

Campanella tra libertini ed ebrei: congetture e linee di ricerca

di Vittorio Frajese

Il processo contro il gentiluomo senese Niccolò Amerighi e il suo maestro Flaminio Fabrizi, recentemente emerso dal *Fondo Siena* dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, si pone all'incrocio di molteplici problemi e consente di annodare tra loro temi e linee di ricerca che giacevano finora irrelati. Il processo, avviato a Siena nel 1588 e concluso a Roma il 7 febbraio 1591 con l'impiccagione e il rogo del principale imputato, permette infatti di intravedere la più ampia diffusione di discorsi da cui emergevano le idee di Tommaso Campanella consentendo una riconsiderazione della categoria di "libertinismo" oggi in pieno svolgimento con esiti di notevole interesse ¹.

Niccolò Amerighi e Flaminio Fabrizi

Al volgere del 1587, il giovane senese, Niccolò Amerighi, fu denunciato all'inquisizione della sua città per discorsi contro la fede. Era stato udito dire che i profeti dell'Antico Testamento predicavano grazie alla scienza astrologica, «che Moisé il Mar Rosso per il flusso et reflusso passato avesse», che molti animali dell'Arca «non erano di quelle parti e che pareva difficile che il Diluvio fosse

¹ G. Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese tra XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1970. Sul tema vedi anche la sintesi di D. Foucault, *Histoire du libertinage. Des goliards au Marquis de Sade*, Perrin, Paris 2010, pp. 213-253. S. Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Nardini, Firenze 1997, pp. 65-77; e ora il bilancio di Jean-Pierre Cavaillé, *Liberer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources*, «Annales» I, 2009, pp. 45-80 Id., *Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, «Rivista storica italiana» II, 2008, pp. 604-665; Id., *Les Déniaisés. Irreligion et libertinage au debut de l'époque moderne*, Garnier, Paris 2013; E. Muir, *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Laterza, Bari 2008.

universale»² e infine che ai tempi di Cristo potesse avvenire una eclissi naturale del sole o della luna. Degli spiriti che riempiono l'aria, Niccolò Amerighi pensava «che sia una virtù, quasi anima del elemento ciò è una sostantia che ministra nella generatione de' corpi»³ e di Mosè pensava che avesse finto di compiere miracoli e avesse approfittato di eventi naturali per ottenere obbedienza. Ne traeva la conclusione che Mosè «fingesse di havere parlato con Iddio et che fingesse di havere havuto la legge da Iddio per tenere quel popolo ad obbedienza sotto di sé» e che patriarchi e profeti fossero maghi o politici e che i magi narrati nel vangelo di Matteo si fossero mossi per cognizione astrologica⁴. Secondo la sua deposizione, tuttavia, il suo acume critico si rivolgeva solo verso l'Antico Testamento e non verso il Nuovo che invece accettava. Niccolò pensava che il Vecchio Testamento non facesse parte della Sacra Scrittura e accostava Mosè a Maometto ritenendo che avesse usato inganni ma fosse stato un buon politico. Sosteneva di dire tutto questo «a confusione de' giudei quali [...] sempre hanno in bocca Moisé». La differenza tra Antico e Novo Testamento, tra ebrei e cristiani, a suo avviso, era di ordine morale: il Dio antico diceva: odia, mentre il Dio nuovo diceva: ama.

Niccolò aveva per maestro un astrologo di nome Flaminio Fabrizi, un romano vissuto per un certo tempo a Parigi che si era dedicato a tutte le arti divinatorie e in particolare all'astrologia «nella quale ho creduto fermamente [sc. pensando] che, come dice Mercurio Trismegisto, Iddio governa il mondo per li suoi mezzi cioè per li angeli et per le stelle come governa un principe la sua casa». Fabrizi aveva di conseguenza esercitato la chiromanzia e aveva tenuto e letto diversi scritti di negromanzia senza tuttavia praticarla⁵. In particolare, aveva letto e trascritto le *Regole* di Pietro d'Abano, Cardano, la *Medicina celestis* di Paracelso, Firmico Materno, Oronce Finé, «Clavio nella sua Sfera» e Agrippa di Nettesheim⁶. Aveva poi conosciuto un "Salamone hebreo" che l'aveva introdotto alla lettura dell'ebraico e gli aveva tenuto molti discorsi sostenendo che fosse ingenuo credere ai miracoli descritti nei vangeli canonici perché era noto che tali miracoli potevano essere compiuti anche dagli uomini come mostrava il fatto che

² Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), Fondo Siena, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 708v. Il processo è stato presentato da V. Lavenia, *L'arca e gli astri. Esoterismo e miscredenza davanti all'inquisizione (1587-1591)*, in *Storia d'Italia Einaudi*, Annali 25, *L'esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, Einaudi, Torino 2010, pp. 289-321. Il documento è rovinato in più punti: nei luoghi più controversi integro dunque la mia lettura con quella offerta da Lavenia.

