l'intervento repressivo della Facoltà sia stato invocato dallo stesso Pierre de Besse (1568-1639), che oltre ad essere un dottore sorbonico, era anche predicatore di Luigi XIII e si era guadagnata una discreta fama con la pubblicazione di alcuni sermoni di edificazione spirituale. Probabilmente egli mise in allarme il minorita Edmond Corradin e il dottore reggente Claude Le Petit, i due censori, i quali, il 20 maggio 1616, forse anche per un atto di riverenza verso Bassompierre, cui l'opera era dedicata, avevano letto affrettatamente il manoscritto e ne avevano sottoscritto l'approvazione ecclesiastica.

Essi quindi si videro costretti a denunciare alla Facoltà teologica parigina che il testo pubblicato non corrispondeva al manoscritto. Quanto è credibile la loro versione dei fatti? Certamente è difficile convincersi che abbiano potuto approvare il testo del *De admirandis* così come ci è dato dalla stampa, soprattutto se si pensa alla scoperta eterodossia del libro IV, che evidentemente non poteva rimanere celata neppure al più sprovveduto censore. Perciò il loro immediato ricorso alla Facoltà teologica, più che un tentativo di salvare la faccia o di giustificarsi, sembra configurarsi come la segnalazione di un allarme. La versione di Joly,<sup>246</sup> secondo il quale i due censori avrebbero affidato il manoscritto ad un confratello forse meno avveduto, come Martin Meurisse, è troppo tardiva per essere attendibile, anche se essa probabilmente presuppone l'ipotesi di una lettura affrettata e superficiale. D'altro canto è parimenti difficile pensare che Vanini abbia potuto produrre nel giro di pochi mesi – pur tenuto conto della sua particolare tecnica compositiva dei testi – due distinte versioni di un'opera così voluminosa come il *De admirandis*.

Non è perciò verosimile che egli abbia consegnato ai censori una versione parziale – forse qua e là appena ritoccata – del testo, evitando di sottoporre alla loro occhiuta vigilanza le parti più scabrose dello scritto. La tempestiva reazione dei due religiosi fu probabilmente determinata, più che dalla mancata consegna del manoscritto siglato, dall'immediato *succès de scandale* del libro e dalla sua pubblicazione presso un editore *minus catholicus*. D'altro canto che essi non avessero la capacità di leggere tra le righe e di cogliere tutte le possibili implicazioni e suggestioni del testo – anche di quello stampato – è provato dal fatto che, quando ne chiedono la condanna, si dichiarano convinti che gli *errores contra communem omnium fidem* sono *quosdam* e comunque non tali da postulare il più grave provvedimento di consegnarlo alle fiamme. Se così stanno le cose, più che mettere in atto le solite procedure tese ad impedirne la diffusione, le autorità ecclesiastiche e

---

<sup>245</sup> É. NAMER, *La vie de Jules-César Vanini*, cit., p. 28; IDEM, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 157.

<sup>246</sup> P.-L. JOLY, *Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle*, Paris, Chez Hyppolite-Lois Guerin - Dijon, Chez la Dlle Hermil-Andrea, 1748, seconde partie, p. 797.

civili dovettero impegnarsi a ritirarne le copie dai librai e ad apporvi le consuete cancellature. Nulla lascia supporre che gli esemplari del *De admirandis* siano stati bruciati pubblicamente, secondo la prassi del tempo, nella *Place de Grève*, né che una analoga sorte fosse stata riservata al Vanini, qualora fosse stato assicurato alla giustizia. L'ipotesi, che pure ha trovato non pochi consensi tra gli storici, non ha alcun riscontro nella realtà. Tanto più che bisogna tener presente che subito dopo la stampa del *De admirandis* gli eventi precipitarono e la situazione politica si fece sempre più incandescente. Il Parlamento non ebbe neppure il tempo di interessarsi della questione e gli amici di Vanini trovarono probabilmente il modo di farlo eclissare e di far perdere le sue tracce.

### 25– *La fuga da Parigi*

L'aria di Parigi incominciava a diventare irrespirabile. I protettori di Vanini non potevano rischiare troppo. Il momento politico era particolarmente difficile. Il Richelieu faceva i suoi primi, timidi passi nella vita politica e il 30 novembre 1616 ottenne da Maria de' Medici la carica di segretario di Stato. Le lotte intestine alla Francia si erano fatte più acute e più aspre. Perfino personaggi politici di primo piano si sentivano in pericolo. Il Brûlart era stato allontanato dalla Corte. Il Concini, con l'approssimarsi della tempesta, si era rifugiato nella sua luogotenenza della Normandia. Il principe di Condé era agli arresti nel Louvre. Le sorti della guerra civile erano quanto mai incerte. La protezione accordata ad un filosofo straniero, sospetto di eresia o di ateismo, cominciava a diventare scomoda. Il pericolo delle delazioni era pressoché costante ed esse potevano costituire facili strumenti per liberarsi di avversari potenti. Ma gli amici di Vanini non lo abbandonarono al suo destino o forse ebbero l'interesse a non farlo per evitare ulteriori e più pericolosi scandali. Essi preferirono la via della fuga organizzata e lo fecero trasferire in un luogo più sicuro e lontano da Parigi. Il Salentino lasciò l'abito secolare ed assunse il nome di Pomponio Usciglio, più agevolmente pronunciato dai francesi Lucile.

Le fonti non appaiono concordi nell'indicare il soprannome da lui adottato al fine di mantenere l'anonimato. Per le *Annales* egli assunse il nome Pomponio Usciglio, trasmormato dalla *Cour* in Pompon Ucilio. Cousin, che per primo ha portato alla luce il documento ha erroneamente trascritto lo pseudonimo Pompon in Pompee Ucilio. Ne sono scaturite le più disparate congetture, per cui si è dato per scontato che Pompeo fosse in contrapposizione a Cesare e che Ucilio, opportunamente trasformato in Ugilio, fosse interpretabile come anagramma di Giulio.<sup>247</sup> In realtà, a prescindere dall'erronea lettura di Pompon, la versione più credibile è quella delle *Annales*, perché la forma Usciglio è più prossima a forme nominali e cognominali italiane. D'altro canto, Pomponio era nome allora ampiamente adottato nel Salento e con tutta probabilità Vanini se lo era affibbiato pensando forse a persone da lui conosciute realmente, come quel Pomponio Scarciglia che incontriamo negli atti notarili napoletani. Uscigli o Ussigli era, ed è ancora oggi, cognome italiano, diffuso soprattutto nell'area partenopea. Tra l'altro la forma latinizzata Ussillus era utilizzata per indicare il giurista francese Antoine Uzilis,<sup>248</sup> il quale nel Cinquecento aveva dato

---

<sup>247</sup> L. MOSCHETTINI, *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 260; N. DI CAGNO-POLITI, *Reminiscenza vaniniana*, cit., pp. 13 e 25; G. PAPULI, *Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», V, 1977 (ma 1979), p. 51; IDEM, *Introduzione*, cit., p. 146; D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 69. Di contro A. MARIO, *Teste e figure. Studii biografici*, Padova, Salmin, 1877, p. 387, pretende di derivare *Lycius* o *Lycisius* da Lecce.

<sup>248</sup> ANTONIUS USILLUS, *Regiae constitutionis ad Curiarum Praesidialium auctoritatem pertinentis, brevis et dilucida expositio*, Lugduni, apud G. Rovillium, 1556.

alle stampe un testo di diritto, che forse Vanini, dottore *in utroque*, aveva avuto modo di consultare.

Dove riparò il Salentino dopo la frettolosa fuga da Parigi? Rosset (1570-1619), che per la ricchezza di informazioni di cui dispone, sembra essere stato a diretto contatto con il filosofo negli ambienti parigini, ci fa sapere che, dopo avere lasciato la capitale, Vanini giunse a Tolosa in appena quindici giorni.<sup>249</sup> Il che presumibilmente deve essere accaduto tra l'ottobre e il novembre 1616. Paradossalmente gli studiosi francesi non tengono conto di tale indicazione molto puntuale ed avanzano ipotesi disperate, non sempre attendibili e debitamente documentate. Baudouin e Namer<sup>250</sup> ritengono che egli si sia nascosto con il consenso del Saint-Luc nella abbazia di Redon, in Bretagna. Si tratta in realtà di una ennesima congettura fantasiosa uscita dalla penna dell'archivista tolosano. Per demolirla è sufficiente ricostruirne la genesi. Baudouin, infatti, collegò tra loro due dati, provenienti l'uno dalle *Quaestiones mersenniane* e l'altro dalle annotazioni manoscritte patiniane. Il Minimo aveva genericamente accennato all'appartenenza del Salentino al clero regolare; la sua fonte era data dagli stessi testi vaniniani. Ma ben sapendo quanto fosse doloroso per un ordine religioso ammettere la perdita dei propri confratelli, il Minimo non volle rinverdire un'antica piaga e si limitò a riferire genericamente che il nostro filosofo aveva preso i voti in un imprecisato convento e ne era stato cacciato per la sua dissolutezza.<sup>251</sup> Patin nei suoi manoscritti giacenti presso la Biblioteca Nazionale di Vienna, citati da Durand,<sup>252</sup> sapendo che il Francon era aquitano, per giustificare un suo possibile incontro con Vanini congetturò che quest'ultimo, dopo la fuga da Parigi, si fosse rifugiato nella Guyenne. Rousselot, dal canto suo, in un modo assai sbrigativo attribuì la versione patiniana allo stesso Mersenne. Quindi Baudouin credette di aver trovato la quadratura del cerchio e, facendo leva sui rapporti di amicizia tra il filosofo e Saint-Luc, ipotizzò che egli fosse entrato nell'ordine benedettino nel chiostro di Redon, del quale il suo protettore era abate commendatario. Ma, a prescindere dal fatto che oggi abbiamo la certezza che il Taurisanese fu un carmelitano e non un benedettino, è difficile credere che l'antica abbazia fosse per l'irrequieto frate un porto sicuro, tanto più che non doveva essere facile spiegare e giustificare ai presunti confratelli benedettini la presenza, quanto meno sospetta, di un fuggiasco straniero. Ciò che è paradossale in tutta questa vicenda è che l'ipotesi del soggiorno a Redon trovi ampia accoglienza presso gli studiosi, nonostante la fragilità con cui essa è stata rabberciata.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, cit., p. 7; F. DE ROSSET, *Les histoires memorables et tragiques de ce temps, où sont contenuës les morts funestes & lamentables de plusieurs personnes, arrivées par leurs ambitions, amours desreiglees, sortileges, vols, rapines, & par autres accidens divers*, A Paris, Chez Pierre Chevalier, 1619, p. 194: «Egli dunque parte dalla capitale del regno e quindici giorni dopo giunge a due leghe da Tolosa».

<sup>250</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 273; É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 159.

<sup>251</sup> M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae*, cit., col 156.

<sup>252</sup> Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Ms 7071, *Patiniana*, f. 336.

<sup>253</sup> A partire da A. BAUDOUIN, *art. cit.*, pp. 273-274, l'ipotesi di un soggiorno vaniniano a Redon è accolta da X. ROUSSELOT, *Notice sur la vie et les oeuvres de J. C. Vanini*, in *Oeuvres philosophiques de Vanini*, Paris, Gosselin, 1842, p. VII; M. DUBÉDAT, *Histoire du Parlement de Toulouse*, Paris, A. Rousseau, 1885, pp. 51 e 57; N. DI CAGNO-POLITI, *Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 29; E. PASSAMONTI, *op. cit.*, p. 164; N. DI CAGNO-POLITI, *Rinascenza vaniniana*, cit., p. 12; G. PORZIO, *Antologia vaniniana*, cit., pp. LXXIX-LXXX; F. STROWSKI, *op. cit.*, p. 153; É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 160; IDEM, *La vie de Jules-César Vanini*, cit., p. 28; C. VASOLI, *Riflessioni sul 'problema' Vanini*, cit., p. 158; IDEM, *Vanini e il suo processo per ateismo*, cit., p. 139.

Altra ipotesi discutibile è quella di un soggiorno a Condom nel 1617. Condivisa da Baudouin e da Namer,<sup>254</sup> essa dipende dalla *Histoire de Louis le Juste* di Scipion Dupleix, che scrive:

Il se produit un autre empudent qui attaque en mesme temps la majesté divine, en dogmatizant et preschant l'atheisme. Ce fut un italien, nommé Lucilio Vanini, que j'ai connu à Condom où il passa en l'an MDCXVII et y séjourna environ deux mois comme médecin empyrique. Je le conviai chez moy avec les Sieurs de la Tournerie et Guillot, doctes médecins, et de bons catholiques, et l'ayant mis sur divers discours de philosophie et de medecine, nous trouvasmes qu'il n'y avoit pas fait grand progresz, et mesmes qu'il estoit bien empesché à parler congruement latin. On n'eut poin d'avis qu'il eut tenu aucun discours d'impiété à personne durant son séjour à Condom; mais ayant esté déféré d'avoir voulu forcer une pauvre fille, il s'enfuit à Toulouse. Trouvant là quelques esprits libertins, il tascha de leur insinuer l'atheisme, dont les preuves furent si manifestes, que la Cour du Parlement (qui a esté de long temps grandement zélée à la religion orthodoxe) le condamna a estre bruslé tout vif par son arrest du mois de Fevrier MDCXIX qui fut exécuté. Il discourut devant ses juges en latin avec beaucoup d'élégance et doctrine. Ce qui me fait croire qu'il avoit appris et préparé de longue main ces discours pour s'en servir en telles occasions. Car, comme je vien de dire, j'avois remarqué en luy fort peu de littérature; si d'aventure il ne faisoit l'idiot parmy nous par quelque malicieux artifice. Se voyant condamné, il demeura diaboliquement obstiné en ses impietez, et rejetta injurieusement toutes les remonstrances qui luy furent faites pour le salut de son ame. Ce qu'il ne faut pas trouver estrange. Car ce crime est si exécrable qu'il fait opposition à la grace divine, qui dispose les cœurs des autres pécheurs à la conversion et à la repentance.<sup>255</sup>

Ma le contraddizioni interne ed esterne di questa pagina del Dupleix sono tali e tante da far sorgere legittime perplessità sulla affidabilità della sua versione dei fatti. Ciò è dovuto non tanto o non soltanto al fatto che egli scrive a circa vent'anni di distanza dagli eventi che narra, quanto piuttosto per il fatto che è storico asservito al Richelieu. È assai significativo il giudizio poco lusinghiero che su di lui ha scritto il Patin.

J'ai peur que sur cette grande diversité de mémoires qui partent de mains et d'intentions différentes, il ne fasse rien qui vaille, et qu'il ne se fasse autant d'ennemis à cette seconde partie qu'il a fait à la première. Il aura lui-même bien de peine à accorder tous les mémoires, tant faux que vrais, qui lui seront délivrés de la part de ces princes, qui voudront tous être crus et être mis dans l'histoire selon leur caprice ou le degré du crédit qu'ils auront, et ainsi ce sera une belle pièce que cette histoire écrite ad libidinem dominantium [...].<sup>256</sup>

Il rogo tolosano rappresentava ancora un brutto affare per la coscienza civile della Francia e, nonostante gli attacchi del gesuita Garasse e del Minimo Mersenne, che ben si confacevano alla politica del Richelieu, la fama del Salentino non era del tutto spenta. Né poteva essere svanito il ricordo che i suoi protettori parigini appartenevano soprattutto all'*entourage* del Bassompierre e a grosse personalità schieratesi dalla parte di Luigi XIII.

---

<sup>254</sup> Accolgono l'ipotesi di un soggiorno vaniniano a Condom A. BAUDOUIN, *art. cit.*, pp. 276-77; M. DUBÉDAT, *op. cit.*, p. 60; N. DI CAGNO-POLITI, *Giulio Cesare Vanini*, cit., p. 30; E. PASSAMONTI, *op. cit.*, p. 166; A. GEMELLI, *op. cit.*, pp. 35-36; G. PORZIO, *Antologia vaniniana*, cit., pp. LXXVIII-LXXIX; F. STROWSKI, *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle. Pascal et son temps*, I, Paris, Plon-Nourrit, 1907, p. 153; J.-R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1917, p. 305; É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 161; CESARE VASOLI, *Riflessioni sul 'problema' Vanini*, in S. BERTELLI, *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli, 1980, p. 158; IDEM, *Vanini e il suo processo per ateismo*, cit., p. 139; G. PORZIO (XVIII), *Vita di Giulio Cesare Vanini*, cit., pp. LXXIX, LXXXI.

<sup>255</sup> S. DUPLEIX, *Histoire de Louis le Juste XIII du nom Roy de France et de Navarre*, Paris, Michel Sonnius, 1635, pp. 113-14.

<sup>256</sup> Lettera a Charles Spon del 24 dicembre 1643, in G. PATIN, *Lettres*, III, ed. Joseph Henri Reveillé-Parise, Paris, Chez J.-B. Baillièrre, 1846, p. 310.

Sulla sentenza del Parlamento tolosano pesavano le ombre della scarsa consistenza delle prove,<sup>257</sup> pesava vieppiù il dubbio che forse le ragioni della politica, nella fase calda delle guerre civili, non erano state del tutto estranee al tragico rogo. Il *De admirandis*, con il suo ateismo più o meno scoperto, rappresentava ancora nel 1635 un elemento di disturbo per la politica di ricattolicizzazione condotta dal Richelieu. Il Dupleix era lo storico di tale normalizzazione e, consapevole o inconsapevole che fosse, giustificò le scelte politiche che avevano portato alla condanna di Vanini e, con più scoperta partigianeria, mentì sulla trasparenza del processo. Il suo è un chiaro, ma maldestro tentativo di liquidare il filosofo italiano sul piano culturale e su quello morale. Perciò egli ce lo presenta, niente più niente meno, che come un illetterato, incapace di rabberciare alla ben meglio quattro parole di latino e come uno spregiudicato che attenta alla integrità di una giovane fanciulla. E il forbito discorso pronunziato in latino davanti ai giudici tolosani? Era stato preparato per l'occasione e mandato da lungo tempo a memoria da Vanini, sventurato profeta del suo tragico destino! E i due voluminosi tomi scritti in latino per un numero complessivo di 850 pagine? Dupleix li ignora o finge di ignorarli.

Ma v'è di più. Posto anche che lo storico francese abbia effettivamente ricevuto nella sua casa di Condom la visita di un oscuro medico empirico, presentatogli da due colleghi come La Tournerie e Guillot, sotto quale nome lo conobbe? Non certo con quello di Vanini che in quel momento era fin troppo noto negli ambienti intellettuali. Il filosofo si sarebbe guardato bene dal presentarsi con il suo vero nome in presenza di due medici dichiaratamente cattolici. E se i discorsi dello straniero, soggiornato a Condom non ebbero la ben che minima impronta eterodossa, come fece Dupleix ad identificarlo a posteriori con l'ateo di Tolosa? Evidentemente l'identificazione dell'oscuro *medicin empirique* fu il risultato di una sua tardiva inferenza. Ma fu una congettura dotata di qualche fondamento? Per noi che oggi conosciamo Vanini meglio di Dupleix non possono sussistere dubbi sul fatto che le sue illazioni furono arbitrarie, perché la personalità culturale dello sconosciuto medico empirico non corrisponde affatto a quella del nostro Salentino.

Non meno incerti e indefiniti appaiono i contorni di un presunto soggiorno vaniniano a Pinsaguel, a due passi da Tolosa. L'ipotesi, avanzata da Baudouin ed accettata da Namer,<sup>258</sup> trova le sue radici nelle confuse e intricate versioni fornite dalle fonti sei-settecentesche. All'origine di tutti gli equivoci è l'anonimo dell'*Histoire véritable* che per difendere il primo presidente del Parlamento tolosano dall'accusa di essere stato impietoso persecutore di Vanini scrive: «Le premier Président mesmes, dont le sçavoir & la pieté ont acquis un renom qui ne mourra iamais, le voyoit de fort bon œil».<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Nel *Dictionnaire anti-philosophique*, cit., p. 364, si fa la seguente osservazione riguardo alle prove addotte nel processo: «Ce qu'il est surprenant, c'est qu'il ne paroît point, qu'on ait allégué ses ouvrages en preuve contre lui, ni le crime qu'on assure qu'il avoit commis dans un Couvent. Il est vrai que ce crime pouvait être ignoré; mais ses livres, étoient entre les mains de tout le monde». In realtà lo stesso F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., p. 146, è costretto ad ammettere che le prove erano insufficienti e che la decisione del collegio giudicante fu assunta a maggioranza dei voti. La versione garassiana è ripetuta da L. MORERI, *Le grand Dictionnaire historique*, Paris, Chez Jacques Vincent et Jean-Baptiste Coignard, 1735. *ad vocem*; J-G. DE CHAUFÉPIE, *Nouveau Dictionnaire historique et critique, pour servir de Supplément ou de continuation au Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, IV; Amsterdam, Chatelain, Uytwerf, Changuion, Wetstein, Mortier, Arkste et Markus, Uytwerf, Rey, - La Haye, Pierre de Hondt, 1751, p., p. 564; LOUIS DE JAUCOURT, voce *Taurisano*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des Arts et des Métiers*, t. XV, chez S. Faulche, Naufchastel 1765, p. 943.

<sup>258</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 284.

<sup>259</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, cit., p. 7.

Poiché il documento è del 1619 non v'è – e non può esservi – dubbio che il primo presidente chiamato in causa è Gilles Le Masuyer, che fu appunto tra i severi giudici tolosani. Un altro anonimo della stessa epoca, autore dell'*Effroyante Doctrine*, più succinto e più parco di dettagli, ma per ciò stesso meno sospettabile di essere stato influenzato dal Rosset, non contiene alcun accenno al Le Masuyer. Nelle *Remarques sur le livre de l'origine du mal*, in appendice agli *Essais de Théodicée* (1710), Leibniz, partendo forse da Zeiller, che aveva tradotto in tedesco *Les histoires memorables*, o da Borch, che aveva lasciato un inedito *Itinerarium*, sostenne che il primo presidente del Parlamento era entrato in dimestichezza con Vanini e gli aveva affidato i figli affinché fossero educati alla filosofia. Inoltre Leibniz accennò ad un antico rancore che il procuratore generale del Re nutriva nei confronti del primo presidente ed avanzò l'ipotesi che esso potesse essere alle origini della sua ostinata intransigenza contro il Salentino e della sua ferma volontà di smascherare il suo ateismo.<sup>260</sup>

In realtà la ricostruzione storica di Leibniz mancava delle necessarie coordinate di riferimento. In essa i nomi del primo presidente e del procuratore rimanevano del tutto indeterminati. Dom Vaissète,<sup>261</sup> che la riprodusse nella sua *Histoire du Languedoc* (1730-1745), ampiamente diffusa in tutto l'arco del Settecento, esplicitò il nome del primo presidente, precisando che i rampolli affidati alle cure di Vanini altri non erano che i figli di Gilles Le Masuyer. L'incauta esplicitazione venne brillantemente dimostrata come falsa in due manoscritti settecenteschi,<sup>262</sup> in cui si fa presente che il Masuyer era convolato a giuste nozze con la figlia di M. de Clary solo nel settembre 1615 e che, di conseguenza, nel 1617 non poteva avere figli in età tale da poter gustare le primizie filosofiche del Salentino. Le cose si complicano con Baudouin il quale conosce e cita uno dei due manoscritti tolosani e sa che l'ipotesi leibniziana è priva di fondamento, ma, invece, di pensare ad un possibile errore o ad un equivoco di Leibniz, tenta di giustificarne le tesi supponendo che la fonte delle *Remarques* potesse essere stata o l'*Itinerarium* di Olaus Borrichius (Ole Borch)<sup>263</sup> o quello di un altro imprecisato viaggiatore tedesco.

C'est Leibniz – scrive Baudouin – le premier qui a donné cours à cette anedocte piquante d'un premier président de Toulouse devenant le protecteur d'un athée: il l'avait empruntée apparemment au Journal de quelque voyageur allemand qui comme Borrichius avait passé par Toulouse, et comme Borrichius y avait recueilli ce qui se disait de Vanini. Le fait est cependant que l'illustre auteur de la Thèodicée ne nomme personne. Mais pour préciser son récit, quelqu'un a eu l'idée de rechercher quel avait été le premier président de 1617. Veritablement c'était Le Masuyer,

---

<sup>260</sup> G. W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, I, a cura di Domenico Omero Bianca, Torino, Utet, 1967, p. 762.

<sup>261</sup> DOM JOSEPH VAISSETE, DOM CLAUDE DE VIC, *Histoire Général de Languedoc. Avec des notes et les pièces justificatives: composée sur les Auteurs et les Titres originaux, et enrichie de divers monumens*, Toulouse, Chez Jacques Vincent, 1745, vol. V, pp. 517-18.

<sup>262</sup> *Histoire manuscrite du parlement de Toulouse en 13 livres* del Lombard, Bibliothèque Impériale, ms. F. R. 8.660, la quale risale quasi certamente alla metà del Settecento, poiché contiene riferimenti non solo all'ipotesi leibniziana di un possibile conflitto tra il procuratore generale del re e Le Masuyer, ma anche alla *Histoire du Languedoc* di Vaissète; tuttavia l'autore risulta mal informato e contraddittorio, poiché colloca l'arresto del filosofo da parte dei *Capitouls* nel luglio 1618, il trasferimento alla *Cour* il 5 aprile dello stesso anno e l'esecuzione il 15 febbraio 1619. Un altro manoscritto tolosano (AMT., cod. BB 269, risalente forse al 1658, è di Louvet de Beauvais, ma non fa alcun accenno al primo presidente e alla cura dei suoi figli). Bousquet (AMT BB 270, f. 149; AMT, cod. 697, f. 105) dice, contestando Vaissète: «Ce Premier President contracta mariage le six de septembre 1615, il eut trois garçons et plusieurs filles».

<sup>263</sup> Del Borch (1626-1690) è stato di recente ristampato il rarissimo giornale di viaggio: OLAI BORRICHII *Itinerarium 1660-1665, edited with introduction and indices by H. D. Schepeleern*, [Copenhagen], Danish Society of Language and Literature, 1983. Ma per ovvie ragioni cronologiche le notizie raccolte dal Danese non possono essere di prima mano.

mais comme on vient de le voir, ce n'est pas lui que pouvaient viser les notes de voyage communiquées à Leibniz. Il faut donc admettre qu'elles se rapportent au premier président qui vivait quand elles furent écrites».

E più oltre conclude: «C'est en effet M. de Bertier, simple président en 1617, mais futur successeur de Le Masuyer en 1630, qui est le sujet de l'anecdote de Leibniz.<sup>264</sup>

Dunque Baudouin credette di poter aggirare talune incongruenze presenti nella versione leibniziana con una comoda sostituzione. Posto Jean de Bertier de Montrabé nei panni di Gilles Le Masuyer, il racconto leibniziano sembrava riacquistare credibilità. Resta però da chiedersi: quali ragioni aveva Baudouin per avvalorare siffatta sostituzione? Praticamente nessuna, poiché il primo presidente del 1617 non è altri e non può essere altri che Masuyer e non De Bertier. Né la complessità della questione può essere risolta alla maniera di Namer che corregge sbrigativamente l'*Histoire véritable* sostituendo comodamente 'thiers président' a 'premier président'.<sup>265</sup> Per giunta noi non abbiamo elementi per dire che la fonte leibniziana fosse Borch o qualsiasi altro 'voyageur allemand'. Borch tra l'altro è una delle fonti di Arpe, da cui Baudouin, che non ha conoscenza diretta dell'*Itinerarium*, attinge la citazione. Ma è sufficiente sfogliare anche solo rapidamente l'*Apologia* arpiana per accorgersi che né Borch né Arpe fanno cenno al Vanini come precettore dei figli del Masuyer. E in ogni caso quando il Borch passò da Tolosa o quando scrisse il suo *Itinerarium*, tra gli anni '60 e '65, il De Bertier era morto da un pezzo. Egli, perciò, raccolse notizie tardive, ormai ampiamente rimaneggiate e travisate nell'immaginario collettivo tolosano, quale è appunto quella di una predicazione vaniniana dell'ateismo in oscuri convegni notturni.<sup>266</sup> Ne è pienamente consapevole Baudouin che perciò formula in maniera vaga e generica la sua ipotesi, riferendosi ad un imprecisato 'voyageur allemand' che, come Borch, passò da Tolosa ai tempi della prima presidenza del De Bertier (1628-1632) e raccolse indiscrezioni su Vanini. Ma a parte il paradosso di dimostrare una ipotesi sulla base di un'altra ipotesi non provata e non provabile, si può essere certi che difficilmente un viaggiatore qualsiasi si aggirò per le vie di Tolosa nel breve periodo della presidenza del De Bertier, perché in quegli anni la *ville sainte* era in preda ad una terribile peste che costò la vita a circa 40.000 tolosani, a quattro *Capitouls* e a due primi presidenti, Masuyer e De Bertier.

Insomma la ricostruzione di Baudouin non regge, anche perché va incontro ad un fraintendimento della versione leibniziana. Leibniz non era certo storico così poco attento da confondere Bertier con Masuyer. Egli sospetta a giusta ragione che non corresse buon sangue tra il primo presidente e il procuratore generale che ai tempi del processo vaniniano era François de Saint-Félix d'Aussargues (confuso da molti biografi con il De Catel): le sue fonti sono assai verosimilmente le *Annales Manuscrites* di Tolosa e l'*Histoire de l'Edit de Nantes*. Le *Annales* ci dicono che gli ufficiali della *Cour* avrebbero preferito che alla massima carica giudiziaria della città fosse chiamato il D'Aussargues, parlamentare molto apprezzato, e non il Masuyer, che non godeva della loro stima non solo per essere un forestiero, ma anche per aver scalato il potere attraverso

---

<sup>264</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, pp. 282-84.

<sup>265</sup> É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 171.

<sup>266</sup> L'episodio, narrato da P. F. ARPE, *Apologia*, cit., p. 39: «Ita Borrichius peregrinanti narrarunt olim Tolosae, hora X vespertina, conventicula habuisse, in quibus multos principes Civitatis docuerit Atheismum», trova credito in D. DURAND, *La Vie et les Sentimens de Lucilio Vanini*, Rotterdam, Aux Depens de Gaspar Fritsch, 1717, p. 60, ed è ripreso da A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 282; E. MÜNCH, *Julius Cäsar Vanini, sein Leben und sein System*, in *Schriften der Gesellschaft für Beförderung der eschichtkunde zu Freiburg im Breisgau*. Bd. I, Freiburg im Breisgau, in der Herder'schen Kunst und Buchhandlung, 1828, p. 351; ma molto probabilmente Borch lo ricavò dalla lettura di J. DE SILHON, *Les deux vérités* [1626], Paris, Fayard, 1991, p. 212.

un contratto matrimoniale. L'*Histoire* va oltre ed accenna ad un aperto contrasto tra le due prestigiose cariche, che si sarebbe verificato allorché il Masuyer tentò di favorire la propria parte politica in occasione della creazione di nuovi uffici. Il Saint-Félix vi si oppose, ricusando il Masuyer e invocando la registrazione negli atti del Parlamento della relativa censura, la quale fu poi cancellata per un intervento del principe di Condé.<sup>267</sup> Quanto c'è di vero nella vicenda riferita dalla *Histoire* e quanto è invece frutto della pregiudiziale posizione ideologica anticattolica dell'anonimo autore che la pubblicò a fine Seicento? Non lo sappiamo, ma è certo che tali furono gli elementi che indussero Leibniz a sospettare, pur nell'erronea convinzione che Vanini avesse istruito i figli di Masuyer, che il procuratore generale fosse a lui pregiudizialmente ostile.

L'ipotesi di un soggiorno vaniniano a Pinsaguel dipende strettamente dalla sostituzione dei due primi presidenti tolosani. Baudouin,<sup>268</sup> infatti, per la sua inclinazione alle facili congetture, non ha difficoltà a riconoscere nel Castello di Pinsaguel, secolare residenza dei De Bertier, la 'grande ville' in cui, secondo il racconto dell'anonimo dell'*Histoire véritable*, Vanini si sarebbe fermato al rientro da un presunto viaggio in Spagna:

Après estre descendu des montagnes, qui bornent les deux plus puissants Royaumes de la Chrestienté, & logeant dans une petite ville proche de Tholouze. Le renom de ceste grande ville fleurissante en beaux & rares esprits, le conviant de la voir.

Rosset aggiunge di suo, rispetto all'anonimo, qualche dettaglio in più: Vanini – a suo dire – si sarebbe incontrato in un hotel con due 'gentilshommes' e sarebbe stato invitato da essi in una «maison extrêmement delicieuse, environnee de ruisseaux, & de petites fontaines».<sup>269</sup> A questo punto Baudouin è pronto a fare il suo *scoop*: egli è in grado di individuare in uno dei due ignoti 'gentilshommes' il figlio di De Bertier che avrebbe invitato Vanini a trascorrere qualche giorno nel Castello di Pinsaguel. Ma, come si vede, tutta l'impalcatura della romanzesca e fantasiosa ricostruzione, tentata dall'archivista tolosano, è assai fragile e priva di affidabili fondamenta.

#### 26– *Le istituzioni tolosane*

In una città ricca di storia e di antiche tradizioni, come Tolosa, i *Capitouls* costituivano una delle istituzioni politiche più importanti. Il potere politico ed amministrativo era concentrato nelle mani del *Capitoulat*, di origine medievale, costituito da un numero vario di consoli che nel corso del tempo avevano assunto il titolo di *Capitouls* per il fatto che si riunivano in un capitolo (*capitulum*), trasformatosi poi in *Capitolium* (*Capitole*). Tale consolato, prima affidato ad esponenti della aristocrazia locale, ai tempi di Vanini era passato lentamente e parzialmente nelle mani di *venerabiles viri*, esponenti della borghesia. Il potere dei *Capitouls* si era definito nel corso del tempo e si era esteso a seguito delle numerose deleghe ad essi concesse dai conti di Tolosa. La più importante di tali deleghe fu quella relativa all'alta giustizia, della quale essi rimasero gelosi custodi nel corso dei secoli, proclamandosi in forza di tale potere «juges des causes civiles, criminelles et autres, de police dans la ville avec gardiage d'icelle».

Spesso queste loro prerogative giudiziarie furono all'origine di conflitti di competenza con il Parlamento, ma col tempo la situazione si era stabilizzata nel senso che l'esecuzione delle sentenze, anche di quelle capitali, pronunziate dai *Capitouls*, riuniti in concistoro, dovevano essere ratificate dal Parlamento. Il loro potere amministrativo regolava l'intera vita della città, con

<sup>267</sup> *Histoire de l'Edit de Nantes*, cit., p. 317.

<sup>268</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 284; seguito da E. PASSAMONTI, *op. cit.*, p. 169.

<sup>269</sup> *Histoire véritable de l'execrable docteur Vanini*, cit., p. 6; F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., p. 195.

esclusione delle materie relative alla Chiesa e all'Università, e si estendeva perfino sulla sfera privata dei cittadini. Dopo il 1438 il numero dei *Capitouls* si stabilizzò in otto: ciascuno di essi rappresentava uno degli otto *Capitoulat* (quartieri) in cui era divisa la città. La carica, preclusa, dopo le sanguinose lotte della *Ligue*, a coloro che appartenevano alla religione riformata, era annuale e durava dal 13 dicembre di un anno al 13 dicembre dell'anno successivo. Nel 1618, quando Vanini fu arrestato, i *Capitouls* in carica, divisi per i quattro rami amministrativi, erano: Nicolas de Saint-Pierre e Jean Olivier (*pour la justice*); Pierre Decos e Jacques Puget (*pour les reparations*); Jacques Lavit e Ogier de la Mote (*pour la polis*); Paul Virazel e Rossand Rey (*pour les hospiteaux*).

Altra istituzione fondamentale di Tolosa era il Parlamento. Istituito da Carlo VII nel 1443, esso era modellato su quello di Parigi. All'epoca di Vanini contava una settantina di magistrati, organizzati in due camere, presieduta ciascuna da un *Président à mortier*. Legato alla tradizione giuridica della Francia meridionale, fortemente impregnata di diritto romano, il Parlamento tolosano pronunciava i suoi *arrêt* (sentenze) sulla base del diritto scritto. Tra le funzioni dei tredici parlamenti francesi rientrava quella di recepire e registrare i decreti del Re che per lo più tentavano di introdurre elementi di omogeneità nell'amministrazione della giustizia. Non di rado la *Cour* tolosana ne rifiutò la registrazione, facendo appello al suo diritto di rimostranza. In compenso, però, i decreti regi finivano col dare ai Parlamenti attribuzioni sovrane, essendo le loro sentenze pronunziate in nome del Re. Tale dignità, associata alla inamovibilità della carica, acquistata secondo le disposizioni della *Paulette*, rendeva i magistrati potenti e temuti.

Accanto alla *Cour* e al *Capitole*, la terza istituzione fondamentale di Tolosa era l'Università, fondata nel 1229 da Raimondo VII e resasi famosa per la tradizione dei suoi corsi di diritto civile e canonico. Essa era però sotto la tutela delle autorità ecclesiastiche più che di quelle civili. I suoi maestri provenivano prevalentemente dai numerosi ordini religiosi presenti a Tolosa. E tuttavia non di rado l'Università sfuggì al controllo dell'ortodossia cattolica e divenne terreno favorevole alle dispute in materia di religione e di politica. Con la riforma luterana l'Università di Tolosa si trasformò in un vero e proprio focolaio di studenti e maestri che sentirono fortemente il fascino della teologia riformata. Piovvero così le condanne al rogo, dal vivo o in effigie, nella *Place du Salin*. Dopo l'azione repressiva del Parlamento, compressa quella libera discussione che in passato aveva esaltato gli spiriti e favorito gli studi, nella prima metà del Seicento l'Università entrò in una crisi profonda. Il livello culturale medio dei maestri e degli studenti si appiattì ed i vecchi e gloriosi colleghi furono a poco a poco disertati. In questo clima, dominato dalla intolleranza e da una certa stagnazione della cultura, non è incredibile che Vanini abbia potuto riscuotere l'interesse e la simpatia delle giovani generazioni, se è vero – come ci dice l'*Histoire véritable* – «qu'il n'y avoit fils de bonne mere qui ne desirait de le cognoistre».<sup>270</sup>

Ai tempi di Vanini Tolosa poteva considerarsi veramente la roccaforte del cattolicesimo contro i protestanti e gli ugonotti. La presenza cattolica ed ecclesiastica nella città era invadente e sconfinata. In essa pullulavano monaci appartenenti ai più disparati ordini religiosi. La vastità e quantità dei conventi era impressionante. Vi erano, tra gli ordini maschili, Benedettini, Jacobini, Cordiglieri, Carmelitani scalzi, Cappuccini, Agostiniani, Gesuiti, Chartreux, Minimi, Pères de la Merci, Dottrinari, Lazaristes, Oratoriani, le diverse congregazioni dei Penitenti (Grigi, Bianchi, Neri e Bleu), né mancavano le congregazioni femminili, le Feuillantines, le Visitandines, le Carmelitane, le Tiercerettes, le Catherinettes, le Orsoline, le Bernardine, le Dames Noires, le

---

<sup>270</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, cit., p. 7.

Maltesi, le Clarisse della Porta e del Salin. Le vie tolosane brulicavano più di religiosi che di civili. La sede arcivescovile, annessa alla cattedrale di Saint-Etienne, era stata affidata in *sinecura* al ventitreenne Louis de Nogaret, figlio del duca Jean-Louis d'Épernon e di Margherita di Foix, il quale ottenne la porpora cardinalizia con il titolo di S. Adriano l'11 gennaio 1621. Di fatto l'autorità vescovile era esercitata da Jean de Rudèle, vicario generale, che, con Pierre Girardel, l'inquisitore tolosano, tenne sotto controllo l'intera vita religiosa della *ville rouge*.

#### 27– *Cramail e l'ambiente culturale tolosano*

Conosciuto quasi certamente tra gli assidui frequentatori del Louvre, il Cramail (1569-1632) fu il protettore di Vanini a Tolosa. Adrien de Monluc, Seigneur de Montesquiou, Prince de Chabanis, conte di Cramail (Caramain, Carmaing o Crémail), barone di Saint-Félix e Seigneur de Monluc, era figlio di Fabien e di Anne de Montesquiou e nipote in linea diretta di Blaise de Lasseran-Massencome, famoso Maresciallo di Francia che aveva fatto la carriera militare sotto Francesco I, Enrico II ed Enrico III. La fortuna di Adrien è legata al suo matrimonio con l'unica figlia di Odet de Foix, una delle più nobili famiglie della Guascogna. Annoverato tra i personaggi più potenti della corte, Cramail, come ci fa sapere il Tallemant,<sup>271</sup> era uno dei *Dix-sept Seigneurs*. Tra i suoi prestigiosi segretari ricordiamo Bernard Godolin, padre o parente del poeta Peire, e Charles Sorel, il celebre autore del *Francion*. Il Monluc disponeva di residenze fastose: suo era il rinomato castello di Saint-Félix e il villaggio di Montesquieu, ereditato dalla madre. Ma la sua residenza più sfarzosa era il *petit jardin* e l'Hotel di rue Jouxtaigues che rappresentavano per la capitale della Linguadoca una sorta di piccolo Louvre. Cramail, che con Termes e con Bassompierre è uno dei *trois dangereux*,<sup>272</sup> ha lo stesso stile di Montmorency: anch'egli si atteggia a principe della Rinascenza e a mecenate, ma è più colto ed è spirito assai più brillante del duca. Se Montmorency è un cattolico per tradizione, Cramail è nel suo intimo un libertino su cui non hanno più presa gli scrupoli religiosi. Discepolo di Vanini ce lo dice Tallemant, ma come uomo politico è particolarmente accorto ed è come Montmorency schierato con i *ligueurs*. Le sue virtù militari eccellono nei più aspri combattimenti di Joyeuse, della Lorena, del Piemonte, negli assedi di Montauban (1621) e di Palmiers. Nel contempo egli è il protagonista dello sfarzo più vistoso, più ostentato, più marcatamente barocco dell'aristocrazia meridionale. Nessuno dei grandi *divertissement* della Corte lo vede estraneo: partecipa ai *carrousels* e ai balletti più coreografici, ai tornei e alle gare di ogni sorta di destrezza. Il tratto più evidente del suo libertinismo è il suo nicodemismo, la sua studiata dissimulazione, soprattutto dopo il rogo vaniniano.

Il suo mecenatismo è più raffinato di quello di Montmorency: in lui c'è una consapevolezza letteraria e filosofica più netta. A Tolosa egli crea un cenacolo di intellettuali, che prende il nome di Accademia dei filareti o *Amoureux de la vertu*; segno evidente che l'influenza vaniniana non si è arenata sul piano astratto della filosofia, ma ha avuto ricadute sulla riflessione e sulla condotta etiche. Ne facevano parte letterati e poeti di diverso temperamento e di diversa formazione, come Mainard, che godeva della protezione degli stessi Noailles presso cui fu trovato Vanini, Sorel, Godolin, certamente cattolico, Olhagaray, protestante, Régnier, Dant, Du Cros e Rosset. L'apporto di Vanini in tale cerchia fu probabilmente di natura teorica e filosofica. È in questo ambito che egli si guadagna la fama di essere maestro di Cramail, come vuole Tallemant, o di avere fatto proseliti tra gli ambienti aristocratici tolosani. Le riunioni dei filareti si tenevano

---

<sup>271</sup> G. TALLEMANT DES REAUX, *Historiettes*, ed. Antoine Adam, Paris, Gallimard, 1960, v. I, p. 232. Cfr. anche T. J. D. ALLOT, *Cramail and the Comic*, «The Modern Language Review», a. LXXII, 1977, pp. 22-33.