³ ACDF, Fondo Siena, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 109v.

⁴ Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., p. 293.

⁵ ACDF, Fondo Siena, 1588, *Contro Flaminio Fabrizio*, f. 706r; Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., pp. 289-322.

⁶ Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., p. 310.

«Apollonio Thianeo haveva anco esso resuscitato i morti et fatto altri miracoli»⁷. Di conseguenza, «quanto alli miracoli de Christo ho detto che si può risuscitare i morti per altra via che per divinità perché si può risuscitare per magia come ho letto che ha fatto Apollonio Tiane»⁸ e lo stesso aveva giudicato riguardo all'acqua tramutata in vino.

Riguardo al corpo di Cristo, Fabrizi confessava di avere seguito l'opinione da lui attribuita ai Manichei “che Cristo avesse corpo fantastico”⁹ o, come il punto viene riformulato più avanti in fase accusatoria, che Cristo «habuisse corpus fantasmi vel diafanum»¹⁰. Aveva poi concluso che i miracoli attribuiti a Mosè fossero dovuti a magia e scienza naturale apprese in Egitto allo stesso modo di Gesù che aveva a tal fine messo a frutto i doni dei magi¹¹ e ciò perché «Dio non fa miracoli fuor de' termini de natura»¹². Fabrizi aveva anche «ragionato sopra la natività di Cristo messa dal Cardano et recitato la sua opinione et detto che Iddio non solo mandò Cristo che patisse come huomo ma che anco fò mostro dalle stelle come huomo» e aveva ritenuto che i magi fossero andati da Gesù non dietro ispirazione divina ma per scienza magica al fine di adorarlo come grande mago. E quando gli era stato chiesto cosa pensasse dell'influenza delle stelle sulla natività e la morte di Cristo, aveva risposto di credere in modo simile a quanto pensava Cardano:

il quale mostra potere essersi conosciuto figlio di Dio per le stelle; e tutto ciò non potevano (sc. le stelle) a mio giuditio in quella positione far fare a huomo nissuna cosa così grande maxime la Resurrezione di Cristo; et se bene il Cardano dice che Iddio non solo mandò il figlio perché patisse come huomo ma volle che fosse mostrato dalle stelle come huomo assegnando la ragione della (.) scientia del studio nella legge della morte et della sentenza della morte, con tutto ciò non me parve assegni ragione de' miraculi così grandi come la resurrezione dopo la morte.¹³

Quindi aveva concluso: «Et in resolutione ho creduto che le stelle mostrassero et influissero in Cristo, salvando però l'operatione della divinità sua»¹⁴. Infine, alla domanda relativa all'influenza delle stelle sui profeti, aveva risposto che le stelle “possono indurre uno spirito et profetare le cose future”. E richiesto se avesse mai detto ad Amerighi che la religione cristiana *fore terminativa brevi tempore*, aveva risposto di aver parlato della congiunzione fissata per il 1583 nella quale «doveva nascere un Monarcha ma non mi ricordo di haver detto che

⁷ ACDF, Fondo Siena, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 307r.

⁸ Ivi, f. 743v.

⁹ Ivi, f. 744r.

¹⁰ Ivi, f. 747r.

¹¹ Lavenia, *L'arca e gli astri*, cit., p. 309.

¹² ACDF, Fondo Siena, 1588, *Contro Flaminio Fabrizi*, f. 731v.

¹³ Ivi, f. 726v.

¹⁴ *Ibidem*.

la religione cristiana dovesse presto andare al basso se no havesse detto quella opinione del Cardano il quale dice che nel 1800 deve patire naufragio»¹⁵. Fabrizi ammetteva di aver detto che nel testamento Vecchio stessero delle contraddizioni¹⁶ e riguardo alla trinità diceva di accettarla ma aggiungendo che «innanzi che fosse nato Gesù c'era un solo Iddio e così ho creduto e pensato». Infine, aveva «havuto dubio della eternità del mondo, ma non perciò l'ho creduto» e aveva sentito dire che era stata trovata in qualche paese una pietra che descriveva una battaglia avvenuta prima della nascita di Adamo. Degli anabattisti che mettevano tutto in comune diceva che sarebbe entrato volentieri nella loro setta se non fosse stato loro costume accettare solo quelli della loro fede¹⁷. Il processo contro Flaminio Fabrizi si concluse a Roma il 7 febbraio 1591 con la sua impiccagione e il successivo rogo.

Il libertinismo toscano

Niccolò Amerighi era figlio di Pier Mario Amerighi, il nipote di Amerigo Amerighi e il pronipote di Mario Bandini: apparteneva quindi a quella parte politica che in Siena e in Firenze veniva definita "libertina". Come capo del Monte del Popolo Mario Bandini fu il più deciso avversario dell'oligarchia organizzata nel Monte dei Nove e delle ambizioni al principato coltivate dalla famiglia Petrucci. Dopo l'espulsione di questi ultimi dalla città, il 18 gennaio 1525, Alessandro Bichi, *leader* dei Noveschi strettamente collegato ai Petrucci, rientrò in Siena e vi instaurò un potere personale filomediceo con l'aiuto di Clemente VII e dei francesi suoi alleati. Mario Bandini reagì andando a chiedere soccorso al viceré di Napoli, in quel momento in Milano, e tornando poi a Siena dove, il 15 marzo, riunì i suoi seguaci in casa sua tenendo loro un appassionato discorso di rivolta ad un potere signorile, di difesa dell'uguaglianza repubblicana e di incitamento a liberarsi del "tiranno" con forza d'armi¹⁸. Le sue parole furono ascoltate e il 6 aprile una folla di *populares* invase il palazzo del cardinale Alfonso

¹⁵ Ivi, f. 732r.

¹⁶ Ivi, f. 759v.

¹⁷ Ivi, f. 733r.

¹⁸Il discorso di Bandini è stato pubblicato in G.A. Pecci, *Memorie storico-critiche della città di Siena*, rist. anastatica dell'edizione V. Pezzini Carli (Siena 1755-1760), a cura di R. Cantagalli, Siena 1968, vol. II, *Orazione tenuta di fronte ai congiurati il 15 marzo 1525*, pp. 154-161: vedi L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVIe siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI et XVII siècles*, a cura di T. Berns, A. Staquet, M. Weis, Classiques Garnier, Paris 2013, pp. 32-40.

Petrucchi dove si era rifugiato Bichi e l'uccise¹⁹. Instaurato il governo largo, Bandini ricoprì la carica di podestà a Massa Marittima, dove aveva proprietà e interessi, e nel primo anniversario della vittoria presso la porta Camollia organizzò assieme al fratello arcivescovo una dura repressione dei Noveschi che ne stroncò la capacità di resistenza in città. Quindi, nell'estate del 1528 fu inviato in Maremma e in Val di Chiana per riconquistare quei territori.

Nel 1548 Bandini fu eletto nella Balìa dei Quaranta appena istituita per garantire la partecipazione larga al governo e nel 1554 forzò il blocco di Siena assediata per portare rinforzi e viveri. Venne perciò eletto nel comitato degli Otto che difese energicamente la città dall'assedio ricevendo la nomina a Capitano del Popolo e quando Siena si arrese alle forze medicee, il 21 aprile 1555, fece riparo in Montalcino assieme a un gruppo di gentiluomini a lui fedeli e vi organizzò un'ultima resistenza durata fino alla pace di Cateau Cambresis: che non poté vedere perché morì di febbre nel giugno dell'anno precedente. Nel 1555 il nuovo potere mediceo aveva decretato la confisca di tutti i suoi beni²⁰.

I repubblicani *populares* guidati da Mario Bandini venivano chiamati "libertini" tanto dai senesi quanto dai fiorentini. In un discorso sulla *Riforma di Firenze*, Francesco Vettori impiegò il termine in riferimento ai repubblicani egualitari attivi nel corso della seconda repubblica fiorentina (1527-1530) legandolo a conseguenze morali deteriori. I libertini repubblicani che parlavano di "egualità" avevano l'abitudine di portare le armi «et riusciva loro con questo mezzo trarsi le voglie del mangiare e bere bene, di vestire fuori della legge, d'avere femmine et altro con più facilità»²¹. Secondo Benedetto Varchi invece, questi giovani erano chiamati "libertini" dai fautori dei Medici con un'inflessione negativa derivante dall'ostilità politica²². Jacopo Nardi, dal canto suo, chiamava "libertini" anche i promotori della congiura antimedicca del 1522 o, più precisamente, i loro alleati. Nardi scriveva infatti che, se Jacopo Diacceto, una volta catturato, avesse avuto l'animo di resistere alle minacce e alla corda, la repressione non sarebbe «andata più innanzi contro a costoro né contro agli altri che erano chiamati universalmente libertini da coloro che singolarmente

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

²⁰ R. Cantagalli, voce *Bandini Mario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, vol. 5, (1963), pp. 714-718; N. Bartoli, *Le congiure di Siena e la cacciata degli spagnoli nel 1552*, "Bollettino senese di storia patria, n.s. I, (1930), pp. 450-453.

²¹ J. Barthas, *Machiavelli e i libertini fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo*, «Rivista storica italiana», II, 2008, p. 571.

²² Ivi, p. 573; B. Varchi, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanese, Firenze 1888, I, p. 231.

facevano professione di supremi amatori dello stato de' Medici»²³. Il termine coinvolge dunque, direttamente o indirettamente, quegli allievi repubblicani di Machiavelli che organizzarono la congiura del 1522.