<sup>272</sup> G. TALLEMANT DES REAUX, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

nell'hotel di rue Jouxtaigues. Quel poco che sappiamo sul loro conto lo dobbiamo ad Alejandro de Luna, uno spagnolo, ritiratosi a Tolosa, autore del *Ramilete de flores poeticas*, in cui scrive: «Dixome la Nympha, que esta divisa [*splendet in umbra*] era la que este Principe tenia en la Academia que ha fundado en su jardin de Tolosa, con titulo de φιλαρετοι, que es amadores de la virtud, para el culto noble de los buenos ingenios y letras. En la qual se trata de cosas curiosas, y loables, contra la opinion de los malevolos envidiosos, y Zoylos mordaces. Pero no fuera ella tan preciosa, y buena, si no tuviera émulos, que son el fuego que achrisola a la virtud».<sup>273</sup> Si tratta di un consorzio di intellettuali nell'occhio del ciclone, messo sott'accusa per la spregiudicatezza delle idee e forse anche per gli apporti dottrinali forniti dal nostro Salentino. Il motto *splendet in umbra*, che richiama alla mente l'allusione vaniniana ai *lapilli in obscuro* che possono *secretius emicare*, sembra essere in una linea di continuità con quello (*Lucerna in nocte*) dei più tardi lanternisti, seguaci del Malapeire e dei Pelisson, spiriti curiosi di metà Seicento, che, partiti con intenti di ricerca scientifica, si dedicarono prevalentemente ad interessi letterari.

L'Accademia dei Filareti fu un cenacolo fortemente elitario: Michel de Marolles (1600-1681) ci dice nei suoi *Mémoires* che nell'hotel «de M. le Comte de Cramail [...] se trouvaient beaucoup de personne de qualité». Il Monluc ne era l'astro vivificatore. Tutta l'attività letteraria dei filareti era svolta ad esaltazione dell'illustre mecenate. Peire Godolin gli dedica *Le Ramelet Moundi*, Pierre Olhagaray ne tesse l'elogio nella *Histoire des Comtes de Foix*, Mathurin Régnier gli dedica *Les Satyres*, Balthasar Baro lo celebra nel *Cleosandre* («ce chevalier a qui la France donne la reputation d'estre l'un des plus courtois, et des plus accomplis qu'elle ait jamais vu naistre»), François Rosset ospita nel suo *Nouveau Recueil* del 1609 le sue stanze intitolate *La Nuit de Monsieur le Comte de Cramail*, Mainard gli resta fedele fino alla reclusione nella Bastiglia. Nei suoi *Pensées du solitaire* il Monluc – sotto lo pseudonimo di Guillaume de Vaux – ci fa sapere di aver pronunciato all'apertura dell'accademia il discorso *De l'éloquence*. Nel *Discours du Ris* Jean Dant ci informa che «la majorité des Pensées et des Jeux» fu composta dal Cramail «pour les assemblées de cette académie».

L'uso dello pseudonimo Guillaume de Vaux ci dà una conferma del nicodemismo di Cramail, il quale pubblicò con il suo nome soltanto *La Comédie des proverbes*. Comparvero con lo pseudonimo di Vaux il *Nouveau recueil des pièces les plus agréables de ce temps*, *Les Jeux de l'inconnu*, *Le courtisan grotesque*, *Les Pensées du solitaire*. Altri suoi scritti compaiono in collaborazione con Charles Sorel. Tali sono la *Maison des Jeux*, *Le Cabinet Satirique*, *Les Thèses ou conclusions amoureuses*.

#### 28– Arresto e imputazione

Non v'è forse processo più oscuro nella storia moderna di quello subito da Vanini davanti alla *Cour de Parlement* di Tolosa, né probabilmente v'è altro processo su cui sia calata così fitta nebbia di reticenze e di deliberata disinformazione. Tutta la documentazione, lacunosa e striminzita, che ci è pervenuta presenta ambiguità, doppiezze e falsità, tra le quali diventa difficilissimo per lo storico districarsi. L'opera di demolizione della figura di Vanini fu radicale e fu condotta fino alle estreme conseguenze. Dopo avere ridotto in cenere le sue misere spoglie mortali, si tentò di rendere il più possibile evanescente, sfumata, indecifrabile la sua tragica fine. Lo storico che oggi compulsa ansiosamente le carte dei pochi atti pervenutici o quelle delle poche testimonianze che ci hanno parlato di lui si trova davanti ad un autentico muro di gomma, imbrigliato in un tortuoso labirinto, quasi impossibilitato a stabilire le verità più semplici e più elementari. Ma per quanto possa essere grande lo stato di disagio che si prova davanti ad un materiale documentario così

---

<sup>273</sup> ALEJENDRO DE LUNA, *Ramilete de flores poeticas*, Toulouse, s. e., 1620.

fortemente ambiguo, che sembra aprire e nello stesso tempo chiudere possibili direzioni di ricerca, non resta altro da fare che tentare di interpretarlo e di decifrarlo sulla base delle possibili motivazioni ideologico-culturali di chi l'ha prodotto. Ciò naturalmente significa rimanere entro il contesto dell'ambiguità delle fonti, ben sapendo che tra esse non è possibile compiere alcuna operazione di scarto o di privilegiamento. Si tratta perciò di prendere atto che nell'affrontare il capitolo conclusivo della biografia di Vanini possiamo oggettivamente contare su poche certezze e che il ricorso alle congetture diventa inevitabile se si vuole trovare il bandolo della matassa o se si vogliono ricostruire gli eventi con un minimo di coerenza logica, districandosi tra le ambiguità, le reticenze e le oscurità delle fonti. Ma in fondo anche tali sotterfugi fanno parte – e ci aiutano a definire – il complesso ed intricato contesto culturale e ambientale in cui si calò la vicenda vaniniana.

Ora è evidente che in primo piano balzano le fonti più immediate, quelle più vicine al rogo, le quali sono poi le stesse che condizionano tutta la successiva produzione storiografica. Nell'aprile del 1619, in occasione del Sinodo pasquale (sindo del 16 aprile 1619), il procuratore fiscale Jacques Rey, ricordando l'esecuzione di Usciglio-Lucilio per ateismo, mette in guardia Rudèle, il quale a sua volta con apposita ordinanza lancia un grido di allarme alla comunità dei fedeli e, preoccupato che la mala pianta o il veleno della miscredenza potesse attecchire nella cattolicissima città di Tolosa, invita i curati alla più scrupolosa vigilanza sulla osservanza dei principî della fede. Si tratta probabilmente di un invito con cui gli spiriti religiosi vengono sollecitati a denunciare quello che forse tutti sospettavano e non osavano dire e cioè che tra i protettori tolosani di Vanini vi fossero personaggi molto in vista. Ad appena un mese di distanza, nel maggio 1619, un anonimo di matrice cattolica pubblica il primo testo, l'*Histoire véritable de tout ce qui s'est fait et passé depuis le premier janvier 1619*, che è di fatto un *pamphlet* che attacca, senza nominarlo, il conte di Cramail, reo di essersi circondato di intellettuali non del tutto eterodossi o come dice l'anonimo 'dissoluti'. L'attacco procede per sottintesi, ma tutti nella città ne comprendono il senso: Lucilio è accusato di essere fautore di dottrine diaboliche, come la mortalità dell'anima, e di aver frequentato a Tolosa alcuni 'giovani gentiluomini pazzzerelli', che però avevano ormai superato la quarantina (Cramail aveva allora cinquant'anni). Costoro si erano fatti discepoli di uno straniero dal cervello rovesciato che – secondo la testimonianza di Coton – non esitava a predicare l'ateismo.

L'accusa molto grave viene ripresa nello stesso anno e negli stessi termini dal *Mercurie François*, ideologicamente schierato dalla parte del potere politico, e successivamente da D'Autreville nel 1620 e da Malingre nel 1622. La risposta degli ambienti libertini non si fa attendere. Se ne incarica Rosset, il quale per prudenza imbecca dapprima la via dell'anonimato per sondare le eventuali reazioni dei cattolici, ed in seguito, nel corso nello stesso 1619, probabilmente in agosto,<sup>274</sup> ripubblica il testo nelle sue *Histoires memorables*. Nelle edizioni postume, pubblicate dopo il 1619, la quinta *Histoire*, relativa alla tragica morte di Vanini, è accuratamente espunta. Rosset non è testimone diretto<sup>275</sup> degli eventi tolosani, ma in compenso conosce molto bene Vanini, anche se le notizie che ci fornisce sulla sua vita non sempre appaiono esaurientemente puntuali. Il suo racconto sul soggiorno tolosano, che è il terreno su cui si apre lo scontro con gli ambienti cattolici, è dettagliato e la sua strategia è sufficientemente lineare e condotta con estrema decisione. Contro chi credeva di poter limitare lo scandalo alla ristretta cerchia di Cramail, l'erudito poligrafo agita lo spettro di una sua possibile estensione tanto da chiamare in causa

---

<sup>274</sup> Il privilegio regale che correda l'edizione delle *Histoires memorables* del Rosset reca la data del 21 agosto 1619.

<sup>275</sup> vedi F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., p. 210.

responsabilità più ampie e di più alto livello. Le sue allusioni sono in proposito molto illuminanti: a due leghe da Tolosa, in una località imprecisata, ma descritta in dettaglio come una villa dotata di un lussuoso giardino, ricco di ruscelli e di fontane, in modo che fosse facilmente individuabile per chi era del luogo, Vanini avrebbe fatto sodalizio con due giovani cavalieri, gentiluomini, probabili rampolli dell'aristocrazia parlamentare. Giunto a Tolosa egli sarebbe stato ospitato da un giovane consigliere per interposizione di un Dottore Reggente (forse Sanchez?), docente della locale Università. In breve egli avrebbe acquisito a Tolosa così chiara fama da essere benvisto dal Primo Presidente del Parlamento e da essere ammirato e stimato da Cramail. Insomma non si poteva fare di più per mettere sulla graticola tutti i ceti più in vista della città. La narrazione di Rosset è come un monito rivolto contro l'anonimo cattolico della *Histoire véritable*: il sottinteso è di stare in guardia, perché l'insistenza sulle responsabilità di Cramail poteva condurre ad un coinvolgimento di ordine più generale.

A tale strategia d'attacco lo scrittore fa seguire quella di difesa. Innanzitutto un riconoscimento obbligato, pena la perdita di credibilità: quel campione di lettere e di armi, qual era il Cramail, – egli ammette – lodava pubblicamente Vanini. Sorge, perciò, l'interrogativo: come ha potuto elogiare un ateo? Ed è qui il nocciolo della strategia di difesa. Il Salentino era ambiguo, malizioso, tutto buone parole sulla bocca, ma nascondeva dentro, nel cuore, il veleno dell'empietà: era un Giano bifronte, un dissimulatore consumato. Nella sua buona fede il Conte, tenendolo in grande stima, gli aveva persino affidato le cure di un proprio nipote. Chi può mai pensare che un uomo dabbene e timorato di Dio sia così sprovvisto da mettere la formazione etica e culturale di un rampollo del suo stesso sangue nelle mani di uno spregiudicato pseudo-dotto, negatore dei principî della fede? Ma – avrebbero potuto obiettare gli avversari cattolici – non era il Conte uomo saggio e prudente, esperto nel maneggio degli affari e di sicura capacità di giudizio? Com'è possibile che siffatta esperienza non lo abbia posto in guardia e non gli abbia permesso di smascherare la malignità di Lucilio? In realtà – scrive Rosset – Cramail non tardò a rendersi conto di che pasta fosse fatto il filosofo napoletano e, fingendo di assecondarlo nelle sue sortite di tono eterodosso, lo indusse a venire allo scoperto. Appena ebbe piena contezza della sua empietà, si pentì di avergli affidato le cure del nipote ed era sul punto di sottrargliele, quando fu interpellato da due consiglieri del Parlamento (si trattava, invece, dei due *Capitouls* Olivier e Virazel) che erano incaricati di procedere al suo arresto. Ai due consiglieri il Conte diede piena soddisfazione, sicché Vanini fu tratto in arresto il giorno successivo nella casa dei Noailles.<sup>276</sup>

Le strategie del Rosset non si fermano qui: egli vuole portare alla luce la figura intellettuale di Vanini e forse tenta di farci sapere che l'inchiesta segreta, condotta da Bertrand, aveva avuto ad oggetto le concezioni filosofiche stampate nel *De admirandis*. Egli coglie ogni occasione per esplicitare i principî più sovversivi del pensiero vaniniano in materia di religione e, su questo punto, le sue osservazioni sono molto più puntuali di quanto non fossero state quelle sulla vita del Salentino. Dapprima fa genericamente riferimento all'ateismo, all'ipotesi mortalistica, alla dottrina dei tre impostori, alla denigrazione dei testi mosaici, alla equiparazione dei miracoli narrati nella *Genesi* e nell'*Esodo* alle favole ovidiane; quindi accenna alla pubblicazione dei *Dialoghi* e, mostrando di averne ben compreso il significato più profondo, osserva molto acutamente che in essi il Salentino «dava alla natura ciò che propriamente appartiene al Creatore dell'Universo». Poi di nuovo accenna alla tesi dell'eternità del mondo, alla insistenza sulle cause naturali, all'origine di tutte le cose dal caso, alla religione come strumento per «tenere gli uomini sotto una

---

<sup>276</sup> *Histoire véritable de l'execrable docteur Vanini*, cit., pp. 9-10; F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., pp. 201-03.

forma di polizia», alle prove dell'esistenza di Dio come menzogne. Ancora più precisa l'annotazione sull'autonomia della natura: Vanini – scrive Rosset – era nel novero di quegli atei che «affermano che questa macchina del mondo, che riposa ogni giorno nel medesimo stato, è eterna». La cosa più sorprendente è che il nostro memorialista pretende di conoscere l'andamento dell'interrogatorio condotto dal Bertrand. In realtà anche in proposito le sue strategie sono di facile decifrazione, poiché è evidente che egli vuole conseguire due risultati: in primo luogo vuole mettere in chiaro che le accuse contro Vanini non erano generiche ma strettamente collegate alle sue idee e ai suoi scritti; in secondo luogo mira a presentare Vanini come reo confesso, in modo che negli ambienti libertini non si potesse addebitare alcuna responsabilità, sia pur minima, a Cramail. Perciò egli afferma che nel confronto con Bertrand il Salentino avrebbe dichiarato di non conoscere Dio per non averlo mai incontrato né visto e di ritenere che i testi dei profeti e degli apostoli ci hanno trasmesso menzogne sulla creazione del mondo; avrebbe altresì aggiunto che i profeti erano affetti da qualche malattia dello spirito; che i miracoli vanno tenuti in conto di favole; che Cristo fu impostore e sudò come un codardo di fronte alla morte.

Un altro documento che ha bisogno di essere decifrato ed interpretato tra le righe è la cronaca delle *Annales* del 1618. Essa ci dà una versione, apparentemente contorta sul piano logico, dell'arresto di Vanini. Ne è autore Nicolas de Saint-Pierre, avvocato in Parlamento e Capo del Concistoro, il quale aveva l'incarico di redigere l'*Annale* del 1618, ma si spinse oltre nella narrazione della vicenda di Vanini per sottrarre all'annalista dell'anno successivo, Pierre de Carrière, l'opportunità di parlarne. Perché questa indebita e indelicata ingerenza nei confronti del collega che gli succedette nella carica? Gli è che Saint-Pierre apparteneva all'ala più intransigente e più fanatica del potere politico tolosano, quella, per intenderci, che spinse in direzione di un esemplare processo che sradicasse ogni possibile empietà dal territorio tolosano. Egli aveva perciò tutto l'interesse di consegnare alla storia la sua versione dei fatti. Ma il suo racconto è quanto mai ambiguo: cerchiamo di sviscerarne i singoli passaggi.

Giovedì 2 agosto 1618, «sur l'advis qui fut donné», due *Capitouls* in persona procedettero all'arresto di Vanini: Paul Virazel del *Capitoulat della Daurade* e Jean Olivier del *Capitoulat di Saint-Barthélemy*. Dunque vi fu un avviso o una denuncia, presumibilmente una delazione segreta. Da chi proveniva e qual era il suo contenuto? Su ciò l'annalista tace, anche se l'estrema ellitticità del suo testo fa pensare che egli desse per scontato l'oggetto dell'accusa. Ma allora chiediamoci: quale accusa poteva essere scontata in una città ultramontanista come Tolosa? Le poche ipotesi possibili potevano riguardare o il sospetto che lo straniero fosse un eretico o protestante o che avesse violato le norme sulla sorveglianza delle porte d'ingresso nella città. Un'accusa siffatta chiamava direttamente in causa Cramail. Come poteva, infatti, Vanini mettere piede nella sorvegliatissima *ville sainte* senza l'appoggio di un potente come Cramail? È probabile che almeno all'inizio le due ipotesi fossero sostanzialmente coincidenti. Taluni documenti d'archivio<sup>277</sup> ci fanno sapere che tra il 1617 e il 1618 il conte fu visto spesso a Tolosa in compagnia di un astrologo straniero. Era Vanini? Quasi certamente sì. D'altra parte, chi altri poteva essere? Le fonti non lasciano trapelare altri nomi o altri personaggi e in qualche caso fanno riferimento

---

<sup>277</sup> M. SABATIER, *Un Mécène à Toulouse, Un mécène à Toulouse, Adrien de Monluc, comte de Cramail*, in *Peire Godolin 1580–1649*, Toulouse, Université del Toulouse–Le Mirail, 1983, ed. Christian Anatole, p. 51, senza indicare le fonti archivistiche, cita una nota intitolata «Rolle de la couchée des gentilz hommes de monseigneur», in cui si fa riferimento alla presenza di un astrologo presso l'Hotel del Cramail. Potrebbe forse trattarsi della stessa documentazione la cui coordinate archivistiche, ADHG., ms. E 48, *papiers de Caraman*, sono fornite da A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 287.

proprio al Salentino come astrologo o mago. All'accusa di magia accenna anche Gramond quando ricorda che al momento dell'arresto il filosofo fu trovato in possesso di un rospo vivo chiuso in un vaso di cristallo.<sup>278</sup> D'altra parte, se non si trattò del nostro famigerato salentino, perché mai il conte avrebbe preso tali e tante precauzioni per tenerne il più possibile segreta la presenza in Tolosa, in attesa che passasse la tempesta della pubblicazione del *De admirandis*? Anzi, proprio da tale estrema segretezza del Cramail dipende la notevole disparità con cui le fonti registrano la data di arrivo di Vanini a Tolosa.

Un'eco delle prime accuse vertenti sulle presunte pratiche magiche e/o astrologiche del Salentino si riscontra in talune fonti tolosane che spacciano lo straniero per un mago o per un astrologo. Ne fanno fede i citati ruoli delle spese sostenute dalle autorità municipali, ove Lucilio è dato per 'magissien et sorcier' (ruolo delle forniture del 16 marzo 1619) o semplicemente per 'ung magissien' (ruolo delle giornate lavorative del 11 aprile 1619). È evidente, dunque, che l'avviso dato ai *Capitouls* doveva contenere una denuncia di sospetta magia o di eventuale elusa sorveglianza alle porte della città. Se i *Capitouls* si muovono sulla base di tali accuse, l'imputazione di ateismo deve ritenersi successiva e deve collegarsi strettamente al deferimento di Vanini alla *Cour*. Quali le ragioni di un'ipotesi così articolata? Perché da quasi tutte le fonti più antiche si evince che la matrice ateistica delle dottrine vaniniane sia emersa molto tardivamente. Il primo anonimo del 1619, il quale ci dice che l'insegnamento del Salentino si svolse nelle «case particolari» della gioventù tolosana, per accertarsi del suo contenuto ateistico ha bisogno di fare riferimento alla testimonianza del père Cotton che visitò Vanini in carcere e ne uscì «più stordito che istruito». Il medesimo anonimo, cui si unisce il *Mercuré François*, allude altresì allo straordinario potere fascinatore dell'eloquenza di Vanini il quale, a suo dire, «glissoit tellement dans l'entendement de ses auditeurs particuliers, qu'ils commençoient à balancer en la croyance de ceste faulse doctrine [l'ateismo]». <sup>279</sup> Dunque se ne deve dedurre che quell'insegnamento, che doveva avere carattere privato ed esoterico, non aveva fatto alcuno scalpore nella città, tant'è che le medesime fonti ci fanno sapere che il Salentino si scoprì e «soustint ses allegations veritables» solo dopo essere stato preso dal Parlamento e nel corso della fase istruttoria. Rosset conosceva fin troppo bene Vanini per pensare che potesse esporsi tanto ingenuamente. Sapeva certamente che egli era un miscredente di tre cotte, ma lo conosceva altresì come abile e difficilmente smascherabile dissimulatore, che si lasciava sempre aperta una via d'uscita con le sue tortuose ambiguità e con la sua abilità che gli permetteva di volgere in scherno le affermazioni più pericolose per la fede. Anzi – tenta di farci credere Rosset – le sue abilità dissimulatorie avrebbero messo a dura prova persino l'attento ed accorto Cramail.<sup>280</sup>

Ma tutte queste versioni non confermano che, almeno fino al momento dell'arresto, il caso Vanini, come pubblico predicatore dell'ateismo a Tolosa, non era evidentemente esplosivo? Il gesuita Gaultier, che non è certo tenero nei confronti del nostro filosofo, dà per certo che l'ateismo vaniniano fu smascherato da gente rispettabile solo al momento della deposizione e che diventò inequivocabilmente manifesto solo quando gli fu chiesto di fare ammenda pubblica davanti alla grande porta di S. Etienne. Affermazione per la verità assai grave perché se fosse vera l'*arrest* avrebbe trovato una sua legittimazione *a posteriori*, solo dopo essere stato pronunciato. Lo stesso Garasse, che a più riprese si riferisce alla sfrontatezza di Vanini di farsi promotore

---

<sup>278</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, p. 5, e F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., p. 188; G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 210.

<sup>279</sup> *Histoire véritable de tout ce qui s'est fait et passé depuis le premier Janvier 1619*, cit., p. 10; *Mercuré François*, p. 64.

<sup>280</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, cit., pp. 7-8; F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., pp. 198-97.

dell'ateismo, nella *Somme Théologique*, in un momento di sconforto e di più sincera disponibilità a cedere di fronte alla verità dei fatti, è costretto a riconoscere che il Salentino si scoprì solo nel momento estremo della morte:

Escrivant contre les Atheistes, ie ne sçay contre qui i'escris: car il n'y a personne si abandonnee qui ait assez d'effronterie pour se declarer Atheiste de creance, si ce n'est en ce dernier moment, auquel le desespoir & la rage redoublant leurs efforts, donnent quelque fois l'assurance à quelques malheureux de vomir leur ame au milieu des blasphemes, comme fit ce detestable de Tholose: mais durant la vie, tandis que les Sectaires de l'impieté ont quelque esperance de vivre, il n'y en a pas un seul qui ne fremisse dans son ame, de peur d'estre apprehendé par la Iustice, & si parfois ils tombent entre les mains des Iuges, on ne vid iamais tant de Retractations, tant de Requestes, tant de Penitences, tant de larmes, tant d'Apologies».