Vettori chiamava "libertini" anche quei repubblicani senesi, nemici dei Noveschi che nel 1526 vinsero le truppe mediceo-papali alla porta Camollia²⁴. Chiamava quindi "libertini" gli aderenti al Monte del Popolo guidati da Mario Bandini²⁵. Due documenti confortano tale identificazione. In relazione all'uccisione del "tiranno" Alessandro Bichi, avvenuta il 6 aprile 1525, venti giorni dopo un infiammato discorso egualitario e tirannicida tenuto il 15 marzo da Mario Bandini ad un gruppo di seguaci riuniti in casa sua, Sigismondo Tizio scrive che «i Popolari e gli altri, che con mostrare di desiderar la libertà furon chiamati libertini, ammazzarono Alessandro Bichi»²⁶. Nel verbale del tumulto di quel medesimo 6 aprile nel corso del quale fu ucciso Alessandro Bichi – verbale redatto quel giorno stesso per il Concistoro – è scritto che «qui pro libertate pugnabant remanserunt victoriosi quo viso prefati milites custodie retraxerunt se ad Palatium magnificorum dominorum, et statim prefati libertini, ut ita dicam, ceperunt plateum libertatem vocibus et armis extollentes». Nel 1527 Zanobi Buondelmonti e Battista della Palla erano a Siena e potrebbero aver fatto da tramite tra i due gruppi libertini e tirannicidi²⁷.

La famiglia Bandini era dunque la più cospicua famiglia "libertina" di Siena. La seconda figlia di Mario Bandini, Montanina, nel 1562 sposò uno dei gentiluomini che sette anni prima avevano seguito il padre nel ridotto di Montalcino. Il gentiluomo si chiamava Amerigo Amerighi ed era stato membro del Consiglio generale fino al 1547 per entrare poi nei Dieci di Balìa. Aveva guidato, assieme a Giovanni Maria Benedetti, la congiura contro don Hurtado Mendoza che aveva coinvolto il fratello di Mario, l'arcivescovo Francesco Bandini, e aveva partecipato attivamente all'ultima difesa di Siena. E quando nell'aprile del 1555 la città si era arresa, aveva seguito Mario Bandini nel ridotto di Montalcino per resistere, insieme agli altri membri della sua famiglia, fino al

²³ Ivi, p. 573; J. Nardi, *Istorie della città di Firenze*, Firenze, Pezzati, a cura di L. Arbib, 1838-1841, p. 79.

²⁴ N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di Franco Gaeta, Feltrinelli, Milano 1962, p. 479.

²⁵ L'identificazione è di L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVIe siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI et XVII siècles*, éd. par T. Berns, A. Staquet, M. Weis, Classiques Garnier, Paris 2013, p. 35.

²⁶ S. Tizio, *Historiae senenses*, X, Biblioteca comunale di Siena, ms. B III 15, cit. in L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, cit., p. 34.

²⁷ Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, cit., p. 40; e Id., «Parlare liberamente»: i libertini del Cinquecento tra tradizione storiografica e prospettive di ricerca, «Rivista storica italiana», III, 2011, pp. 927-1002; Id., *Dal radicalismo religioso del Cinquecento al deismo (e oltre): vecchie e nuove prospettive di ricerca*, «Rivista storica italiana», III, 2015, pp. 770-807.

1559. Suo fratello Pier Mario era stato comandante della milizia che aveva fronteggiato l'invasione dell'esercito mediceo nel sud del territorio di Siena infliggendogli una sconfitta a Chiusi per subire poi la rotta di Manciano destinata ad avviare il declino della repubblica. Gli Amerighi erano dunque anch'essi esponenti di prima fila della parte «libertina» di Siena per una milizia politica consolidata da un vincolo di parentela con la famiglia Bandini. Niccolò era il loro più importante erede di terza generazione ed era passato dalla politica alle idee facendo proprio un modo di vedere machiavellico-cardaniano. Il libertino politico nell'accezione di Vettori e Guicciardini era diventato un libertino culturale nel senso di Mersenne e di Garasse.

I campanelliani

Le idee testimoniate nel processo contro Amerighi e Fabrizi ritornano nel processo subito da Campanella qualche anno dopo, tra 1599 e 1602, rafforzato da un corollario politico assente nei due astrologhi senesi. Tanto Fabrizi quanto Campanella spiegavano i miracoli attraverso scienza naturale o finzione diretta a scopi politici e, in particolar modo, l'apertura del Mar Rosso con il fenomeno delle maree. Entrambi prevedevano, tramite l'astrologia di Cardano, un rivolgimento religioso e dell'apparizione di un nuovo monarca universale. Entrambi credevano nella capacità del sapiente di operare miracoli analoghi a quelli narrati nelle Scritture. Cardano era ampiamente impiegato da Campanella nelle sue profezie e il suo commentario al *Quadripartitum* di Tolomeo era uno dei testi frequentemente citati negli *Articuli prophetales*²⁸. Felice Gagliardi testimoniò inoltre che in carcere, Campanella insegnava «che erano diversi secoli, li quali ogni quattrocento anni si renovavano, facendo nuova congiunzione, et questo dicembre milleseicento e tre, fu la coniunzione magna simile a quella che fu quattro anni dopo nato Christo, nella quale fra Thomaso Campanella diceva havevano da essere guerre grandissime in terra» e che aveva dato da studiare a questo fine le *Ephemerides* del Maggino, «Cardano et altri simili»²⁹. Il medico-astrologo milanese forniva a Campanella non soltanto i quadri astrologici ma anche la via per inserire la dottrina machiavelliana nel contesto della causalità astrale. E in tale inserimento si manifesta con più evidenza la sua incidenza, sia come autonomo scrittore e teorico di un cosmo governato dai cieli sia come interprete e mediatore della pagina di Machiavelli³⁰.