Era esattamente quello che aveva fatto Vanini per aver salva la vita; e Garasse lo sapeva. Persino Gramond, che si inventa tra i capi di imputazione quello di corruzione della gioventù, è costretto ad ammettere che almeno nei primi tempi egli si tenne nascosto: «Delitescit Vaninus per tempus».<sup>281</sup>

Ma torniamo a Saint-Pierre che proprio sulla questione dell'ateismo appare particolarmente confuso, perché accenna in modo evidente alla leggenda nera, cioè ad una interpretazione della figura del filosofo salentino che in sede storiografica si è ritenuta fino ad oggi tardiva o comunque successiva al processo. Dapprima l'accusa «di insegnare l'ateismo» è mossa contro Vanini sulla base di non ben precisate voci: «Si diceva – egli scrive – che fosse venuto in Francia con l'intento di sostenere questa abominevole dottrina»; poi l'annalista soggiunge che l'oscuro italiano faceva tutto il possibile per mascherare il suo diabolico e spregevole disegno e per tenere segreti i suoi pensieri. E qui balza subito agli occhi una contraddizione: se Vanini teneva celata la sua filosofia, come fa Saint-Pierre e con lui il Parlamento e prima ancora i *Capitouls* che lo arrestarono, a sapere quali segreti pensieri covava dentro di sé? Per quanto possa apparire incredibile, le *Annales* forniscono di ciò una spiegazione puramente fisiologico-psicologica: «Poiché la parola scopre il cuore per quanto lo si voglia fortemente nascondere [...] giunse il momento in cui [...] fu scoperto per quello che era», perché «la piccola arteria che va dal cuore alla lingua [...] gli portava dal cuore alla bocca e dalla bocca alle orecchie di gente dabbene delle parole particolarmente blasfeme contro la divinità» (*Annales* dell'anno 1618).

Che cosa si nasconde dietro le involuzioni e le contraddizioni di una cronaca così poco convincente. Il primo elemento che sorprende è l'accento alla leggenda nera, su cui torneremo fra breve. Un altro dato molto importante è che le incertezze del Saint-Pierre sembrano dipendere in larga misura dalla consapevolezza che le accuse contenute nell'*Advis* del giugno 1618 erano assai fragili o comunque non adeguatamente motivate. A ciò si può forse aggiungere che l'imbarazzo dell'annalista era dettato anche dal bisogno di coprire nel superiore interesse della ragione politica le responsabilità di chi aveva protetto Vanini. In particolare è significativo che Saint-Pierre, con una inaspettata concessiva, ci riveli che il filosofo italiano fu tratto agli arresti «benché [...] non lo si fosse trovato in possesso che di una bibbia non vietata e di parecchi suoi scritti che non trattavano che di questioni filosofiche e teologiche». Quindi aggiunge:

---

<sup>281</sup> *Table chronographique de l'Etat du Christianisme, depuis la naissance de Jesus-Christ, iusques à l'année 1620*, par J. GAULTIER, de la Compagnie de Jesus, natif d'Annonay en Vivarez, Lyon, chez Pierre Rigaud, 1621<sup>3</sup>, p. 875; F. GARASSE, *La somme theologique des verités capitales de la Religion chrestienne*. A Paris, Chez Sebastien Chappellet, 1625, p. 14 seconda numerazione; G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 208.

Tuttavia il Parlamento, informato ed assicurato dei suoi segreti pensieri e delle massime condannabili da lui pronunciate, particolarmente dannose ai buoni costumi e alla fede, il 5 dello stesso mese di agosto, fece trasferire il prigioniero dalle prigioni municipali alla *conciergerie* del Palazzo, ove fu detenuto fino a che non si fossero trovate prove sufficienti per fargli il processo» (*Annales* 1618).

Procedura per la verità assai singolare, poiché conferma che l'arresto non fu supportato da sicuri elementi di prova e che il deferimento alla *Cour* non fu del tutto giustificato dal momento che l'imputato era stato trovato in possesso solo di una Bibbia canonica e di taluni suoi scritti in materia di teologia e di filosofia. Ma di quali scritti si tratta? Sappiamo che Vanini portava con sé le bozze o appunti manoscritti di opere, già composte e forse prossime a passare per i torchi della stampa. Alcuni di essi erano addirittura scritti giovanili, gelosamente custoditi e sui quali non poteva comparire il nome di Pomponio Usciglio, che era stato scelto solo all'ultimo momento, dopo la fuga da Parigi. Di una cosa si può essere certi: quali che fossero i testi finiti nelle mani dei *Capitouls*, fossero manoscritti o stampati, sui loro frontespizi doveva essere posto in bella vista il nome dell'autore, che, per quanto ci è dato sapere, aspirò così tenacemente alla gloria e alla immortalità da sentire il bisogno – come dichiara nel *De admirandis*<sup>282</sup> – di apporre accanto al nome paterno quello materno, secondo l'uso spagnolo, per non correre il rischio che le sue opere fossero attribuite ad un oscuro teologo romano che aveva il suo stesso nome e cognome. Tra quei manoscritti c'era sicuramente l'*Apologia pro Concilio Tridentino* che non era stata portata a Roma e che, per essere pronta per la stampa, recava certamente il nome di Vanini. D'altra parte come poteva Saint-Pierre dire che quegli *escriptz* erano *siens* se non recavano tracce di una qualsivoglia intestazione?

Ma veniamo alla leggenda nera che, secondo un'interpretazione storiografica largamente condivisa, si sarebbe diffusa a partire da Gaultier, da Mersenne e da Garasse. L'importanza di tale leggenda sta nel fatto che essa è strettamente collegata al nome di Giulio Cesare, che a lungo si è ritenuto uno pseudonimo adottato da Vanini il quale si sarebbe contrapposto all'antico dittatore romano quale novello Cesare conquistatore dell'Europa al verbo dell'ateismo. Tale interpretazione, come sappiamo, fu veicolata dagli encomiastici confronti con il dittatore romano, suggerita nei *carmina congratulatoria* premessi all'*Amphitheatrum*. Ma proprio perciò è singolare che tracce della leggenda nera si trovino tanto nelle *Annales* quanto nella *Cronique* del Micheau, che in teoria dovevano ignorare il nome di Giulio Cesare Vanini o, secondo l'interpretazione più diffusa, non dovevano avere notizie della sua produzione stampata. Saint-Pierre è il primo che parla del «desseing» vaniniano di «tenir cete abominable doctrine». Micheau è più esplicito, poiché scrive che «Lucio italiano [...] questo maledetto e perverso in poco tempo aveva trovato dei discepoli e voleva fare una religione di atei, ma Dio vi ha posto rimedio non volendo lasciare impunito il blasfemo». Tutto ciò ci riporta ancora una volta a quei *plusieurs escriptz* di cui l'imputato fu trovato in possesso al momento dell'arresto. Se tra quei testi compariva l'*Amphitheatrum* con il corredo degli epigrammi di Jean Gontier, di Vital Carles, di Gabriel De Prades e dell'anonimo F. V., forse l'equivoco del nome troverebbe un chiarimento. Il successivo passaggio che a quella filosofia assegnava come contenuto l'ateismo era probabilmente opera dell'ala più intransigente, ovvero dei falchi, della *Cour* e, in seno al concistoro, dello stesso Saint-Pierre. Paradossalmente il capo del concistoro e i parlamentari tolosani percorsero il cammino inverso rispetto a quello di Rosset. Questi, informato che a Tolosa Vanini era noto con il nome Lucilio, conoscendolo seguace e ammiratore di Luciano, suppose che egli avesse mutato il suo nome in onore dell'antico scrittore

---

<sup>282</sup> *DA.*, p. 493.

greco.<sup>283</sup> Al contrario i parlamentari pensarono che il nome adottato fosse quello di Giulio Cesare e che quello originario fosse Lucilio. Ma si dirà: se i parlamentari conoscevano il nome di Giulio Cesare Vanini perché processarlo sotto le vesti di Pomponio Usciglio? Perché il giorno prima dell'arresto, il 1° agosto 1618, i due *Capitouls*, Virazel e Olivier, sulla identità dello straniero avevano certamente assunto informazioni presso il conte di Cramail, il quale per prudenza, sentendosi coinvolto nella tempesta, si sarà ben guardato dal rivelare la vera identità dell'autore del *De admirandis* ed avrà preferito confermare piuttosto quella del più innocuo e sconosciuto Pomponio Usciglio. Non potendo l'autorità di un così illustre e potente signore essere messa in dubbio dai poteri politici e giudiziari tolosani, prevalse la convinzione che il vero nome dell'ateo italiano fosse proprio Pomponio Usciglio. In ciò la Corte era in perfetta buona fede, anche se, come sappiamo, era internamente divisa sulla conduzione del processo.

Si potrebbe sospettare un'ulteriore dipendenza della cronaca di Saint-Pierre dai testi vaniniani. Il dubbio cade proprio su quella tortuosa allusione ai segreti pensieri che Vanini nutriva dentro di sé. Si potrebbe supporre che quella segretezza fosse in qualche modo in relazione con la *secretior philosophia*, che, come è noto, è uno dei meccanismi cautelativi utilizzati nell'*Amphitheatrum* e nel *De admirandis*. Naturalmente è possibile sostenere con pari legittimità che essa fosse collegata all'accusa di ateismo e fosse stata costruita pregiudizialmente nella convinzione che i libertini nascondessero con il loro atteggiamento nicodemistico la propria miscredenza, ma non si può escludere una sua dipendenza dagli scritti vaniniani. Si può obiettare che Saint-Pierre non si riferisce a testi, né stampati né manoscritti, bensì a dichiarazioni, dispute, discorsi, tenuti dal Salentino in ambienti tolosani. Ma se si trattava di affermazioni esplicite che bisogno c'era di fare allusione ai segreti pensieri? Insomma il dubbio che le *Annales* fanno sorgere è che almeno l'accusa di ateismo non fosse del tutto indipendente da quei *plusieurs siens escriptz qui ne marquoient que de questions de théologie et de philosophie*. La tesi secondo cui tali scritti non incisero sul processo e non furono presi in considerazione non regge in alcun modo: come si può credere che un Parlamento, che aveva difficoltà a provare l'accusa di ateismo e che non riusciva a reperire prove testimoniali sufficienti non tentasse di verificare direttamente su quei testi la giustezza delle proprie convinzioni? E l'esigenza di sottoporre l'imputato ad un confronto con i teologi non era in fondo connessa alla difficoltà di decifrare non solo le sue affermazioni verbali ma anche quegli ambigui scritti che trattavano appunto di teologia e di filosofia? In breve tutto fa pensare che l'imputazione di ateismo fu proposta in un secondo momento e che di contro l'*advis*, consegnato nelle mani dei *Capitouls*, chiamò in qualche modo in causa il loro potere.

Ma prima di cercare di stabilire chi e perché si fece promotore di quella fatale denuncia, bisogna sgombrare il terreno da talune inesattezze che sono state ripetute dai biografi senza mai essere state riscontrate su un terreno più propriamente storico-scientifico. Ci riferiamo alla tesi formulata nel 1843 da Cousin, il quale erroneamente ritiene che il reato di eresia fosse di esclusiva competenza dell'Inquisizione e che quello di ateismo, per le implicazioni di natura politica, fosse di conoscenza del Parlamento.<sup>284</sup> Su questo punto si rendono necessarie alcune coordinate storiche. Innanzitutto va detto che la storia dell'Inquisizione tolosana è un capitolo appartenente quasi interamente al Medioevo. Nata dal bisogno di debellare le più perniciose eresie del tempo, come quella dei catari e degli albigesi, l'Inquisizione fu dapprima promossa da Alessandro III e dal legato pontificio Pierre de Castelnau, quindi fu formalmente istituita da Gregorio IX. Essa

---

<sup>283</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, cit., p. 5; F. DE ROSSET, *Les histoires mémorables*, cit., p. 190.

<sup>284</sup> V. COUSIN, *Vanini, ses écrits, sa vie et sa mort*, «Revue des Deux Mondes», 2<sup>e</sup> pér., XIII (1843), t. IV, pp. 716-17 e 722.

esercitò, con i due famigerati tribunali di Tolosa e di Carcassonne, il proprio incontrastato dominio spirituale fin oltre il Concilio di Tolosa (1229) su tutta la Linguadoca e più in generale sulla Francia meridionale. Benché formalmente soppressa solo nel 1722, andò progressivamente perdendo vigore e ridusse la propria attività fino a conservare un potere quasi soltanto nominale. Ma ciò che è più importante sottolineare è che già al tempo di Filippo il Bello la monarchia francese rivendicò allo Stato la competenza in materie, come l'eresia, la magia ecc., che in precedenza erano state di totale appannaggio dell'inquisitore. Nel 1331 Filippo VI sancì il principio *quod curia inquisitionis erat curia regalis, non ecclesiastica*, che prese successivamente corpo nell'Ordinanza del 22 febbraio 1347, in cui erano minuziosamente sanzionati i reati di blasfemia e di eresia con pene che, a seconda della gravità e recidività del misfatto, andavano dal taglio del labbro inferiore o superiore a quello della lingua fino all'impiccagione e al rogo. Analoghe ordinanze furono emanate il 4 dicembre 1581 e il 15 ottobre 1588 a seguito di un intervento dei Tre Ordini. Al progressivo svuotamento del potere inquisitorio fece riscontro l'incremento delle competenze dei Parlamenti, ai quali fu demandata anche la conoscenza dei reati di eresia. Il processo giunse al suo culmine nel XVI secolo allorché la Francia, erede del gallicanesimo, si mostrò gelosa della propria autonomia da Roma ed oppose un fermo divieto alla introduzione dei decreti tridentini. Ciò indebolì ulteriormente il già precario potere dell'inquisitore tolosano, che lungi dal configurarsi come vero e proprio tribunale, era costretto, come si evince dai documenti pubblicati in appendice, a munirsi di un preventivo *arrest* del Parlamento persino per l'esercizio della censura sui libri proibiti o da proibire. Tra la fine del Cinquecento e i primi anni del Seicento si moltiplicarono le *Remonstrances* del clero volte ad irrigidire le sanzioni contro i blasfematori. Ma sotto Enrico IV i risultati furono piuttosto magri. Dopo la Dichiarazione del 6 aprile 1594, che in parte attenuava le asprezze della precedente legislazione, nel 1606 il sovrano si limitò a garantire all'Assemblea del Clero che non sarebbero state ulteriormente mitigate le pene previste dalle precedenti Ordinanze. Negli Stati Generali del 1614 il clero ritornò sulla questione, chiedendo il ripristino delle sanzioni fissate da Luigi il Santo nel Concilio di Tolosa. A seguito di ciò fu varato il testo della più severa Ordinanza del 10 novembre 1617, che precede di poco più di un anno la sentenza contro Vanini.

Ciò non toglie che il vicario arcivescovile Jean de Rudèle e l'inquisitore Pierre Girardel vigilassero scrupolosamente affinché la città, conquistata alla compattezza ultramontanista, non cadesse nelle mani di eretici o di maghi o astrologi che potessero compromettere la salute delle anime. È possibile che, appunto perché mossi da tali scrupoli religiosi, Rudèle e Girardel abbiano concordato, in perfetto stile inquisitorio, un'azione presso i *Capitouls*, sollecitando forse una inchiesta segreta che gettasse una luce sul misterioso straniero? Dalla documentazione di fonte pontificia sappiamo che sulla testa di Vanini pendeva la spada di Damocle della Congregazione del Santo Uffizio. Talune missive di Sfondrati e dell'Ubalдини lasciano intuire che l'Inquisizione romana era sulle sue tracce, non solo per il reato di apostasia ma anche per la stampa del *De admirandis*. E non v'è dubbio che, per effetto della fitta ed efficiente rete informativa messa in piedi dal Santo Uffizio, che in teoria aveva competenza su tutto il territorio europeo, fatta eccezione per la Spagna e il Portogallo, Girardel poteva essere stato allertato contro il Salentino. Ma una cosa è certa: salvo che la delazione fatta ai *Capitouls* non fosse suggerita da qualcuno che aveva avuto modo di frequentare il Louvre nel 1616 o da chi forse bazzicava in quella multiforme, pluralistica e variegata accolta dei filareti che per la sua stessa eterogeneità ideologica poteva nutrire nel proprio seno spinte centrifughe, Girardel non poteva neppure lontanamente sospettare che lo straniero capitato a Tolosa si identificasse con l'autore dell'esecrato *De*

*admirandis*. Sembrerebbe più ragionevole supporre che il potere ecclesiastico tenesse all'inizio in forte sospetto la condotta di Cramail che nascondeva e proteggeva nel suo *Petit Louvre* uno sconosciuto astrologo. Dal canto suo il conte appena ebbe sentore delle intenzioni dei *Capitouls* preferì far trasferire Vanini dal suo *hotel* in quello degli eredi dei Noailles sito nella Daurade. Ma le voci ormai circolavano: qualcuno affermava di averlo visto o intravisto; qualcun altro giurava che si trattava di un mago. I sospetti crescevano e si ingigantivano di giorno in giorno. Le occhiate e guardinghe autorità ecclesiastiche non poterono più tacere e perciò furono obbligate ad avvisare i *Capitouls* per accertarsi prioritariamente se lo straniero aveva eluso la vigilanza alle porte della città. Ed è questa la vera ragione per cui la delazione fu portata davanti al potere municipale e non a quello della giustizia ordinaria.

Ad ogni modo, a fine giugno 1618 i due *Capitouls* incaricati della giustizia, Paul Virazel e Jean d'Olivier, ricevono l'*advis* o la denuncia contro il Salentino. Dopo un mese di indagini, il 1° agosto, si rivolgono al Cramail per averne notizie e, il giorno dopo, lo trovano nella casa degli eredi dei Noailles, sita nella rue des Giponnières, nel quartiere della Daurade, in prossimità della Garonne nella probabile prospettiva di una fuga attraverso il fiume. Perché non procedettero direttamente alla condanna dell'imputato? Evidentemente qualcosa deve essere accaduto tra il 2 e il 5 agosto di quell'anno. Una volta accertata l'identità, l'età anagrafica dell'imputato, Virazel e Olivier tentarono di stabilirne anche la qualità. Su quest'ultimo punto è facile immaginare che Cramail sia stato piuttosto evasivo. Ma tutto precipitò quando i *Capitouls* scoprirono quei *plusieurs siens escriptz qui ne marquoient que de questions de philosophie et de théologie*. Il potere tolosano intuì di avere tra le mani un personaggio di primo piano. Queste poche, semplici, elementari verità non potevano essere confessate senza mandare sotto processo lo stesso Cramail. E forse i falchi della *Cour* – i cattolici più intransigenti che certamente guardavano scandalizzati a quelle strane e licenziose conventicole che si riunivano nel *petit jardin* – erano pronti a procedere anche contro il conte. Richelieu nei suoi *Mémoires* ci fa sapere che lo stesso Masuyer era su tali posizioni.<sup>285</sup> Poi forse prevalsero all'interno dei poteri tolosani posizioni più moderate e consigli più accomodanti. In ogni caso in quei due o tre giorni di agosto maturò l'accusa di ateismo la quale aveva la duplice valenza di reato religioso e politico, poiché, mettendo in crisi l'esistenza di Dio, faceva venire meno anche il principio di legittimazione della monarchia, che, com'è noto, si fondava sul precetto paolino, secondo cui il potere viene da Dio (*a Deo potestas*). Perciò i due *Capitouls* si sentirono in obbligo di consegnare il Salentino nelle mani della *Cour*.

Saint-Pierre, come si è detto, evita di lasciarsi sfuggire dettagli sull'arresto e sulla formulazione dei capi d'accusa. Egli ci presenta il Salentino più che come ateo, come ateista che coltivava in cuor suo il segreto disegno di predicare in Francia il verbo dell'ateismo. Quali gli elementi a supporto di tale accusa? Egli si era tradito – dicono le *Annales* – nel corso di alcune dispute tenute con teologi tolosani: «Accadde che essendo entrato sovente in dispute con alcuni dei più grandi teologi di questa città, egli fu scoperto per quello che era». Tuttavia dal contesto della versione del Saint-Pierre si evince chiaramente che essa fa riferimento ai dibattiti o ai confronti cui Vanini fu sottoposto in carcere con teologi protestanti e cattolici, dopo che si era egli stesso dichiarato filosofo e teologo. Ritorniamo ancora una volta al testo dell'annalista:

---

<sup>285</sup> J.-A. DE RICHELIEU, *Mémoires* (BNF., ms. 15644, Fonds ancien français, f. 589: «Le premier President de Toulouse Mazuyer luy vouloit faire son procez comme compaignon de Lucile».

Quanto al suo spirito, egli voleva mostrarsi sapiente in filosofia e medicina, che affermava di professare. Si dichiarava teologo, ma il più fiacco e detestabile che vi fu mai. Parlava bene e con grande facilità il latino [...] e tuttavia, entrato in disputa con alcuni dei più grandi teologi di questa città, fu scoperto per quello che era.

Insomma, non soltanto i *Capitouls* erano venuti in possesso degli scritti di Vanini, ma addirittura il Salentino si era esplicitamente dichiarato teologo e medico. Quei confronti con i teologi, che a taluni storici hanno fatto pensare ad una procedura di tipo inquisitoriale, non erano dettati dalla necessità di stabilire la portata o la pericolosità di quegli scritti filosofico-teologici?