²⁸ T. Campanella, *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 75, 117, 182, 251, 256, 266, 272, 275, 276, 285, 300.

²⁹ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli 1882, III, p. 589.

³⁰ V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 2002, pp. 60-61.

Tra Flaminio Fabrizi e Tommaso Campanella non esistono intersezioni biografiche: quando Campanella lasciò Napoli per dirigersi verso Padova, Fabrizi era stato già impiccato. I due discorsi non dipendono dunque l'uno dall'altro ma attingono entrambi a una cultura comune diffusa per via orale o come commento orale a testi scritti di Cardano e forse di Machiavelli³¹. E ciò ci permette di utilizzare alcuni temi presenti nei discorsi dei due astrologhi senesi a riscontro delle teorie elaborate da Campanella. Tutti e due i processi mostrano infatti gli effetti di una lettura dei testi di Cardano pronta a recepire la sovversione teologica in essi latente: l'astrologia applicata ai fenomeni religiosi, il messia cristiano sottoposto alla causalità celeste, la critica delle Scritture, la *reductio* dei miracoli a cause naturali e funzione politica. Nel caso di Campanella, quest'ultimo aspetto si trova molto sviluppato grazie alla traccia offerta da Machiavelli; nel caso di Flaminio Fabrizi e di Niccolò Amerighi, invece, il passaggio è appena accennato mentre viene sviluppata la spiegazione magica dei miracoli assente nei discorsi di frate Tommaso. In entrambi i casi, tuttavia, la considerazione astrologica delle religioni è completata dalla spiegazione politica della loro funzione.

La tradizione ebraica

Il processo contro Flaminio Fabrizi e Niccolò Amerighi mostra però come all'intreccio tra astrologia e machiavellismo occorra aggiungere un'altra fonte rilevante anche nei discorsi di Campanella: la tradizione giudaica scritta e orale attinta attraverso la conversazione con amici e conoscenti ebrei. Come abbiamo visto, Fabrizi aveva un amico ebreo, chiamato Salomone, che lo aveva introdotto allo studio dell'ebraico e gli aveva fornito una spiegazione magica dei miracoli portandogli l'esempio del mago greco Apollonio di Thiana e inducendolo a concludere che tanto Mosè quanto Gesù fossero maghi di scuola egiziana. Anche Campanella fu segnato dall'incontro con un maestro ebreo «negromante et astrologo», chiamato Abramo e conosciuto a Cosenza, che lo introdusse allo studio dell'astrologia convincendolo poi ad andare a Napoli. Di conseguenza, «si diceva pubblicamente in quelli luoghi (sc. Cosenza, Altomonte e dintorni) che quello Abramo havea per via d'astrologia divinato e detto al Campanella che havea da essere Monarcha del mondo, *dicens etiam* questo Abramo è stato la ruina

³¹ V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 1995, pp. 58-83; Id. voce *Machiavelli e machiavellismo* in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale di Pisa, Pisa 2010, vol. II, pp. 951-954; Id., *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 201-277.

del Campanella»³². A Padova, Campanella era tornato a frequentare ambienti ebraici in seno ai quali era avvenuto l'incontro con Ottavio Longo, regiodaizzante finito assieme a lui nelle carceri dell'inquisizione in un processo per ateismo³³.