In realtà le influenze dell'inquisitore e del vicario arcivescovile non potevano estendersi oltre un certo limite perché il Parlamento tolosano era troppo geloso delle sue prerogative giudiziarie per accettare qualsiasi forma di intromissione da parte delle autorità ecclesiastiche. Di certo quelle dispute teologiche dilatarono non poco i tempi del processo. Tra le cause di quelle estenuanti lungaggini vi furono da un lato l'abilità dialettica di Vanini, dall'altro le ambiguità dei suoi scritti filosofici. Che cosa in concreto si poteva ricavare da essi? Ben poco per la verità. Certamente non furono granché utili a smascherare eventuali propensioni eretiche o ateistiche dell'autore. Manoscritti o stampati che fossero, essi non erano di facile lettura. Le tecniche dissimulatorie e i contesti protettivi erano tali da far tremare le vene e i polsi a qualunque teologo tentasse di decipitarne il messaggio filosofico. Si trattava indubbiamente di testi non facilmente decifrabili da parte di intelligenze comuni. Se nel processo di Viau fu facile far pesare sulla bilancia dell'accusa qualche verso scopertamente osceno o blasfemo, in quello contro Vanini l'ambiguità dei testi probabilmente non lasciava spiragli al giudice inquirente. Sicuramente il Salentino aveva buoni argomenti per tentare di farli passare come ortodossi. In ogni caso i parlamentari non ne ricavarono alcuna prova decisiva, tant'è che di essi non si fa alcuna menzione nel dispositivo della sentenza, a differenza di quanto accade per gli *arrêt* pronunciati contro Viau.<sup>286</sup> Ma proprio per queste ambiguità di fondo la *Cour*, legata alla tradizione del diritto romano, aveva bisogno di testimonianze inconfutabili e di prove sufficienti, che, anche a rischio di dilatare oltre misura i tempi processuali, consentissero però di smascherare i 'segreti pensieri' dell'imputato. È questo in fondo ciò che sta dietro la complessa struttura logico-sintattica del tormentato periodare delle *Annales*: «sebbene [...] non fosse trovato in possesso [...] il Parlamento, informato e assicurato [...] fino a che non furono trovate prove sufficienti per fargli il processo che gli fu fatto» (*Annales* 1618).

In ogni caso l'ipotesi che in assoluto non regge è quella, comunemente accolta dai biografi, secondo cui Vanini fu mandato sul rogo non nelle vesti del filosofo, per le sue idee e per i suoi scritti, ma in quelle di uno sprovveduto napoletano, accusato, non si sa bene perché, di ateismo. Gli elementi che militano contro siffatta congettura, che per ovvie ragioni fu accolta ben volentieri negli ambienti cattolici, sono decisivi e si possono così riassumere: 1) il potere tolosano conosceva taluni scritti di Vanini e sapeva che essi erano siglati con il nome di Giulio Cesare; 2) la natura filosofico-teologica di tali scritti fu la ragione che indusse il Parlamento a mettere a confronto l'imputato con teologi di diversa provenienza; 3) le *Annales* ci dicono che egli si dichiarò fin dal momento dell'arresto filosofo e teologo; 4) il nome Giulio Cesare fu scambiato per pseudonimo e tale errata convinzione fu tanto radicata che anche dopo la scoperta della identità di Vanini lasciò nel Pelissier il sospetto che i testi a stampa fossero sottoscritti *facto forte*

---

<sup>286</sup> Cfr. *Arrest de la Cour de Parlement contre Théophile et autres faiseurs de vers impies* [cioè Nicolas Frénicle, Guillaume Colletet e Pierre Berthelot], *exécuté le 19 aoust 1623*, citato da M. ALLEAUME, *Notice biographique*, in *Oeuvre complètes de Théophile*, Paris, Chez P. Jannet, 1856, p. CXII.

*nomine*,<sup>287</sup> 5) De Catel si dichiarò sbalordito e in parte ammirato dalla spregiudicatezza intellettuale di Vanini; 6) Rey nella relazione tenuta in occasione del sinodo pasquale, a circa due mesi dalla esecuzione, dichiarò esplicitamente che Vanini era stato condannato per la sua dottrina: «la dottrina dell'ateismo, che è insegnata e professata da un Italiano, chiamato Lucilio, il quale è stato condannato a morte ed arso per la sua falsa dottrina e per le sue empietà esecrabili ed è morto nella ostinazione del suo peccato» (Sinodo del 16 aprile 1619).

Ciò significa che Giulio Cesare Vanini e Pomponio Usciglio non sono due distinte figure che poi finiscono per coincidere, ma sono coincidenti fin dal momento dell'arresto e restano tali fino al tragico epilogo. Già le *Annales*, pur contestando ad Usciglio le competenze in materia di medicina e di teologia, ce lo presentano con una identità dottrinale e filosofica non dissimile da quella di Vanini. Lo stesso accade per le primissime fonti che, pur non conoscendo Usciglio (Lucilio) come autore del *De admirandis*, mostrano però di conoscerne l'identità culturale e le dottrine più eversive. L'anonimo dell'*Histoire véritable*, il D'Autreville e il Malingre non si nascondono che Usciglio-Vanini fosse «filosofo, estremamente dotto. Ma di una dottrina del tutto diabolica». Altrettanto fa il *Mercure François* che lo definisce «filosofo molto dotto». È interessante notare che queste prime quattro fonti si rivelano informate su alcune sue dottrine e lo accusano di aver affermato che l'anima umana è mortale al pari di quella delle bestie e di aver negato la verginità della Madonna.<sup>288</sup>

Non diversa la posizione dell'anonimo delle *Effroyables pactions*, che colloca il Salentino tra gli Invisibili per via della negazione dell'immortalità dell'anima.<sup>289</sup> Lo stesso Silhon, che pure ha letto entrambi gli scritti vaniniani, trovandovi elementi di eterodossia solo nel quarto libro dei *Dialoghi* include, senza fornire precisi riscontri testuali, il Salentino tra coloro «qui osent soustenir que la paillardise et toutes ses branches ne sont pas peché. On dict que c'estoit un des mystères de la doctrine que Lucilio Vaninio enseignoit».<sup>290</sup> Persino la testimonianza del Gramond, sebbene sia molto tardiva (1643), sembra riecheggiare per certi aspetti talune dicerie circolanti intorno alle dottrine che fin dall'inizio erano state attribuite ad Usciglio-Vanini: «Illi in irrisum sacra et religiosa. Christi Humanitatem execrabatur, Deum ignorabat, forte omnia fieri existimabat; naturam pro matre optima et omnium autrice adorabat».<sup>291</sup> Ai primissimi giorni dell'arresto si riferisce Garasse, che certamente attinse a Tolosa notizie di prima mano,<sup>292</sup> allorché si lascia sfuggire che taluni, probabilmente giudici o parlamentari, scusavano le empietà di Lucilio dicendo che si trattava di un filosofo e scrive: «Les Athées font estat d'estre Philosophes, & en effect ces années passées, comme il fut question de faire le procès au miserable Lucilio dans Tholose, il y en avoit qui l'excusoient, disant que c'estoit un Philosophe».<sup>293</sup> Il vero spartiacque tra tutte queste fonti è Rosset, che, come si è detto, è assai più prodico di dettagli sulla eterodossia delle dottrine di Vanini.<sup>294</sup>

---

<sup>287</sup> Lettera di Gabriel Pelissier a Rudèle.

<sup>288</sup> *Histoire véritable de tout ce qui s'est fait et passé depuis le premier Janvier 1619*, cit., p. 7.

<sup>289</sup> *Effroyable pactions*, cit., p. 6.

<sup>290</sup> J. DE SILHON, *Les deux vérités*, cit., p. 212.

<sup>291</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 208.

<sup>292</sup> F. GARASSE, *Epître à Monsieur D'Oignon Conseiler du Roy en sa Chambre de Parlement de Paris*, firmata Vostre tres-humble serviteur Guay (pseud. di Garasse), in *Nouveau jugement de ce qui a esté dict et escrit pour & contre le livre de la Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, etc. Dialogue*. A Paris, Chez Jacques Quesnel, 1625, pp. n.n. 3-4.

<sup>293</sup> F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., pp. 221-22.

<sup>294</sup> F. DE ROSSET, *Les histoires memorables*, cit., p. 188.

È certo che Masuyer non ebbe alcuna parte né all'arresto di Vanini né al trasferimento del processo dalle mani dei *Capitouls* a quelle della *Cour*, poiché si recò insieme con il procuratore generale Saint Felix d'Aussargues all'assemblea dei Notabili, convocata da Luigi XIII a Rouen il 4 dicembre 1616 e protrattasi fino al 26 novembre 1617.<sup>295</sup> Egli fu trattenuto per volontà del Sovrano fino all'anno successivo e poté fare ritorno a Tolosa solo il lunedì 6 agosto 1618, ricevuto alla porta d'Arnaud-Bernard con tutti quegli onori che gli erano mancati all'atto del suo insediamento nel 1615. In realtà Le Masuyer, nonostante le iniziali diffidenze dei tolosani, era l'uomo fatto per la *ville sainte*. La sua intolleranza in materia di religione, la sua amicizia con Concini e le simpatie per il partito di Maria de' Medici, erano tutte buone carte di credito per l'ambiente tolosano, ove era fortissimo il consenso per la Regina Madre. Quando, infatti, il Padre Coton, ex confessore di Enrico IV e di Luigi XIII, dopo la morte del Concini, fu bandito da Parigi, trovò, tra l'ottobre del '18 e il gennaio del '19, ospitalità a Tolosa nella sede arcivescovile di Saint-Etienne e, benché a Parigi gli fosse stato vietato di predicare, i canonici di Saint-Sernin gli consentirono di farlo nella loro basilica la domenica dell'avvento del 1618.

L'altro personaggio chiave del processo tolosano è Guillaume de Catel (1560-1626), avvocato e storico tolosano, che pronunciò l'arringa dell'accusa contro Vanini. Egli fu una delle glorie della storiografia tolosana e scrisse una pregevole *Histoire des comtes de Tolose* ed un documentatissimo *Mémoire de l'histoire du Languedoc*, con cui diede l'avvio ad un tipo di storiografia fondata sulla documentazione criticamente acquisita. Di lui ci è pervenuto anche il testamento pubblicato dal Douais.

Ma ciò che rende complesso l'accertamento della verità storica intorno all'azione giudiziaria contro il nostro filosofo è l'irrimediabile perdita degli atti processuali. Namer sospetta che essi furono dati alle fiamme insieme con l'imputato; ma è ipotesi del tutto priva di fondamento e comunque non debitamente documentata. In realtà la ricerca degli atti del processo vaniniano fu fatta assai per tempo. In particolare la cronaca delle *Annales* doveva essere facilmente accessibile agli storici tolosani che riscrivevano fino alla nausea le memorie lasciate dai *Capitouls*. Il manoscritto del Bousquet, risalente alla metà del Settecento, riproduceva il testo dell'*arrêt de mort*, assai prima che esso fosse pubblicato dal Cousin. La già citata *Histoire manuscrite du Parlement de Toulouse en 13 livres* conosce e cita le *Annales de l'hotel de ville* e, sulla loro scorta, ci dà la descrizione fisica di Vanini. Lo stesso accade, sia pure non esplicitamente, per il manoscritto, lasciatoci da Louvet de Beauvais, databile forse al 1658.<sup>296</sup> Nel 1728 la *Bibliothèque raisonnée* ci informa che Peter Friedrich Arpe aveva in preparazione una seconda edizione della *Apologia pro Vanino*, destinata a contenere gli atti processuali che il procuratore generale di Tolosa, Monsieur de la Forcade, si era impegnato a trasmettergli. La medesima notizia compariva quello stesso anno e più o meno negli stessi termini nei *Neuer Zeitungen von Gelehrten Sachen*.<sup>297</sup> La vicenda ci è meglio illustrata da Arpe il quale nelle *Feriae aestivales* del 1726 espone le ragioni della sua revisione della *Rettung* vaniniana: egli vuole mettere a tacere i detrattori che avevano voluto scorgere in essa solo un puro esercizio

<sup>295</sup> Cfr. AMT., *Annales de l'Hotel de ville*, BB. 278, VI (Chronique n. 290), f. 5.

<sup>296</sup> AMT., F. R. 8660; BB 269, cit., ff. 182r-v.

<sup>297</sup> *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe, pour les mois de Juillet, Aout, Septembre, 1728*, t. I, Amsterdam, chez les Wetsteins et Smith, 1728, p. 461; *Neuer Zeitungen von Gelehrten Sachen des Jahrs 1728*. Erste Theil, Leipzig, in der Zeitungs-Expedition, 1728, p. 877. Cfr. F. P. RAIMONDI, *L'Apologia arpiana tra le prime letture illuministiche del Vanini*, in *Giulio Cesare Vanini dal testo all'interpretazione*, a cura di Giovanni Papuli, Taurisano, Presenza Taurisanese, 1996, pp. 59-94.

intellettuale, intrapreso quasi per gioco. La strategia è abbastanza chiara: Arpe sa che Vanini è stato oggetto, subito dopo la morte, di odi e malevolenze di parte e, per ristabilire la verità storica al di là di ogni pregiudizio, tenta di entrare in possesso degli atti processuali. Ma – a quanto pare – il raccolto fu piuttosto magro. Le aggiunte alla seconda edizione, mai pubblicata, si limitavano a riprodurre in appendice il testo della famosa *Sententia de Vanino* che il Königsman aveva inserito nella sua *Theologia naturalis* nella forma di una *vindicatio* del Salentino. Per quanto concerne gli atti tolosani, ben poca cosa. Stäudlin e Fuhrmann<sup>298</sup> ci fanno, infatti, sapere che la revisione dell'*Apologia* conteneva, oltre alla *Sententia* königsmanniana, solo un estratto dei registri delle *Annales*. Sfortunatamente nel primo Settecento quegli odi e quelle malevolenze di cui parlava Arpe non erano ancora sopiti e non si può escludere che qualcuno avvertisse lo scrupolo religioso di far comodamente sparire gli atti.

Ad ogni modo le testimonianze più antiche sembrano più interessate a celare che a registrare fedelmente gli eventi e contribuiscono in linea di massima ad accrescere più che a sciogliere i dubbi su un processo che, per dirla francamente con Hegel, fu «nicht klar».<sup>299</sup> I punti da chiarire sono sostanzialmente due: l'eccessiva durata dell'istruttoria e l'insufficienza delle prove. Sul primo punto potrebbe aver avuto una qualche incidenza, oltre alla straordinaria abilità difensiva del Salentino, la lunga vacanza del Parlamento che solitamente si estendeva dal 15 agosto all'11 novembre. Ma essa non giustifica del tutto l'estenuante protrarsi della detenzione preventiva dell'imputato, poiché in numerosi altri casi i giudici tolosani si sono rivelati assai più solleciti nell'emettere, anche nel giro di pochi giorni, una sentenza definitiva. Che cosa influì sulla loro insolita lentezza burocratica? Alcune fonti, sia pure parzialmente tardive, come quella del Bissel,<sup>300</sup> fanno pensare che Vanini rivendicò la sua qualità di sacerdote e forse pretese un giudizio da parte delle più equanime autorità ecclesiastiche. Ma è ipotesi poco credibile. Più verosimilmente le difficoltà del processo erano insite nella natura del reato contestato: l'accusa di ateismo complicava notevolmente l'istruttoria e la *Cour*, in mancanza di prove o di testimonianze, faticò non poco ad imbastire un processo che avesse un minimo di garanzie legali. Taluni autori, a partire dal Descartes,<sup>301</sup> vogliono che la contestazione del reato di ateismo dipendesse dalla condotta blasfema, immorale e apertamente scandalosa del Salentino. Ma è questa versione fortemente influenzata da Gramond, che, rispetto al testo dell'*arrest de mort*, per il quale i capi d'accusa sembrano attestarsi prevalentemente sul versante culturale e filosofico, tentò di calcare la mano più sul versante etico-ideologico (presunta corruzione dei giovani) così da poter inquadrare la figura di Vanini entro il classico e trito *cliché* dell'ateo immorale, simile più alle bestie che agli uomini.<sup>302</sup> Tuttavia Gramond non si rivela teste, né storico, degno di fede. La verità è quella

---

<sup>298</sup> C. F. STÄUDLIN, *Lucilio Vanini*, «Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten und Kirchen insbesondere», a. I, 1797, pp. 158-71, il quale pubblica per la prima volta l'estratto delle *Annales*; W. D. FUHRMANN, *Leben und Schicksale, Geist, Character und Meynungen des Lucilio Vanini eines angeblichen Atheisten im Siebzehnten Jahrhundert*, Leipzig, bey Johann Gottfried Graffé, 1800, pp. 12-20.

<sup>299</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, in *Werke*, XV, Berlin, Duncker und Umblot, 1840, cit., p. 789.

<sup>300</sup> J. BISSEL, *Rerum aetatis nostrae eminentium Septennii III, Annus XIX ac XX*, Ambergae, Apud Joannem Burger, 1677, p. 316.

<sup>301</sup> R. DESCARTES, *Epistola ad G. Voetium*, ed. AT., vol. VIII-2, p. 182.

<sup>302</sup> Tigre accecata e ostinata è definito Vanini da Saint-Pierre (*Annales* del 1618). Al suo carattere bestiale allude anche G. DE BARTHÉLEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 210, allorché afferma che di fronte al supplizio emise un grido simile al «muggito di un buo».

consegnata nella sentenza del Parlamento: l'oscuro Uclio fu perseguito *in primis* per il reato di ateismo; le altre imputazioni di «blasfemia, empietà ed altri eccessi», cui si riferisce l'*arrest*, non sono che naturali contorni del principale capo d'accusa.

D'altro canto la narrazione dello storico tolosano presenta interne contraddizioni. Com'è possibile che nella *ville sainte*, che egli ci dipinge orgogliosamente come «locus sanctus» in cui «una inter Galliae urbes Tolosa immunis sit haeretica labe, neminem in civem admissio cuius sit suspecta Sedi Apostolicae fides», Vanini, fresco della stampa di un'opera pericolosa come il *De admirandis*, legato ad un potente del calibro del Cramail, si sia esposto fino al punto da impartire scopertamente lezioni di ateismo? E se lo avesse fatto, perché mai fu così difficile per il Parlamento trovare testimonianze contro di lui? Le fonti letterarie più antiche, che pongono così sovente l'accento sulla ricercatezza dell'insegnamento vaniniano, non riescono a fornirci se non pochi nomi di giovani tolosani come suoi discepoli: Solo l'*Histoire véritable* e l'*Effroyante doctrine* indicano come discepoli un nipote o un cugino del Cramail;<sup>303</sup> le altre fonti sono più generiche e vaghe. Il *Mercurio François* afferma che Vanini «alloit monstrier par les logis aux enfans de maisons qui desiroient sçavoir parfaitement la Philosophie». Gaultier arricchisce la vicenda di dettagli fantasiosi «Ils estoient douze en nombre sortis de Naples, qui s'estoient espanchez par l'Europe pour enseigner la mesme doctrine [l'ateismo]. A ce douzieme Apostre de Satan, la langue fut coupee tout premierement».<sup>304</sup>

Baudouin<sup>305</sup> è convinto che i gentiluomini pazzereLLi citati dall'*Histoire véritable* come discepoli vaniniani fossero di lignaggio parlamentare, ma è, com'è facile intuire, un'ipotesi di comodo che serve all'archivista tolosano per avallare l'altra sua congettura di un De Bertier incline al *libertinage* e perciò protettore di Vanini. Se ne dovrebbe dedurre che tra le fila di quei magistrati e avvocati della Corte, che godevano di notevole prestigio e che passavano per uomini di forte tempra morale, scrupolosi osservanti della legge, severi fustigatori di ogni forma di condotta immorale, vi fosse spazio per la tanto deprecata *debauche*? È un quadro che in realtà convince poco, benché La Rocheflavin abbia messo a nudo che anche negli ambienti parlamentari era in atto una certa decadenza dei costumi. Ma non bisogna eccedere molto su questa strada. La Rocheflavin è un esponente della vecchia guardia, portatore di valori etici troppo rigidi e non più condivisi dai giovani. Ai suoi occhi anche la semplice ricerca di una certa agiatezza, magari anche del lusso, da parte dei giovani avvocati, appare un segno di debolezza etica. Anche se dopo il ritiro della *Paulette* (1604), sembravano aver perso i caratteri propri della casta, i parlamentari restavano il nerbo della monarchia. La classe più inquieta sul piano politico era, invece, quella della nobiltà di antiche tradizioni, restia a perdere la propria autonomia e militarmente impegnata a combattere le rovinose guerre di religione. L'impressione che se ne ricava è che l'accusa di corruzione della gioventù è posticcia ed è forse frutto di un fraintendimento del Gramond.

Sta di fatto che il processo imboccò una fase di stallo. Da una parte Vanini, per scampare alla terribile condanna, si spacciava per devoto osservante delle prescrizioni ecclesiastiche, dall'altra il sospetto che egli potesse essere un eretico suggeriva, ma senza successo, un confronto con teologi di estrazione protestante, fatti venire dalla vicina Castres.<sup>306</sup> Ma non v'è dubbio che la scarsità dei risultati non mancò di far affiorare contrasti tra i magistrati. Alcuni di essi

---

<sup>303</sup> *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*, cit., p. 7.

<sup>304</sup> *Mercurio François*, pp. 63-64.

<sup>305</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 287.

<sup>306</sup> A parere di A. BAUDOUIN, *art. cit.*, pp. 388-89, la scrupolosità di tale procedura era dettata solo da un atto di deferenza verso i potenti signori che avevano protetto il filosofo.

cominciavano a dubitare della legittimità della lunga detenzione in mancanza di prove irrefutabili; altri, e tra questi erano certamente Masuyer e De Catel, per il loro naturale spirito di intolleranza, furono assai più ostinati contro Vanini. La certezza di tali contrasti interni alla magistratura tolosana ci è suggerita dallo stesso Garasse, il quale avrebbe volentieri sottolineato la compattezza del collegio giudicante nell'esprimere la condanna e fu invece costretto ad ammettere che le divergenze perdurarono fino all'atto della votazione sull'*arrêt de mort*<sup>307</sup> e forse furono all'origine del mancato *redde*<sup>308</sup> del Natale 1618.

È verosimile che l'imbarazzante carenza di prove testimoniali abbia indotto il Parlamento a ricorrere all'antica prassi del monitorio, consolidatasi in seguito con l'art. 21 dell'Ordinanza degli Stati tenutasi nel 1579 a Blois, e forse la necessità di sperimentare tale procedura ecclesiastica fu imposta dagli stessi magistrati che si opposero alla concessione del *redde*. Sicché nel mese di gennaio, ormai alle strette, i pubblici poteri invitarono tutti i curati della diocesi a leggere per tre domeniche successive le richieste di accusa contro il Salentino. Il silenzio delle fonti fa pensare che neppure la pratica del monitorio diede i risultati sperati.