Abramo aveva illustrato a Campanella i calcoli astrologici diretti ad annunciare nuova monarchia e tali calcoli erano conosciuti anche da Fabrizio. In effetti, il secolo posto tra Cinque e Seicento fu per le comunità ebraiche un periodo di effervescenza messianica, un periodo cioè nel quale il giudaismo europeo tornò ad attendere un redentore messianico generando, di conseguenza, diverse candidature al ruolo. L'espulsione dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1497) provocò nel giudaismo iberico una catastrofe esistenziale che Yitzchak Abravanel interpretò come l'annuncio della redenzione da lui datata al 1503³⁴. Cercare la data dell'avvento messianico attraverso i calcoli astrologici era vietato dal Talmud ma del tutto inefficacemente perché magia e astrologia rimanevano due grandi specialità degli ebrei d'Europa e offrivano il metodo più accreditato per conoscere la data esatta di un evento atteso con impazienza e trepidazione. Per richiamare gli episodi più significativi di queste vicende, nel 1524 David Reuveni si propose di organizzare un esercito tra le dieci tribù scomparse di Israele e si recò a questo fine da Clemente VII prospettandogli un'alleanza tra ebrei e cristiani diretta a ricondurre i cristiani a Bisanzio e gli ebrei in Palestina e ottenendone lettere di presentazione per il re del Portogallo, Giovanni III, e per quello di Abissinia. Qualche anno dopo, fu Shlomo Molkho a recarsi da Clemente VII profetizzando un'inondazione del Tevere e un terremoto a Lisbona che effettivamente si verificarono l'8 ottobre 1530 e il 21 gennaio 1531 suscitando profonda impressione nel papa. Reuveni e Molkho si unirono insieme e, sventolando lo stendardo dei Maccabei, si recarono da Carlo V a Ratisbona dove però ricevettero accoglienza meno favorevole. Un secolo dopo, nel febbraio 1665, l'araldo e portabandiera del messia, Nathan di Gaza, vide in Palestina il ritratto di Shabbatai Zevi inciso sulla *merkavà* (carro superiore) in veste di messia e riuscì a convincere Zevi di essere effettivamente tale³⁵. L'attesa della rivoluzione politico-religiosa, i calcoli astrologici e la candidatura messianica di Campanella si inserivano in questo contesto e costituivano un episodio, anomalo, dell'effervescenza messianica vissuta dal giudaismo europeo tra Cinquecento e

³² L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli 1882, vol. III, p. 282.

³³ La conclusione da me avanzata in V. Frajese, *Profezia e Machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 2002, pp. 39-52; è ora confermata dal rinvenimento della deposizione di Giovanni Battista degli Afflitti pubblicata in G. Angeli, *Lettere del Sant'Ufficio di Roma all'inquisizione di Padova (1567-1660) con nuovi documenti sulla carcerazione padovana di Tommaso Campanella in appendice (1594)*; a cura di Antonino Poppi, Padova, Centro di studi Antoniano, 2013, pp. 145-146.

³⁴ D. Banon, *Il messianesimo*, Giuntina, Firenze 2000, p. 45.

³⁵ Ivi, pp. 41-78.

Seicento. Ma gli ebrei d'Europa non aspettavano soltanto la rivoluzione astrale che avrebbe recato con sé il messia: parlavano anche e, come mostra la testimonianza di Fabrizi, spiegavano i miracoli con la magia portando il caso di Apollonio di Tiana che aveva compiuto miracoli simili a quelli descritti nei vangeli canonici. Questo passaggio della testimonianza resa da Fabrizi rimanda alla versione ebraica della storia di Gesù di Nazareth quale si trova raccolta nella letteratura rabbinica, nel *Discorso vero* di Celso e nel *Dialogus cum Triphone iudaico* di Giustino³⁶.

Questa è dunque la fonte più probabile dei discorsi tenuti da Salomone a Flaminio Fabrizi. Il *Discorso vero* di Celso era un testo di polemica anticristiana scritto alla metà del secondo secolo attingendo a tradizioni giudaiche risalenti, almeno nella parte relativa alla magia, alla vita di Gesù stesso e testimoniate anche nei vangeli canonici (Mt, 2, 19; 9, 34; 12, 24-30; Mc, 3, 20-30; Giov. 7, 20-22; 8, 48-53; 9, 29)³⁷. Il testo di Celso fu completamente distrutto già in età antica ma i suoi passaggi essenziali sopravvissero attraverso le citazioni presenti nel trattato *Contra Celsum* scritto da Origene per confutarlo. Come molti ebrei d'Europa, il dotto Salomone attingeva a questa fonte integrandola con le notizie provenienti dal Talmud babilonese e con le tradizioni rabbiniche trasmesse per via scritta od orale. Il parallelo con il mago greco Apollonio di Tiana si inseriva in questo contesto e poteva trarre alimento dalla *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato stampata da Aldo Manuzio nel 1501 e apparsa in italiano in ben tre diverse traduzioni stampate nel 1549.

La spiegazione magica dei miracoli non è presente nelle testimonianze relative al secondo processo subito da Campanella. Tali testimonianze documentano come, interrogato da Tomaso Caccia intorno alla magia diabolica, Campanella rispondeva «o chiotto et tu credi che ci siano diavoli et io allhora gli dissi, come non ci sono diavoli, il Signore Dio non cacciò nel Inferno tanti migliaia d'angeli per l peccato et esso mi replicò, pezzo di chiotto non cè né diavoli né inferno»³⁸. Tuttavia, le testimonianze relative al primo processo di inquisizione celebrato a Padova informano che Campanella diceva di controllare

³⁶ Vedi su questo Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton 2007; M. Smith, *Jesus the Magician*, Harper and Row, San Francisco 1978; trad. it *Gesù messia o mago? Indagine sulla vera natura del Nazareno*, Gremese, Roma 2006, pp. 36-98; G.N. Stanton, *Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 165-207.