Ciò complicò ancor più lo svolgimento del processo. Se davvero il monitorio andò a vuoto, non era giocoforza rilasciare l'imputato? O dobbiamo, invece supporre che non ci fu nessun pubblico monitorio, perché evidentemente i gesuiti erano riusciti a condurre in porto la loro battaglia contro Vanini, come premessa per l'altra che si sarebbe approntata di lì a qualche mese (nel maggio) contro Viau? D'altra parte se Coton, che, in qualità di confessore di Luigi XIII, aveva avuto modo di frequentare il Louvre e di conoscere Vanini all'apice del suo successo, fu chiamato ad interrogarlo nella *conciergerie*, non è possibile che non abbia riconosciuto nell'oscuro Pomponio Usciglio il filosofo alla moda incontrato a Parigi? È solo un caso che gli eventi precipitarono dopo il Natale 1618 o fu la conseguenza della pressione dei gesuiti o anche del solo Coton?<sup>309</sup> E non è probabile che tutti i sofismi e le involute circonvoluzioni di Saint-Pierre mirassero a nascondere proprio le responsabilità di quest'ultimo? Purtroppo sono domande destinate a rimanere senza risposta. Ciò che comunque alimenta il sospetto è che la comoda testimonianza di Francon contro Vanini è un'invenzione di un altro gesuita, molto amico ed estimatore del Coton.

### 30– *L'enigma della testimonianza di Francon*

La prima fonte che ci dà notizia della testimonianza del Francon, un nobile rampollo dell'Aquitania, è il gesuita Garasse. I contorni storici dell'oscuro personaggio sono assai sfumati. Garasse e Gramond non ci offrono informazioni puntuali sul suo casato. Bousquet<sup>310</sup> compie per primo il tentativo di una sua identificazione e lo dice imparentato con i Momberaust. Baudouin<sup>311</sup> completa l'opera e salda gli anelli mancanti: Vanini – a suo dire – si sarebbe recato con il figlio del presidente De Bertier nel Castello di Francon, situato a poca distanza da Tolosa, nella diocesi di Comminges, appartenente all'antica e nobile casata dei Terssac-Mombérait. Ma si sa che Baudouin fantastica di buon grado. Ulteriori precisazioni vengono da Foucault,<sup>312</sup> il quale osserva che i signori di Comminges, originari di Montaut, erano i Mauléon e dà per certo che Francon

---

<sup>307</sup> F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., p. 146.

<sup>308</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 208.

<sup>309</sup> *Histoire véritable de tout ce qui s'est fait et passé depuis le premier Janvier 1619*, cit., p. 10.

<sup>310</sup> AMT., ms. BB 270 (altro ms. BMT., 697, f. 106r), f. 150.

<sup>311</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 286.

<sup>312</sup> D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin*, cit., p. 474.

fosse figlio di Jean de Mauléon e di Geneviève de Martres, figlia a sua volta di Françoise d'Orbessan, che aveva legami di parentela con Jeanne d'Orbessan, moglie di Adrien de Monluc. Ciò che sfugge in tutta questa ricerca è che Francon, accusatore di Vanini, che fu Maître de Camp<sup>313</sup> nella battaglia di Montauban, non era nativo della bassa Guascogna, ove aveva sede il castello di Montaut, ma – come ci fa sapere il Gramond<sup>314</sup> – dell'Aquitania (cioè Guyenne).

D'altra parte il racconto del Garasse è quanto mai sospetto non solo per l'inaffidabilità dell'autore, che i contemporanei riconoscono avvezzo alla menzogna sistematica, ma anche perché non regge ad un'analisi condotta con criteri di coerenza interna ed esterna. Egli, infatti, scrive:

Il primo che fece la scoperta delle sue orribili empietà fu il signore di Francon, gentiluomo di buon spirito e grandissimo coraggio, come ha mostrato fino alla sua morte al servizio della Religione e del Re suo Maestro. Verso la fine del 1618, Francon, essendo andato a Tolosa e godendo la stima di perfetto gentiluomo, di buona e piacevole compagnia, ricevette ben presto la visita di un italiano, del quale si parlava come di un eccellente filosofo e d'uno spirito portatore di curiosità del tutto nuove: egli nondimeno non si svelava subito, poiché è massima degli spiriti perversi [...] di insinuarsi dolcemente con la buona creanza e fare come gli aghi che entrano da un punto del drappo e lo ingrandiscono per uscirne, lasciandovi il filo attaccato. Questo uomo diceva gran belle curiosità, proposizioni così nuove, argomenti così piacevoli, che si legò facilmente al Francon per via di una simpatia dei suoi umori ipocriti, arrendevoli e servili: avendo fatto l'apertura con i suoi argomenti, egli cominciò a mostrare la stoppa; poco a poco egli insinuava massime ambigue, dannose, a doppio senso, fino a che, non potendo più nascondere il veleno della sua malizia, sbottò tutto a un tratto e pronunciò delle frasi così stranamente blasfeme contro la sacra umanità del Cristo che Francon confessò che i capelli gli si erano rizzati sul capo e che la mano corse due o tre volte al pugnale nell'intento di infilarglielo nel ventre; ma che fu trattenuto da una certa considerazione, vedendo che la vicenda si era svolta senza testimoni, si rese conto che sarebbe stato in pena dopo la morte, allora prese una migliore decisione e denunciò l'empio al primo presidente, il quale valutata la cosa, lo fece arrestare sulla base di altre deposizioni segrete. Egli fu ascoltato ed esaminato pubblicamente e, benché il suo spirito agitato gli fornisse argomenti in apparenza plausibili di difesa e qualcuno dei giudici pensasse di non aver prove sufficienti (come sfortunatamente accade in siffatta materia), passò tuttavia con la maggioranza dei voti.<sup>315</sup>

Questo racconto, cui prestano fede Baudouin e Namer,<sup>316</sup> è, a dir poco, sconcertante. La contraddizione più evidente è che Francon risulta essere nello stesso tempo l'accusatore che provocò l'arresto di Vanini e insieme la prova testimoniale decisiva con cui si chiuse il processo. Ma, a prescindere dai dettagli plateali sugli impulsi omicidi di Francon, quali sono i dati concreti forniti da Garasse? Quello, a prima vista più rilevante, è che il giovane aristocratico fu il primo a scoprire le orribili empietà di Vanini. Ma quando ciò avvenne? Sul finire del '18, afferma Garasse, quando Francon, che militava nelle truppe del Montmorency, si recò a Tolosa. Dalle *Annales de la ville* sappiamo che il duca giunse a Tolosa il 27 ottobre 1618 e vi ritornò il 29 gennaio 1619.<sup>317</sup> In

---

<sup>313</sup> vedi *Mercure François*, cit., vol. VII, 1623, p. 871.

<sup>314</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 486; IDEM, *Historiae prostratae a Ludovico XIII sectariorum in Gallia rebellionis*, Tolosae, P. Bose, 1623, p. 440.

<sup>315</sup> F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., pp. 145-46.

<sup>316</sup> A. BAUDOUIN, *art. cit.*, p. 393, e É. NAMER, *La vie et l'oeuvre*, cit., p. 173. Scettico sui fondamenti giuridici dell'unica testimonianza P. F. ARPE, *Apologia*, cit., p. 40: «unico Francone teste», sembra altresì nutrire dubbi sulla versione fornita dal Garasse e dal Gramond (*ivi*, p. 18).

<sup>317</sup> «M<sup>gr</sup> le Duc de Montmorency, gouverneur et lieutenant general pour le Roy en la Province de Languedoc [...] s'en revint en ce pays pour le service de Sa M. et arriva en ville le Samedi au soir 27<sup>e</sup> d'Octobre 1618 [...] Le 29 Janvier 1619 Monseigneur de Montmorency arriva au dict Tholose». AMT., *Annales de l'Hotel de Ville*, ms. BB. 278, VI, *Chronique 290* (13 dic. 1618 – 13 dic. 1619), ff. 6 e 43.

entrambi i casi il giovane Francon non poté avere alcun casuale incontro con Vanini che, com'è noto, marciva nella *Conciergerie du Palais*.

Ma Garasse non va tanto per il sottile ed aggiunge con grande disinvoltura un altro dettaglio certamente falso: il giovane rampollo aquitano avrebbe denunciato Vanini al Primo Presidente che lo avrebbe arrestato dopo un'inchiesta segreta. Sennonché dalle *Annales de la ville* sappiamo che Vanini fu arrestato dai *Capitouls* il 2 agosto 1618, data in cui Le Masuyer, *Premier Président*, che aveva preso parte all'assemblea dei notabili, non era ancora rientrato da Parigi e Francon, impegnato nelle azioni militari del Montmorency, non poteva trovarsi a Tolosa. Ma per quale ragione Garasse, a parte il naturale livore per i *beaux esprits* di quel tempo, inventa di proposito? È possibile che egli agisca nell'intento di scagionare o di coprire le eventuali responsabilità di Coton, che forse nella sua visita al condannato contribuì a far volgere il processo alla sua tragica conclusione? Sfortunatamente le fonti sono molto parsimoniose allorché si fanno sfuggire un qualsiasi riferimento a Coton. Ma è innegabile che tra Garasse, Voisin e Coton vi fosse un legame fortissimo. Ne *La doctrine curieuse* Théophile è accusato di far parte – insieme con Lucilio – di quella fazione antigesuitica che provocò la caduta in disgrazia del confessore del re e il suo allontanamento dalla corte (1617). Garasse vi accenna in modo assai ambiguo richiamando alla memoria uno dei due Teofili costantinopolitani, quello del IV secolo, che, al tempo di Eudossia, macchinò contro San Giovanni Crisostomo per indurre l'imperatrice a bandirlo dalla Corte. Giustamente Godard de Donville<sup>318</sup> scorge nell'episodio relativo a San Crisostomo un'evidente allusione a Coton, che era appena stato bandito dalla Corte. È possibile che nella vicenda vaniniana si siano intrecciate tali complesse trame politiche che chiamavano in causa lo strapotere dei gesuiti? Certo è che Garasse e Coton operarono di concerto. Donville non esita a definire il primo *fils spirituel* del secondo per via dell'analogia dei loro attacchi polemici in cui erano messi sullo stesso piano i riformati e gli increduli. Le note di Coton sarebbero state – secondo la studiosa – dello stesso tono della *Doctrine curieuse*. Noi le conosciamo nella tardiva versione pubblicata dal Boutauld, il quale si preoccupò di coprire i nomi dei personaggi citati da Eugène (*alias* Coton) con pseudonimi di comodo, con l'unica eccezione per il caso di Vanini. Così nelle *Conversations IV* e *V* che si svolgono «dans une maison très renommée, dont le Maistre possèdeit une des premières charges de la Couronne» un tal Pelagio, inidentificato, pronuncia «une proposition un peu forte, tirée de Vanino» in tema di incarnazione del Verbo.<sup>319</sup>

Sta di fatto che il processo contro Vanini fu tutt'altro che regolare e il sospetto che egli fosse finito sul rogo sulla base di semplici indizi e forse per inconfessabili motivazioni politiche, aveva preso corpo perfino in alcuni magistrati del Parlamento. Il silenzio, tenuto dal *greffier* Malenfant sul caso Vanini nei suoi *Mémoires*, era forse dettato dalla esigenza di non scrivere, dopo il processo contro La Rocheflavin, un'altra vergognosa pagina sulla giustizia tolosana. Nella sua probità religiosa Garasse tentò di inventarsi a posteriori quelle prove testimoniali che erano mancate al Parlamento. La sua trovata geniale fu quella di individuare un comodo testimone che non era più in grado di parlare per essere eroicamente caduto il 10 ottobre 1621 nella battaglia di Montauban, ben due anni prima che egli scrivesse il suo famigerato *pamphlet* contro i libertini del suo tempo. Ma ammesso che Garasse menta per abitudine e per costume, la testimonianza di Francon non è confermata da una fonte come Gramond che di quel processo si dichiara teste oculare?

---

<sup>318</sup> L. GODARD DE DONVILLE, *Théophile et son milieu*, cit., p. 40.

<sup>319</sup> M. BOUTAULD, *Le théologien dans les conversations avec les sages et les grands du monde*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1683, p. 185, citato da L. GODARD DE DONVILLE, *Théophile et son milieu*, cit., pp. 34-35.

È evidente che Gramond, conoscitore degli ambienti tolosani, evita di addentrarsi in dettagli cronologici discutibili o palesemente falsi, ma il suo racconto, benché più stringato, è del tutto speculare alla versione del gesuita e se ne differenzia solo per dare alla testimonianza di Francon il valore di una prova conclusiva del processo. In effetti egli sapeva bene che sul piano storico la tesi garassiana degli incontri tra Vanini e Francon non poteva reggere; perciò, sorvola su quei dettagli che potevano essere smascherati come falsi e preferisce accennare alla testimonianza del giovane aquitano quando nella descrizione della battaglia di Montauban ricorda la sua morte:

Franconus in eruptione Montalbanensium sauciatus. Iamque castra hostia invaserat, obvia quaeque sternens, cum Comes Carmanius (haud indigna Marescalli Monlucij soboles) vir animo ingens, longaque experientia expeditus in omnes belli casus, arrepta forte hasta in hostem rapitur; sequuntur Ornanus a Sancta Cruce, Franconus, vicecomes Bosquius e Benquesius: exemplo ducum revocatur fugitivus miles, conferitur strenue manus, pugnaturque denuo velut inter recentes. Castra nostra invaserat Saviniacus, Pascaletus et Prataeus in fossa grassabantur, admotasque machinas murales trahebant in urbem brachiorum nisu; quae trahi nequibant pro mole importuna, clavo impacto corrumpebantur; desperata res erat, nisi Carmanius restitueret: Alta iam die in urbem retruditur hostis, legionarijs triginta et Petro Bosco centuriae praefecto desiderantis; regionum iactura maior fuit: supra centum e vulgo cecidere Vicecomes Bosquius, Marescalli Theminiij ex sorore nepos, Franconusque cohortis praefectus; ille vix pubertatis annos egressus magna spe adolescens, hic bellica virtute, et (qua maxime valuit) pietate illustris: Lethali ad pectus vulnere saucius, ubi vires deficere sentit, nihil deficiente animo, sacrum in tabernaculo – ubi expirabat – celebrari iubet, Eucharistiaeque sacramento munitus, ingenti omnium moerore decedit. Magnum illi in Aquitania nomen virtute, natalibus, neque inter minora viri elogia annumerari debet factum optimum, quo Lucilium perditissimum hominem in necem dederat nuper, ex sacrilega in Deum propositione, de qua testis ipse coram iudice, deficiente alias probatione confecit litem, quod ante memoravimus.<sup>320</sup>

Ciò che è certo è che questa versione di Gramond coincide con quella di Garasse tanto da dipenderne interamente e finisce con l'avvalorarla con il pretesto della autorevolezza del testimone oculare. Che lo storico di Tolosa, «âme foible et bigote», fosse della stessa pasta di Garasse sembra essere confermato dalle fonti del tempo. Pesante è il giudizio che su di lui e sulla sua opera di storico esprime in una lettera al Falconet Patin: «Son livre est peu de chose e infiniment au dessous de l'Histoire du Président de Thou. Il est rempli de fausseté et de flateries indignes d'un homme d'honneur». Analogo giudizio è in una lettera a Belin:

Un président de Toulouse nous a envoyé ici quantité d'un livre latin qu'il a fait in-folio, lequel contient l'histoire du roi Louis XIII, ab anno 1610 ad annum 1629. Mais ce n'est pas fort grand'chose; joint qu'il est tout à la louange du cardinal défunt, lequel il loue partout où il peut. Cet auteur s'appelle le président de Gramont.<sup>321</sup>

E le altre fonti contemporanee cosa dicono? Esse sembrano ignorare che Francon fosse stato testimone al processo contro Vanini. Il settimo tomo del *Mercure François*<sup>322</sup> quando accenna alla morte del giovane aquitano non fa alcun riferimento al rogo tolosano. Lo stesso Gramond nella *Historia prostratae rebellionis*, data alle stampe in quello stesso 1623 in cui vide la luce *La doctrine curieuse* di Garasse, nel proporre per la prima volta la versione della morte di Francon non fa alcuna allusione alla testimonianza contro il Salentino e scrive:

At crescente numero hostium, rariores Regionum excubiae cedunt; jam nullo obice valla, imo et machinas murales possidebat Saviniacus victor, cum Comes Carmanius vir strenuus, neque animi magnitudine indignus, qui a magno

---

<sup>320</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., pp. 485-486.

<sup>321</sup> Lettera a André Falconet del 15 settembre 1654 e lettera a Mr. Belin del 2 giugno 1643, in G. PATIN, *Lettres*, cit., vol. III, pp. 39-40 e vol. I, pp. 102-03.

<sup>322</sup> *Septiesme tome du Mercure François*, cit., p. 871.

olim Monlucio originem ducat, arrepta tumultuario hasta in hostem abripitur, sequuntur praevium Ornanus a Sancta Cruce, Franconus, vicecomes Bosquius, Benquesius, praefectique cohortium, coeunt legionarij, primorumque exemplo manum strenue conferunt [...]. Quippe supra legionarios centum, occubere Vicecomes Bosquius, Marescalli Themini ex sorore nepos, Franconusque cohortis praefectus, quorum ille in primo adolescentiae flore magnae spei adolescens, hic animo prae ceteris commendabilis et pietate, quod in extremis prodidit. Lethali enim ad pectus glande traiectus, statim a vulnere deficientibus eum viribus, sacrum in tabernaculo quod moriturus subierat, celebrari iubet, Eucharistiaeque sacramento munitus, nihil mortem eluctatus placide in momento expirat, vir magnae apud Aquitanos auctoritatis.<sup>323</sup>

Com'è possibile che Gramond ignorasse nel 1623 ciò che mostra di sapere fin troppo bene nel 1643? Evidentemente egli attinge a Garasse e, pur consapevole della falsità delle sue tesi, preferisce utilizzarle per coprire le irregolarità del processo. D'altronde non poteva sfuggire né al gesuita né allo storico di Tolosa che le contorte versioni sulla comoda testimonianza di Francon non sanavano i vizi di un procedimento che in ogni caso si sarebbe concluso con un *arrêt de mort* pronunciato in dispregio del principio giuridico del *testis unus testis nullus*. Tanto più che talune fonti ci dicono che nel corso della lunga detenzione preventiva Vanini tenne una condotta irreprensibile; sembra, anzi, che egli stesso sollecitasse più volte le pratiche religiose come la messa, i sacramenti e la confessione. Insomma l'istruttoria era maledettamente complicata dal fatto che occorreva provare che Vanini era ateo più che eretico.

Baudouin vuole che un altro gesuita, Bissel, abbia tentato più tardi di affiancare a quella del Francon la testimonianza di Baro, il già citato poeta che frequentava il *petit jardin* del conte di Cramail. Per la verità il testo di Bissel è assai generico e probabilmente è stato oggetto di interpretazioni fuorvianti. L'intento scoperto del gesuita è quello di far credere che Vanini avesse tenuto davanti ai giudici e al suo accusatore, Francon, un atteggiamento sprezzante. A suo dire il filosofo avrebbe accusato di follia la stirpe dei Francon (*alienata Franconum mente*) e, nella difesa della propria integrità etica, avrebbe detto con alterigia che la sua dignità di sacerdote e di suddito del papa valeva assai più al cospetto di Dio delle fandonie dei *Francones* e dei *barones* («Vita quemque non suspicionibus, oportere trutinari: quanto magis ergo Regis regum Sacerdotem, cuius dignitas, in oculis Dei, Francones et barones, multum antecedit?»). Quel *barones* scritto con l'iniziale minuscola fa pensare ad un titolo di Francon più che ad un riferimento al poeta Baro, tanto più che è difficile credere che Bissel ignorasse le origini blasonate del giovane aquitano. Di contro a Baudouin il passo del *Septennium tertium* appare inequivocabile, anche perché consente di colmare una lacuna presente nelle più antiche testimonianze, che, a dispetto dell'*arrêt de mort*, pronunciato sulla base «des témoins, non pas d'un seul», non indicano che un solo teste. L'archivista tolosano non ha dubbi di sorta: il *barones* allude al poeta, amico di Cramail, il quale aveva avuto modo di frequentare l'oscuro Pomponio Usciglio e di conoscerne le più intime convinzioni religiose.<sup>324</sup> Il paradosso è che mentre l'*arrêt de mort* rinvia esplicitamente ad una pluralità di testimoni, la loro identità è pressoché sfuggita ai contemporanei. Proprio perciò i Garasse, i Gramond e i Bissel inventano di proposito testimonianze di comodo.

### 31– *La condanna e l'esecuzione*

In ogni caso, esperita o meno la pratica del monitorio, il processo si avviò rapidamente alla conclusione. Sabato 9 febbraio 1619, su richiesta del procuratore del Re, Saint-Felix d'Aussargues,

---

<sup>323</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiae prostratae*, cit., pp. 439-40. Si noti come le due versioni del 1623 e del 1643 si sovrappongano quasi testualmente: l'unico elemento che le differenzia è l'allusione a Vanini.

<sup>324</sup> J. BISSEL, *op. cit.*, p. 316.

la *grand' Chambre* e la *Tournelle*, furono convocate sotto la presidenza del Masuyer, in seduta plenaria, aperta al pubblico. La seduta congiunta si imponeva – secondo il diritto del tempo – in relazione alla gravità dell'imputazione. Oltre il Presidente Le Masuyer la solenne assemblea era composta da diciotto magistrati. I loro nomi sono: Jean de Bertier, barone de Montrabe, terzo presidente, Guillaume Ségla, signore di Cairas, président à mortier, Bernard d'Assézat, George Caulet, Guillaume de Catel, Guillaume de Melet, Pierre de Barthélemy de Gramond, padre dello storico Gabriel, Antoine de Pins, Jacques Maussac, Pierre Olivier, Jean-François de Hautpoul, François de Bertrand, Michel de Prohenques, Jean de Nos, Hérard de Chastanet, Charles o Gabriel de Vézian, Nicolas de Rabaudy, Anne de Cadilhac. La loro identificazione si ricava oltre che dalla lettera patente, datata 27 novembre 1610, con cui a nome di Luigi XIII erano nominati gli *officiers* del Parlamento tolosano, dalla *Histoire* del Vaissète, da quella del Gramond e dal repertorio del Navelle.