³⁷ Smith, *Gesù messia o mago?* cit., pp. 40-44 e 95.

³⁸ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli 1882, p. 244; vedi pure G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 27. V. Frajese, *La Monarchia del Messia di Tommaso Campanella. Identificazione di un testo tra profetismo e Controriforma*, «Quaderni storici», 3, 1994, pp. 731; Id. *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 60-98.

uno spirito familiare e più tardi, nel suo *Del senso delle cose e della magia*, argomentò che «il mondo sia un animale tutto senziente e che godano tutte le parti della commune vita; e come in noi il braccio non vuol essere diviso dall'omero, né l'omero dalle scapole, né la testa dal collo [...] così tutto il mondo abborrisce esser diviso» così ponendo le premesse teoriche per operazioni magiche di carattere naturale³⁹. Inoltre, Campanella conosceva certamente il *Contra Celsum* di Origene e prometteva di confermare la propria elezione messianica compiendo miracoli analoghi a quelli descritti nei vangeli canonici⁴⁰. In effetti, nel mondo romano e poi in quello rinascimentale, la categoria della “magia” era concetto elastico e comprendeva sia la magia “alta” che, attraverso il controllo di spiriti e demoni o delle simpatie presenti nelle cose, ottiene effetti reali sugli oggetti sia la magia “bassa” che, viceversa, dava soltanto l'illusione di questi effetti. E tali illusioni, a propria volta, potevano essere prodotte mediante un patto con il demonio e la collaborazione di spiriti o potevano essere invece effetto di qualche gioco di prestigio. Anche gli attori che producevano in scena apparenze illusorie erano, o potevano essere, accostati ai maghi. Non essendo in grado di discernere con chiarezza l'una cosa dall'altra, gli uomini del Rinascimento, come i loro antenati greci e romani, consideravano magia sia ciò che produceva effetti reali sia ciò che dava solo l'illusione di tali effetti⁴¹.

Del resto, la tradizione ebraica incideva sul discorso di Campanella anche per un altro aspetto: nella costante convinzione, da lui coltivata, che la miglior forma di principato fosse quella che univa il temporale allo spirituale e che il regno del messia annunciato dalla Scrittura fosse politico e non solo spirituale. Nella *Monarchia di Spagna* e poi negli *Aforismi politici*, Campanella illustrò la sua difesa della superiorità di un potere capace di congiungere temporale e spirituale con argomenti di genere politico-razionale e quindi “machiavelliano” – le due cose essendo per lui la medesima – sostenendo l'importanza per il potere politico di godere del consenso assicurato dal potere spirituale. Nella *Monarchia del Messia* però, all'argomentazione politica e razionale si aggiunge quella religiosa e scritturale derivante dall'interpretazione politica del regno messianico tratta

³⁹ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925, p. 33; vedi su questo G. Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Bari Laterza, 2002, p. 110. Per le testimonianze processuali vedi L. Firpo, *I primi processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, «Giornale critico della filosofia italiana», 11939, VII, pp. 5-43; per l'accusa relativa al controllo di un demone L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno editrice, Roma 1998, pp. 51-52.

⁴⁰ Vedi la citazione del *Contra Celsum* di Origene presente in T. Campanella, *Apologia per Galileo*, a cura di Paolo Ponzio, Rusconi, Milano 1997, p. 117.

⁴¹ Vedi sul tema P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Marsilio, Venezia 1996; per il rapporto di Campanella con l'ermetismo F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan, London 1964.

dalle fonti ebraiche. Tra gli argomenti portati in favore del carattere politico e temporale del regno ecclesiastico, Campanella ricordava infatti che «dunque ben dicono li rabbini del dominio di Christo in temporale ma s'ingannano in questo, che non intesero dopo la morte che havea da regnare ne' suoi vicarii con tutte potestati e che questo è il regno del messia»⁴² deducendone che la profezia biblica di un messia temporale doveva «essere in Christo adempiuto, se non vogliamo aspettare altro Messia, come gli hebrei. Et in verità con qualche ragione non piccola stanno ostinati, mentre per tutto il Messia è predicato signore in temporale e spirituale e noi lo facciamo solo in spirituale»⁴³. Dunque, il messia doveva essere principe temporale e Gesù effettivamente rivendicò tale ruolo o non fu la figura promessa agli ebrei ed essi sono dunque autorizzati ad attenderne un altro. Come si vede, con questo ragionamento Campanella valorizzava la tradizione talmudica e prospettava una giustificazione per l'attesa messianica del giudaismo contemporaneo.