Paradossalmente il testo dell'*arrêt* costituisce l'ultima pagina oscura del processo. Il dispositivo è scarno, scheletrico, ridotto quasi ad un puro formulario. Degli scritti vaniniani non si dice nulla, perché evidentemente non si era riusciti a cavarne alcuna prova a sostegno dell'accusa. Dei confronti con i testimoni si parla in termini estremamente generici, senza neppure accennare alle date in cui essi si tennero. Sappiamo solo che l'imputato fu ascoltato e che decisiva si rivelò l'arringa conclusiva del *rapporteur*.

Sullo svolgimento della seduta le uniche notizie ci vengono date da Gramond, che, per essere figlio di uno dei magistrati giudicanti, ebbe l'opportunità di essere presente ad essa. È credibile la sua versione? Non lo sappiamo, ma forse essa è più insidiosa per ciò che tace che per ciò che dice. Vanini – a suo dire – sedeva sul banco degli imputati nelle vesti dell'oscuro Pomponio Usciglio che le *Annales* ci descrivono come «un uomo di assai bell'aspetto, un po' magro, capelli castani, naso lungo e curvo, gli occhi brillanti e alquanto vivaci, alto di statura». Evidentemente l'interrogatorio volse subito su questioni concrete e strettamente attinenti all'accusa. Forse De Catel, che aveva le funzioni della pubblica accusa, gli chiese conto della sua fede ed il Salentino rispose di «venerare Dio uno e trino, com'è venerato dalla Chiesa ortodossa, la cui esistenza è chiaramente attestata dalla natura».

La dichiarazione di ortodossia fu seguita da una dimostrazione dell'esistenza di Dio, che è parsa ai biografi vaniniani ingegnosa e stilisticamente ciceroniana.<sup>325</sup> Colto da terra un filo di paglia, Vanini avrebbe dichiarato:

Questo filo di paglia mi obbliga a credere nella esistenza di Dio – quindi scivolando sulla provvidenza aggiunse: gettato a terra il seme di grano sembra subito languire e morire; esso diventa da putrefatto bianco, quindi rinverdisce e nasce; cresce sensibilmente, si rafforza sotto la rugiada mattutina, diventa turgido sotto la pioggia caduta abbondantemente dall'alto, si arma di spighe per allontanare con le punte gli uccelli, si erge sul gambo e si copre di foglie; biondeggia levandosi più in alto, quindi comincia ad abbassarsi fino a che le sommità si inclinano e muore; poi è trebbiato e la paglia è divisa dal frutto; il grano serve agli uomini, la paglia agli animali che vivono in funzione degli uomini.<sup>326</sup>

Si trattò di una reminiscenza di Vanini o di una pura e semplice ricostruzione di Gramond? Difficile dirlo. Ciò che stupisce nella versione dell'interrogatorio, tramandataci dallo storico tolosano, è che egli si lasci sfuggire ingenuamente taluni elementi che sembrano presupporre una conoscenza del *De admirandis*. Non è tanto l'argomento vaniniano a pro della esistenza di Dio ciò

---

<sup>325</sup> G. PORZIO, *Miscellanea vaniniana*, cit., p. XLII.

<sup>326</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 209.

che richiama la nostra attenzione. Per quanto possa apparire geniale, esso costituisce in fondo una semplice variante della prova cosmologica. Sotto questo profilo si potrebbe anche supporre che l'argomentazione sia uscita dalla penna di Gramond e che di primo acchito possa essere riconducibile al suo mediocre ingegno. In realtà la raffinatezza o – se si preferisce – la doppiezza dell'argomentazione vaniniana – ed è proprio questo il punto decisivo che veramente supera di mille parasanghe le capacità intellettuali di Gramond e chiama nel contempo in campo quelle assai sottili di un critico sofisticato come De Catel – viene alla luce allorché si scopre che quella prova potrebbe celare un taglio naturalistico o addirittura ateistico di riduzione della potenza divina entro l'ordine stesso della natura. La strategia di De Catel, lo storico erudito che aveva inaugurato il metodo critico nelle sue opere dedicate alle istituzioni occitane, fu vincente e di essa si conservò a lungo traccia nella memoria dei Tolosani fino alla celebre epigrafe elogiativa fatta apporre nel 1675 sul suo busto da Germain Lafaille. De Catel – riferisce Gramond – forse senza neppure rendersi conto della battaglia di giganti che si svolse sotto i suoi occhi – incalzò Vanini e gli fece osservare che la crescita del seme e la fioritura delle piante sono opera della natura e che per ciò stesso l'ingegnoso argomento non poteva considerarsi positivamente risolutivo della sua fede in Dio. Raffinatissima obiezione che però si giustifica solo se si presuppone la lettura del *De admirandis*. Sembra quasi che il *rapporteur* abbia sotto mano il titolo stesso dell'opera, in cui la natura è esplicitamente dichiarata Regina e Dea dei mortali. In una lettera al Peiresc, scritta pochi giorni dopo il processo, egli si dichiara scandalizzato e insieme affascinato dalla personalità del Salentino.<sup>327</sup> È possibile che tale scandalo e tale fascino abbiano qualcosa a che fare con la lettura del *De admirandis*? Ancora una volta non disponiamo di risposte certe a tali interrogativi, ma proprio perciò le nostre perplessità assumono proporzioni di maggiore consistenza. Se non siamo di fronte ad un sotterfugio o ad una tardiva e fantasiosa ricostruzione di Gramond, quelle poche battute di un processo rimasto in larga parte oscuro, probabilmente compensano almeno in parte la documentazione mancante. Se ha ragione Corsano<sup>328</sup> di sospettare che la prova dell'esistenza di Dio richieda un minimo di genialità speculativa e non possa non essere riferita se non allo stesso Vanini, un'analogia osservazione va fatta – *a fortiori* – per l'obiezione di De Catel. Da questo punto di vista Gramond ci appare come un *reporter* fedele, perché di limitate capacità filosofiche, non molto dissimile da quello che fu Senofonte rispetto alla geniale personalità di Socrate. I termini reali della questione gli sfuggono di mano. Egli ne svela i dettagli solo per avvalorare ulteriormente l'accusa rivolta al Salentino: quella cioè di aver simulato fino all'ultimo la devozione verso la religione; non si rende neppure conto di averci consegnato qualche pepita d'oro nel materiale di risulta che intendeva rifilarci. Ma per ciò stesso quelle pepite non vengono dai suoi scrigni. È possibile che tali precisi riferimenti siano indicativi del fatto che i magistrati – o forse il solo De Catel – si servirono degli scritti vaniniani per costruire le loro accuse? Noi crediamo di sì perché su questo punto ci sembra che le fonti, benché tentino di deviare il discorso, finiscano per tradirsi.

Alla obiezione di De Catel Vanini cercò di rispondere alla meglio e, nell'intento di evitare l'accusa di ateismo o tutt'al più di panteismo, tentò di restare sul terreno della natura e, retrocedendo dalle cause prossime alla causa prima, ripeté sostanzialmente la prova cosmologica e

---

<sup>327</sup> Lettera di De Catel a Peiresc del febbraio 1619, in J. GOERIC, *Lettre de Guillaume de Catel à Peiresc*, «Annales du Midi», a. XVIII, 1906, p. 351: «Il est mort athee perseverant tousiours le plus beau et le plus meschant esprit que ie aye cogneu. Son nom estoit Pompee Lucilio».

<sup>328</sup> A. CORSANO, *Il problema storico*, cit., p. 90.

pose l'accento sulla intrinseca insufficienza della natura e sulla necessità di postulare un processo creativo divino:

'Se la natura ha prodotto questo seme, chi l'ha preceduta immediatamente? Se anche quest'ultimo procede dalla natura, chi è il suo antecedente?'. Fino a che non giunse al primo ente che di necessità fu creato, e non essendoci altro da cui potesse derivare, provava con molte argomentazioni che la natura è incapace di creazione e quindi concluse che Dio è il creatore di tutte le cose.<sup>329</sup>

Ma v'è un altro punto oscuro nella versione del Gramond. Se egli fu un *reporter* fedele degli eventi che narra e se il processo ebbe l'andamento da lui descritto, come si giustifica la condanna di un uomo che si dichiarò perfettamente in linea con i principî della fede? Non era ciò sufficiente a salvargli la vita? Purtroppo tutto resta avvolto in una fitta nebbia di mistero. Né vale a diradarla l'altrettanto sospetta versione suggerita dal *Mercure François*, organo di Stato, nettamente opposta a quella di Gramond, assai più generica e sbrigativa: «Preso e interrogato – scrive l'anonimo giornalista – egli affermò le sue vere dottrine».<sup>330</sup> Anche questa è in fondo versione che mira a difendere l'operato della *Cour* tolosana e ad allontanare il sospetto di una eventuale insufficienza di prove, dichiarando che l'imputato era reo confesso.

Il processo si chiuse con una violenta requisitoria di De Catel, di cui purtroppo non resta alcuna traccia. Sorprende che il Gramond non ne abbia fatto il minimo accenno, ma forse ciò è dovuto al fatto che la sua attenzione di storico era puntata più sulla figura di Vanini che su quella dei giudici. La perdita della requisitoria di De Catel non ci consente di sapere quali furono le argomentazioni, che rovesciarono le sorti del processo. È verosimile che la pubblica accusa abbia calcolato la mano sulla doppiezza di Vanini, come in fondo confermano quasi tutte le fonti tolosane. Ma anche questo – per la sua stessa debolezza – non poteva essere un argomento risolutivo del processo. Quale carta decisiva ebbe tra le mani De Catel? Quale fu la sua strategia d'attacco? È possibile che egli si sia basato sulla testimonianza di Coton che si voleva tenere segreta? È forse questo ciò che mirano a nascondere le *Annales* e lo stesso De Catel<sup>331</sup> nella sua lettera a Peyresc? Checché ne dica l'epigrafe che l'annalista Lafaille fece apporre al busto di De Catel, collocato nella *Salle des Illustres* del *Capitole*, è certo che la pubblica accusa non convinse tutti i magistrati e che l'*arrêt de mort* passò a maggioranza dei voti.

Nel primo mattino del sabato 9 febbraio l'estenuante processo si concluse con la condanna capitale che, secondo una consuetudine giuridica, doveva essere eseguita lo stesso giorno. In un saggio su *Les peines*, scritto qualche anno prima nel 1610, il Duret<sup>332</sup> ci informa che in ottemperanza al testo biblico i *blasphemateurs du nom de Dieu* erano puniti con la mutilazione dell'organo che aveva offeso la divinità. Nel caso di Vanini si trattava ovviamente della mutilazione della lingua. Il 3, il 10 e l'11 di febbraio nella *Place du Salin*, attigua al Parlamento, Montmorency faceva preparare le danze e i fastosi *carrousel*s che avrebbero dovuto accompagnare le nozze regali di Cristina, sorella di Luigi XIII, e di Vittorio Amedeo di Savoia.

Il compito del Parlamento si era esaurito nella pronuncia della sentenza di morte. Per la sua esecuzione i poteri ritornarono nelle mani del *Capitole*, che già prima del crepuscolo della sera fece innalzare in tutta fretta il patibolo su cui un'altra vittima della intolleranza religiosa si accingeva al

---

<sup>329</sup> G. DE BARTHELEMY DE GRAMOND, *Historiarum Galliae*, cit., p. 210.

<sup>330</sup> *Mercure François*, t. V, cit., p. 64.

<sup>331</sup> Lettera del De Catel a Peyresc: «Si ma lestre n'estoit si longue le vous fairoist le discours d'un insigne Athée [...]».

<sup>332</sup> J. DURET, *Traicté des peines et des amendes, tant pour les matières criminelles que civiles*, Lyon, F, Arnoullet, 1610, p. 78.

sacrificio. Dai ruoli delle spese municipali, scoperti da Foucault,<sup>333</sup> conosciamo le maestranze che predisposero il patibolo: George Aligre, ufficiale preposto alla salute pubblica, Jean Martin, capitano, Jean Gascot, rivenditore di ferramenta. Essi provvidero ad allestire il palo per l'impiccagione, il rogo e il carro trainato da tre cavalli per il trasporto dello sventurato condannato. Le spese per la legna da ardere, le fascine, i fili metallici, i chiodi da carpentiere e gli zipoli ammontarono a complessive 14 libbre 9 soldi e 9 denari più tre giornate lavorative di una maestranza e di due garzoni.

Ormai tutto era pronto per l'esecuzione. La folla cominciava ad accalcarsi nella grande piazza. Il condannato fu prelevato dalla *conciergerie* e condotto davanti alla *Grande Porte* della basilica di Saint-Etienne. Vanini era fiero e nello stesso tempo ribelle, votato come in altre circostanze al martirio, consapevole che l'iniqua sentenza lo aveva d'un tratto elevato alla dignità del filosofo. Forse per un istante passò per la sua mente il ricordo delle altre vittime della filosofia, puntualmente menzionate nei suoi scritti, e al commissario, che lo prelevò dalla prigione, rispose con fermezza in lingua italiana: «Andiamo, andiamo allegramente a morire da filosofo». La scena si svolse come da copione. Egli fu tradotto in camicia su un carro trainato da tre cavalli; una corda al collo reggeva un cartello su cui era sintetizzata la sentenza: «Atheiste et blasphemateur du nom de Dieu». Seguì l'abituale percorso che dalle *rues de Nazareth* e *des Nobles* lo condusse davanti alla *Grande Porte* dell'*Eglise de Saint-Etienne*.

Imponendogli di stare in ginocchio e di tenere in mano una torcia accesa, il commissario del Parlamento gli ingiunse di fare «*amende honorable*» a Dio, alla giustizia e al Re. Ma Vanini gli oppose un orgoglioso rifiuto. L'ufficiale gli rinnovò l'invito e – se dobbiamo credere al *Mercure François* – il Salentino, dichiarando scopertamente il suo ateismo, gridò:

Non esiste né un Dio né il diavolo, perché se ci fosse un Dio gli chiederei di lanciare un fulmine sull'ingiusto ed iniquo Parlamento; se ci fosse un diavolo gli chiederei di inghiottirlo sotto terra; ma, poiché non esiste né l'uno né l'altro non ne farò nulla.<sup>334</sup>

Il macabro rito riprese secondo una prassi consolidata: il corteo percorse le vie Saint-Etienne, Croix-Baragnon, Place Roueaix, rue de la Trinité e giunse, attraverso la Grand'rue, alla Place du Salin.

Nel frattempo la grande piazza era gremita di migliaia di curiosi venuti per assistere all'abituale spettacolo. La fermezza e la fierezza di Vanini sorpresero e sconvolsero i testimoni. Trasferendo quasi in un'aura leggendaria gli ultimi istanti della vita del filosofo, essi ci raccontano aneddoti che in parte sono inventati sulla base dei comuni preconcetti che gravavano sulla figura dell'ateo pervicace e privo di scrupoli, in parte ne esaltano la figura fino ad ingigantirne i tratti sovversivi. Lo stesso Gramond, per dare maggior risalto alla miscredenza del povero salentino, arricchì la narrazione della tragica fine del filosofo prendendo a prestito da Negri e da Crespini gli episodi che accompagnarono il rogo di Fanino Fanini di Faenza. Così si vuole che il monaco, che prestava allo sventurato condannato gli ultimi soccorsi spirituali, gli accostò un crocifisso in attesa di un gesto di pentimento. Vanini, respingendolo avrebbe detto, riferito al Cristo: «Egli nel momento estremo sudò imbellesse per il timore, io imperterrito vado incontro alla morte». Il Rosset, che è informato da amici presenti all'esecuzione, narra che il Salentino avrebbe addossato allo stesso Cristo la responsabilità della iniqua sentenza, dicendo: «è a causa di questo Giudeo che

---

<sup>333</sup> D. FOUCAULT, *Documents toulousains sur le supplice de Vanini*, «La lettre Clandestine», V, 1996, ma 1997, pp. 21-22.

<sup>334</sup> *Mercure François*, pp. 64-65.

finisco i miei giorni». Altri testimoni, meno attendibili perché più lontani nel tempo dagli eventi che narrano, affermano che Vanini, stupefatto per il grande afflusso di spettatori nella *Place du Salin*, esclamò: 'oh mio Dio'; e ad un monaco, che gli faceva notare che l'esclamazione era un'implicita ammissione dell'esistenza di un Ente Supremo, rispose: 'Signore, è solo un modo di dire!'. Ma si tratta di versioni tutte poco credibili, costruite per lo più in malafede. L'unica pregnante, autenticamente vaniniana, perché degna della sua cristallina fermezza di fronte alla morte, è la risposta che egli diede al commissario che lo prelevò dalla *Conciergerie*: «andiamo, andiamo a morire allegramente da filosofi!».

Giunto sul patibolo, gli fu fissata la testa al palo. Per una sorta di istinto naturale si rifiutò di porgere spontaneamente la lingua al boia, che si vide costretto a strappargliela con la forza delle tenaglie. Ancora grondante di sangue, il corpo fu appeso alla forca e poi gettato sul rogo. Quando le sue spoglie mortali furono consumate dalle fiamme, le ceneri furono sparse al vento, affinché non restasse di lui alcuna traccia. Tutte le fonti, anche quelle più invelenite contro l'ateo pertinace, non poterono fare a meno di rilevare la grandezza del suo carattere e la sua incrollabile tenacia. Agli spettatori sbigottiti egli offrì un mirabile esempio di quella risoluta fermezza che si credeva poter essere dettata solo dalla fede profonda dei martiri cristiani. I più prevenuti tentarono di occultare la verità e cercarono di farcelo apparire secondo il *cliché* dell'ateo infelice e disumanamente mostruoso. Per Garasse il suo coraggio fu determinato dal *desespoir*, per Bissel fu dettato da una passione bestiale, per Gramond dalla pazzia. Altrove lo stesso Garasse lo additò ai libertini come esempio di coerenza estrema e riconobbe che, «pouvant sauver sa vie, & ne le voulut pas faire de peur de perdre l'occasion de mourir en Philosophe». Più equilibrato Richer riferisce che Vanini «neque unquam errorem suum abjurare voluit». *Martyr de l'atheisme* egli fu per Patin e *martyr du diable* o dell'ateismo per Rosset, il quale, però, non trascura di segnalarne la fermezza «comme celuy qui se disoit plus constant et plus resolu que le Fils de Dieu». Fu infine novello Capaneo per Balzac il quale riconosce che «Son obstination & sa dureté ne purent estre vaincuës, ni par la severité des Iuges, ni par la doctrine des Theologiens, ni par la presence du feu, ni par le voisinage de l'Enfer». <sup>335</sup> Nessuno poté negare l'evidenza dei fatti: Vanini era morto 'avec la constance' del filosofo.

### 32– Dalla tragedia del rogo agli sfarzosi *carronsels*

Nel secolo in cui la grande teatralità barocca segnò costantemente i momenti più salienti della vita sociale, la *ville sainte* passò con quella naturalezza che è un segno della superficialità morale, propria dell'età della Controriforma, dalla rappresentazione della tragedia del rogo, come forma di esorcismo o comunque di purificazione catartico-collettiva, alla rappresentazione dell'edonismo consorterile delle classi dominanti, espresso attraverso le sfarzose feste da ballo e le pompose quadriglie che si tennero nella *Place du Salin*, ove ancora nell'aria si avvertiva l'odore acre del sacrificio umano. Il primo è un rito di espulsione del satanismo o di ogni forma di sovversivismo che insidia l'ordine costituito, il secondo è il rito della autocelebrazione dei ceti al potere, quasi un rito apotropaico per garantire che l'ordine sociale non sia minimamente scalfito dalle ideologie del dissenso. Se per il *Mercur* *François* fu sufficiente un mezza paginetta per dare la notizia della tragica fine di Vanini, per un accurato rendiconto dei festeggiamenti del giorno successivo occorsero ben 20 pagine. <sup>336</sup> Ogni più piccolo dettaglio fu tramandato ai posteri. L'anonimo giornalista non si lasciò sfuggire neppure uno iota della complessa simbologia e della straordinaria

<sup>335</sup> L. GUEZ DE BALZAC, *Socrate Chrestien*, p. 260.

<sup>336</sup> *Mercur* *François*, t. V, cit., pp. 108-26.

scenografia messa in atto per i balletti. I motti riportati sono prevalentemente in lingua latina, spagnola, italiana e occitana e nel loro insieme ci consentono di scorgere che dietro lo sfarzo e la festosità del *carrousel* scorreva una linfa di pessimismo ed una *Weltanschauung* – non meno eterodossa di quella sacrificata sul rogo il giorno prima – priva di referenti metafisici o teologici e dominata quasi esclusivamente dall'idea della bellezza e dal desiderio della gloria.

I festeggiamenti, improntati ad un gusto prettamente ispanico, iniziano il 3 febbraio con la rappresentazione di una commedia, tratta dalle *Metamorfosi* ovidiane, intitolata *La Chasse de Méléagre et d'Atalante*. Alla sua conclusione ebbe luogo la prima quadriglia, ma le danze più fastose proseguirono immediatamente dopo il rogo nei giorni 10 e 11 febbraio. L'annalista del 1619 scrive che «l'on n'a jamais veu rien de plus magnifique et de mieux dansé». Gli fa eco a metà del Settecento il Vaissète, che ne dà un sommario resoconto.<sup>337</sup> Non a torto Corsano sospetta che lo sfarzo di tali feste rappresentasse l'occasione per una «imponente esaltazione della quasi sovrana indipendenza dell'alta nobiltà dalle decisioni della magistratura [...] la nobiltà esaltava con estetica sublimazione i privilegi sui quali stava per cadere la prima zampata del livellatore potere regio».<sup>338</sup> Ma proprio quella *noblesse de barre*, i cui poteri si erano ingigantiti nell'esercizio delle funzioni pubbliche, era diventata lo strumento più efficace e più prezioso che il potere monarchico aveva a disposizione per abbassare la cresta della nobiltà di antica tradizione. È possibile che Vanini sia caduto vittima di tali giochi politici e di tali aspre battaglie manovrate dai poteri più alti? Non lo si può affermare, così come non lo si può escludere. Certo lo scenario teatrale in cui si consumò la sua tragica fine lascia aperti gli interrogativi più inquietanti.

Il 10 e l'11 febbraio, in quella stessa piazza che il giorno prima era stata gremita da migliaia di persone, per lo più di estrazione popolare, venute a rinnovare sia pure nella forma di un surrogato, in un sinistro spettacolo e con la consueta morbosa curiosità, il rito, arcaico e primitivo, della immolazione violenta, si raccoglie il fior fiore della nobiltà occitana per celebrare le nozze di Maria Cristina di Borbone, figlia dello sventurato Enrico IV e sorella di Luigi XIII, con il duca di Savoia, Vittorio Amedeo I. A Tolosa l'asse delle potenze antispannole celebra il proprio rafforzamento e consolidamento politico con la teatralità più sfacciatamente spagnoleggiante. Quattro gruppi di nobili signori, in rappresentanza delle quattro parti del mondo, ostentano la loro ricchezza e il loro potere con i loro cavalli bardati di oro. Ma i loro *Carrousel*s dei primi decenni del Seicento sono quasi il canto del cigno di una nobiltà ormai prossima alla decadenza. I quattro gruppi si alternano in una scenografia cangiante e dinamica, in cui le solennità delle quadriglie con le loro simbologie appena decifrabili lasciano il posto ai tornei più esilaranti. In questo quadro di complesse sopravvivenze di antiche consuetudini i giovani signori e le nobili damigelle occupano il centro della scena, ma sono altresì attornati da una folla di lacché, di paggi e di servitori, che giocano un loro ruolo nella fastosa rappresentazione collettiva.

Noi però non seguiremo nei dettagli i loro *Carrousel*s, poiché la nostra attenzione è volta a cogliere il senso più profondo e forse più nascosto dei motti che accompagnano le molteplici divise. Una spettacolare quadriglia è aperta dai cavalieri dell'alloro, il duca di Montmorency, il barone di Savignac, il visconte d'Arpajon, nelle vesti di Alceo, Alcippo e Aldoro, e dalle giovani dame di Montaut, de Pins e di Mousselens, nelle vesti di Stratonica, Andronica e Androfila. Il conte di Cramail, accompagnato dal Saint-Auban e dal Verdalle, ha per divisa un gran fuoco, illuminato da un'infinità di stelle con il motto: 'Por cada estrella, su centella' (Per ciascuna stella,

---

<sup>337</sup> AMT., *Annales*, cit., vol. VI, p. 43. J. VAISSETE, *op. cit.*, p. 517.

<sup>338</sup> A. CORSANO, *Postille vaniniane*, cit., p. 41.

una fiammella). Il Verdalle reca un'ala su cui sono incisi quattro versi: 'Desto paxaro volante / Voy siguiendo la natura / Que non puede ser constante / Que dentro la sepultura' (Di questo passero volante / vo seguendo la natura / che non può esser costante / se non nella sepoltura). Il secondo gruppo è del marchese di Mirepoix, accompagnato dal Baron de S. Gery e dal signore della Sesquièrre. La sua divisa è un'aquila che volando si approssima al sole e reca il motto: 'Tan querido que atrevido' (Tanto amato quanto audace). Il terzo gruppo è del barone di Montaut, con il Pourdiac e il signore della Yllere de S. Cassien. Il Montaut reca un incenso acceso su un altare con il motto 'Ardo y adoro' (Ardo e adoro); il De la Yllere procede con un cartiglio raffigurante uno scoglio che si oppone alla impetuosità di un torrente con il motto: 'Quien si me opoese, causa mi ruydo' (Chiunque mi si opponga è causa del mio fragore). Il quarto gruppo, il più pomposo è rappresentato da sei demoni che avanzano tenendo nella sinistra dei cartigli su cui sono impresse le divise con i relativi motti: una cometa con il motto 'Hermoso y no querido' (Bello e non amato), un'aquila che si avvicina ad una stella circondata dai piccoli luminari dell'Orsa con il motto: 'No ho daltro sole'; un Apollo che insegue Dafne le cui estremità sono già trasformate in alloro con il motto 'Nil iuvat esse Deum' (A nulla giova essere un dio); una luna con il motto 'Quando mas, luego menos' (Dopo la fase crescente, segue quella calante); un sole che dissipa i suoi raggi tra le nuvole con il motto 'Aunque os peze' (Quantunque vi dispiaccia); una Clizia che fissa il sole che si nasconde tra le nuvole per non farsi vedere con il motto: 'Desdichada hermosura' (Bellezza sfortunata).

La simbologia del *Carrousel* si fa più complessa e più ricca via via i personaggi moltiplicano i loro travestimenti. Tutti sono accompagnati da motti 'De tui guardi mi' ardore'; 'Chi mi dà la morte mi dà la vita'; 'Melior fortuna notabit' (Gli darà lustro una fortuna migliore); 'De mis flores, mi locura' (Dai mie fiori, la mia pazzia); 'De sus menguanes, mis crescientes' (Dalle sue fasi calanti, le mie crescenti); 'Assi mi gloria' (Tale la mia gloria); 'Feret alba revertens' (Ritornando l'alba lo porterà); 'cum primum illucesco' (Quanto prima porto la luce); 'Te duce' (Sotto la tua guida); 'Nec timet arma Deum' (Né teme le armi degli dèi); 'Como mi hazañas' (Come le mie imprese); 'Quemandome triumpho' (bruciandomi, trionfo); 'Aun arde para mi' (Chiunque arde per me); 'Virescit vulnere' (Rinverdisce a causa della ferita); 'Me levanto quando decresco' (mi ribello quando decresco); 'Più ardente quando più eminente'; 'Auget flamma decus' (La fiamma fa aumentare il decoro); 'Uro nec uror' (ardo, ma non mi brucio); 'Contra los mas levantados' (Contro coloro che si sono ribellati di più); 'Quo me fata vocant' (Dove il destino mi chiama); 'Terror y lumbré' (Terrore e splendore); 'Ducet reducetque' (Lo guiderà e lo ricondurrà).

Baudouin sospetta che talune simbologie fossero allusive al recente rogo tolosano. Probabilmente si tratta di una congettura non del tutto accettabile, poiché sappiamo che i preparativi della festa risalivano ad alcuni giorni addietro. E tuttavia, se quei motti furono predisposti all'interno dell'*entourage* di Montmorency e del Cramail, forse entro la cerchia dei filareti o *amoureux de la vertu*, di cui si è fatto cenno, e se furono elaborati da poeti come Dant, Baro, Godolin, come sembrano suggerire alcune fonti, si può sospettare che almeno alcuni di essi furono pensati in risposta alla tragedia vaniniana. Talune allusioni al rogo e alla prospettiva di una gloria oltre l'ingiustizia patita mi paiono fin troppo puntuali. 'Bruciandomi, trionfo' è forse tra i motti il più significativo. Fin dal giorno successivo al rogo gli *esprits libres* si apprestarono a consegnare alla storia un ricordo che nessun *arrêt* del Parlamento poteva cancellare.

La condanna di Vanini per reati di ateismo ed empietà non poteva non lasciare il segno in una città, come Tolosa, che menava il vanto di essere la roccaforte del cattolicesimo. Con Vanini l'ateismo si era in qualche modo fatto carne, non era più una mera ipotesi astratta di apologeti timorati di Dio e forse eccessivamente esagerati. Non a caso, in occasione del sinodo pasquale, il procuratore fiscale Jacques Rey invita il Vicario vescovile alla «scrupolosa sorveglianza», come dovere ricadente su «coloro cui è affidata la cura delle anime». Ad appena un mese di distanza dal rogo, nel marzo, Rudèle aveva già provveduto a mettere in guardia i curati e i vicari circa il rispetto dei principî della fede. Evidentemente temeva che l'ateismo seminato da Vanini potesse attecchire nella cattolicissima Tolosa; tenne perciò un concilio provinciale in cui fu presa la decisione di invitare i curati a «fare le denunce». È vero che nelle relative ordinanze si parlava di «corruzione dei costumi» manifestantesi «attraverso i malefici dei maghi e delle maghe», ma lo spauracchio era l'esempio di Lucilio. Tuttavia, poiché le sollecitazioni scaturite dal sinodo non produssero alcun risultato, si provvide alla compilazione di un monitorio che tra la seconda metà di aprile e la prima metà di maggio avrebbe dovuto sollecitare eventuali delazioni. È particolarmente significativo che nella relazione di Rey si faccia riferimento anche a coloro che si professavano pubblicamente cattolici, ma che non seguivano con scrupolo religioso i principî della fede.

Si spiega così la rapida successione di una serie di testimonianze: la redazione della *cronique* di Saint-Pierre per le *Annales*, la prima *Histoire véritable*, il quinto tomo del *Mercurie François*, le due versioni di Rosset, che per la prima volta identifica pubblicamente Usciglio con Vanini, autore del perniciosissimo *De admirandis*. Il tempo strettamente necessario perché la notizia si diffonda da Parigi, ove l'opuscolo viene stampato, a Tolosa, ove circola, fa sì che si giunga alla fase della vacanza estiva del Parlamento tolosano. Da questo momento in poi il timore che gli scritti vaniniani potessero avere libera circolazione e compromettere la salute delle anime è la preoccupazione principe di Rudèle. Questi avvertiva il bisogno di esercitare un minuzioso controllo sulla rete di diffusione di tutta la produzione libraria distribuita in Tolosa. Occorreva estirpare il seme velenoso delle nuove dottrine e soprattutto accertarsi che il *De admirandis* non circolasse clandestinamente in edizioni prive delle necessarie indicazioni topiche e tipografiche o comunque prodotte in ambienti di origine protestante.

È facile immaginare che l'intransigente Rudèle non stesse in sé. Non avendo più i poteri inquisitoriali di un tempo, il buon vicario dovette sollecitare il Parlamento ad emettere l'*arrêt* del 26 ottobre 1619. Certamente egli fece pressioni sui notabili parlamentari per avviare con la massima urgenza un procedimento per il controllo della circolazione dei libri nelle botteghe dei librai tolosani. Nonostante la *Cour* fosse ancora nella fase della vacanza, riuscì ad ottenere una sessione straordinaria. Evidentemente lo stato di allarme aveva raggiunto i massimi livelli. La qualità dello straniero mandato al rogo si delineava sempre più nettamente e diventava di pubblico dominio. Se quella caccia ai libri proibiti non fosse stata collegata con Vanini, il vicario arcivescovile avrebbe potuto attendere un altro mezzo mese per darle l'avvio. Il timore che nella città si potessero impunemente leggere le empietà di Lucilio gli suggerì di accelerare i tempi. Il progetto giunse a conclusione nell'ottobre 1619, allorché il 26 la *Tournelle* nominò Guillaume Rességuier commissario deputato e pronunciò l'*arrêt* che diede l'avvio ad una puntigliosa caccia di libri sospetti fino a dar corpo ad un vero e proprio indice tolosano dei libri proibiti. Dal lontano 1542 non si era più verificato niente di simile nella città. Non si trattò di una battaglia condotta genericamente contro la diffusione di dottrine perniciose: l'obiettivo principe del vicario era quello di impedire la circolazione dei testi vaniniani. E se la sua attenzione sembrò appuntarsi

contro la stampa protestante, ciò era in relazione al fatto che quei testi erano stati editi da tipografi filoriformati come l'Harsy e il Perier. Non a caso il fascicolo, conservato nelle Archives Départementales de la Haute Garonne, proviene dall'Archeveché di Tolosa e reca per intestazione il nome di Vanini.

Nel giro di pochi mesi, dall'ottobre 1619 al febbraio 1620, con un ritmo quasi quotidiano, una schiera di censori, per incarico del Rudèle, scorrono alacramente migliaia di pagine di centinaia di titoli, apponendo freggi indelebili su tutto ciò che poteva essere oggetto di semplici correzioni o consegnando alle fiamme i testi che non avrebbero mai voluto vedere stampati.

Vengono ispezionate ben 21 librerie (Guillaume Mazars, Raymond Colomiès, la vedova di Jacques Colomiès, Pierre Du Bosc, sindaco dei librai della città, Dominique Du Bosc, Antoine e Jean Canut, Jacques Viste, Hélie Mareschal, Mafre Teulé, Pierre Deldaux, Pierre Dauriol, Etienne Boyer, Paul Frelon, Pierre Camusat, Girard Simon, Paul Macari, Isaac Paderis, Raymond Artignan, Pierre La Forgues e Jean Comte) e vengono sequestrati poco più di un migliaio di volumi per un totale di qualche centinaia di titoli. Vengono passate al setaccio perfino opere di autori sicuramente ortodossi, sospettate solo per essere editate in aree geograficamente protestanti.

Non sappiamo come il Rudèle sia venuto in possesso dei testi vaniniani. Nessun verbale di ispezione dei librai tolosani fa cenno al loro reperimento e, tuttavia, a fine maggio o ai primi di giugno 1620, il vicario scrive all'abate Barthès e, dicendosi sorpreso che il *De admirandis* fosse munito di approvazione ecclesiastica e civile, ne sollecita una esemplare condanna da parte della Facoltà teologica della Sorbona. Il 10 giugno l'abate lo rassicura, facendogli sapere che il Sindaco era stato sollecitato addirittura dal cardinale di Retz,<sup>339</sup> ma gli fa presente che bisognerà attendere qualche giorno per avere risultati concreti perché la Facoltà si riunisce periodicamente il primo e il 15 di ogni mese. A distanza di pochi giorni, il 21 giugno, De Barthès scrive di nuovo a Rudèle, informandolo che il 15 la Facoltà non si è riunita, ma che il sindaco, Monsieur Pierre de Besse, gli ha fatto recapitare l'estratto del *Libro delle conclusioni* da cui risulta che il *De admirandis* è già stato condannato il 1° ottobre 1616. Nel frattempo Rudèle non perde tempo ed invia ad alcuni dottori in teologia i due scritti di Vanini per farli esaminare. È possibile che le copie finite nelle sue mani fossero le stesse trovate dai *Capitouls* subito dopo l'arresto del filosofo, tra quei *plusieurs siens escriptz*? Impossibile allo stato attuale della nostra documentazione dare una risposta positiva a questo interrogativo. Nel frattempo nel mese di luglio cominciavano a pervenire le risposte dei teologi interpellati: Jean Dupuy e de la Gorrée per l'*Amphitheatrum*, Nicolas Mauléon e Gabriel Pelissier per il *De admirandis*. Dal loro esame emerge che le due opere sono velenosissime e devastanti per la dottrina cattolica, tanto più che in essi l'autore finge di porsi a tutela della fede. Dupuy osserva che l'*Amphitheatrum* «è un libro perniciosissimo: l'autore insegna l'ateismo fingendo di essere un gran difensore dell'onore di Dio»; de la Gorrée, che a causa di un mal di testa ha potuto dare solo una rapida scorsa al testo, non ha dubbi: «A mio avviso – egli scrive – ce n'è abbastanza in quel libro per condannarlo». Mauléon in relazione al *De admirandis*, conferma:

Per quel che ho potuto vedere giudico questo libro assai dannoso e pernicioso; in esso sono sottilmente insegnati i principî dell'ateismo, della falsa sette dei deisti e talune massime di Machiavelli, in particolare nel quarto libro. E lascerà orme cattive in coloro che lo leggeranno, se il lettore non è dotto e accorto e in più illuminato dallo Spirito Santo per riconoscere l'ignoranza e le contraddizioni dell'autore».

Più articolato il giudizio di Pelissier, che in seguito farà testo per Garasse: il libro – egli dice – è

---

<sup>339</sup> L'episodio non sfugge ad A. CORSANO, *Postille vaniniane*, cit., p. 37.

oltremodo pericoloso soprattutto per questo motivo, perché Giulio Cesare Vanini, simulando – forse sotto falso nome – di intraprendere un'acerrima battaglia contro i dogmi estremamente empî divulgati un tempo dai filosofi antichi ed oggi da taluni fannulloni del nostro tempo, si comporta in modo tale da dare l'impressione di voler inculcare piuttosto che detestare quelle bestemmie, in quanto fa uso di argomenti più fragili per confermare i principî dell'ortodossia, mettendo per lo più deliberatamente da parte, o addirittura confutando, i più validi, che in cose tanto gravi non era lecito passare sotto silenzio per impedire che la debolezza delle ragioni non recasse pregiudizio alla verità; ma, indagando e puntando con molta curiosità su ciò che può essere addotto contro tali argomenti, si affatica non con analoga passione a risolverli e a scardinarli, ma ne elabora altresì molti altri dal suo cervello, i quali, espongono alla berlina e al dispregio la dottrina, i fondamenti e le distinzioni dei teologi scolastici, contro il giudizio e la stima della Chiesa cristiana, cose che dovevano essere tenuto in maggior conto da tale uomo, se, gonfiato dagli inconsistenti vapori della superbia, non si fosse arrogato il primo posto tra i sapienti.

Allarmato dalle scontate conclusioni degli esperti, il 16 luglio 1620 Rudèle convoca un conciliabolo di teologi alla presenza dell'inquisitore Claude Billy, che appena il giorno precedente aveva sostituito Girardel, e procede alla condanna di entrambi gli scritti, accompagnata dal divieto della loro vendita:

li condanniamo entrambi e li proibiamo – dice il testo dell'ordinanza – per essere contrari al culto e al riconoscimento del vero Dio, tanto più pericolosi patrocinatori dell'ateismo quanto più occultamente vindici della abominevole libertà, e insieme condanniamo e proibiamo tutti gli altri libri dello stesso Vanini, che siano per caso stati stampati o che siano per esserlo in futuro negli stessi termini in cui si è pienamente stabilito nel processo che abbiamo condotto su questa materia.

Il 13 agosto la trasmissione della relativa ordinanza a Pierre de Bosc, sindaco dei librai tolosani, concludeva il secondo processo contro Vanini.

Del tutto indipendentemente dalla condanna tolosana, pressoché nello stesso torno di tempo giunge all'esame della Congregazione dell'Indice il *De admirandis*. Esso viene trasmesso a Francesco Capiferro, segretario dell'organismo inquisitorio, nel marzo 1618. Il relativo decreto del 2 aprile non dice nulla intorno alla fonte che lo segnalò al Santo Uffizio, ma fortunatamente da una lettera datata 22 ottobre 1617 il Cardinale Sfondrati ci fa sapere che, ricevuto il libro da Paolo Vicari da Garessio, lo spedì alla Congregazione dell'Indice affinché fosse censurato. L'iter processuale fu alquanto complesso e lungo e si snodò in poco più di due anni tra l'aprile del 1618 e il luglio 1620. La prima nota censoria, redatta da Camillo Cesari, da poco nominato consultore, era già pronta il 7 settembre 1618. Ad essa seguì quella di Sebastiano de Paolis, che giunse all'esame della Congregazione il 19 luglio 1619. In tale seduta Capiferro fu incaricato di sottoporre ad un terzo esame il testo, di confrontare tra loro le note censorie e di riferire al Santo Uffizio. Il procedimento giunse alla sua conclusione tra il giugno e i primi di luglio 1620 con la consegna della relazione di Nicola Modaffari.

Le tre *notae* in questione sono di tono assai diverso e tradiscono differenti capacità di analisi esegetica nei tre diversi redattori. A De Paolis e a Modaffari il testo non appare sostanzialmente eretico, ma piuttosto abbisognevole di talune correzioni. Per Cesari, invece, si tratta di libro da sottrarre con rigoso divieto alla lettura di tutti i fedeli (*ab omnium lectione rigorosa prohibitionem removendus*). In tutti e tre i casi l'indagine appare estremamente accurata, anche se forse eccessivamente legata ad una lettura prettamente letteraria del testo, le cui implicazioni filosofico-teologiche più ardite sembrano talvolta sfuggire ai censori.

La condanna pronunciata con il decreto del 3 luglio 1620 secondo la formula del *donec corrigatur*, poi riportata nell'indice redatto da Sotomaior<sup>340</sup> e in quelli successivi, fa ritenere che abbia finito col prevalere la linea esegetica moderata di De Paolis e di Modaffari, i quali a supporto della loro tesi insistono sul fatto che nella conclusione del libro Vanini si sottoponeva al giudizio correttivo del Romano Pontefice e che, di contro, le cose scritte in conflitto con la fede, che a Modaffari apparivano peccare di iperbolicità (*hyperbolice*), potevano agevolmente essere omesse con il risultato di produrre frutti più maturi e più utili (*maturiores et utiliores fructus edidisset*).

Con le condanne dei censori tolosani e della Congregazione dell'Indice e con le confuse versioni dei primi *canards* del 1619 ha inizio la fortuna di Vanini. Ma esse chiamano in causa il filosofo e le dottrine affidate ai due scritti che ci sono pervenuti. Il che sta ad indicare che la vicenda del Salentino non può esaurirsi sul piano storico-biografico nella sua esemplare e tragica conclusione sul rogo tolosano. Senza il supporto di un pensiero originale quel rogo sarebbe caduto, come in tanti altri casi, nell'oblio. Le affinità elettive e gli aspri contrasti ideologici che la sua filosofia provocò su opposti versanti tra il Sei e il Novecento sono il segno della sua vitalità in seno all'Europa moderna.

---

<sup>340</sup> A. SOTOMAIOR, *Index Librorum Prohibitorum et Expurgandorum Novissimus pro Catholicis Hispaniarum Regnis Philippi IV, Regis Catholici*, Madridi, Ex Typographaeo Didaci Diaz, Subsignatum LL.do Huerta, 1662, p. 675. Cfr. F. H. REUSCH, II, 175 e 178; J. HILGERS, 421.

**Bibliografia essenziale in materia di biografia critica vaniniana in ordine cronologico:**

J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Champion, 2003.

F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento con una appendice documentaria*, Pisa – Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005 (seconda ed. Roma, Aracne, 2014).

M. CABALLERO, J. C. *Vanini: Averroïsme de Padoue et pensée libertine (un philosophe de la crise à l'Âge Baroque)*, Villeneuve, Arnt, 2016.

Per una biografia di ottimo livello divulgativo cfr.

M. CARPARELLI, *Morire allegramente da filosofi*, Padova, Il Prato, 2010; IDEM, *Il più bello e il più maligno spirito*, Padova Il Prato, 2013.