Tale impostazione data al messianesimo condusse Campanella a una fine lettura dei vangeli canonici. Dopo aver notato che l'ingresso in Gerusalemme a dorso d'asino era segno di regalità messianica, frate Tommaso osservava come l'attacco ai mercanti del Tempio fosse stata condotta con forza d'armi e configurasse dunque «l'uso del regno pur temporale»⁴⁴, quindi forniva un'interpretazione assai perspicace del passo di Matteo, 15-23 e Luca, 20-26: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» osservando come esso indicasse non già una divisione tra temporale e spirituale bensì una rivendicazione della pienezza dei poteri teocratici: «Et quella *Quae sunt Caesaris Caesari etc.* non fu divisione di principato ma confonde li fallaci interrogatori che volevano accusarlo come rebello di Cesare. E volle dire: date a Cesare quello che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio; ma ogni cosa è di Dio e nulla è di Cesare»⁴⁵. Questa interpretazione data da Campanella al tradizionale fondamento evangelico della divisione ghibellina dei poteri nella *respublica christiana* e poi della "laicità" cristiana, è quella preferita dalla filologia contemporanea⁴⁶. Campanella leggeva dunque sottilmente il testo evangelico e lo leggeva dal punto di vista ebraico.

⁴² T. Campanella, *La Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995, p. 86.

⁴³ Ivi, p. 91.

⁴⁴ Ivi, p. 101.

⁴⁵ Ivi, p. 133.

⁴⁶ Per la discussione filologica del passo vedi G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino 2009, pp. 34-37.

Problemi e congetture

Esaminiamo i risultati conseguiti finora e i problemi ad essi connessi. Più di vent'anni prima che il termine "libertino" fosse diffuso in Europa dall'opuscolo *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz* di Giovanni Calvino, emersero in Firenze e in Siena dei gruppi di repubblicani chiamati "libertini" dai commentatori fiorentini e senesi. Erano gruppi simili sul piano politico: repubblicani ed egualitari, energici e pugnaci tanto da accedere al tirannicidio. Il gruppo fiorentino era prossimo agli allievi di Machiavelli presso gli Orti Oricellari mentre il gruppo senese era politicamente affine e potrebbe essere entrato in contatto con essi durante la loro presenza a Siena nel 1527. I "libertini spirituali" fatti oggetto dell'attacco di Calvino erano invece una setta gnostica emersa nell'Europa del nord a partire circa dal 1530 e animata dall'idea che il beneficio di Cristo consista nella liberazione dalla legge mosaica e dal peccato. Il termine "libertino" si diffuse dunque in questa accezione religiosa e in capo a vent'anni il teologo calvinista Pierre Viret accostò l'appellativo "libertino" a quello di "ateo" per il tramite del concetto di "epicureismo" che faceva da termine medio del sillogismo⁴⁷. Nel frattempo o forse parallelamente a questo processo mitteleuropeo, un discendente di terza generazione del libertinismo politico senese accolse un complesso culturale contrassegnato dalla lezione di Cardano e di Machiavelli. È qui documentata una sorta di riorganizzazione culturale, non sappiamo quanto diffusa a Siena ma significativamente rappresentata dal membro di una delle più rilevanti famiglie libertine di Siena. Il libertino politico del terzo decennio del Cinquecento era diventato un libertino culturale. È ben vero che non tutte le idee di Flaminio Fabrizi possono essere attribuite a Niccolò Amerighi ma è vero pure che era stato lui a scegliersi liberamente quel maestro e che, d'altra parte, la traccia cardaniana e machiavelliana è presente anche nelle sue deposizioni seppure in maniera meno netta. Come e perché sia avvenuto questo passaggio è questione che lascio aperta. L'ipotesi più semplice è che ci fosse una predisposizione e un'alleanza tra questi diversi piani della cultura cinquecentesca derivante da una presenza del pensiero di Machiavelli già nella prima generazione di libertini repubblicani. D'altra parte, i libertini senesi di terza generazione erano militanti dell'indipendenza repubblicana che si ritrovavano a vivere sotto un principato mediceo. Erano dunque stati sconfitti due volte, da Firenze e dal principato, e vivevano una condizione di ripiegamento politico. Inoltre, nella loro duplice battaglia per l'indipendenza e per il governo largo, i libertini politici senesi si erano trovati di fronte i Medici nella duplice loro veste di signori di Firenze e di monarchi della Chiesa. Avevano dunque fatto esperienza diretta e bruciante dell'uso politico

⁴⁷ Schneider, *Il libertino*, cit., pp. 109-146.

della religione e del potere ecclesiastico. È di conseguenza naturale che alcuni o molti dei più delusi avessero trasformato l'egualitarismo politico in critica culturale facendo proprio il complesso astrologico-naturalistico in via di formazione. La circostanza è confermata dalla presenza in questo universo di Tommaso Campanella che al complesso astrologico-machiavellico univa una versione ancor più radicale del libertinismo senese predicando rivoluzione, repubblica, nuova legge e comunità dei beni così da congiungere insieme, per così dire, il libertinismo di tutte e tre le generazioni senesi.

Nella cultura della coppia Amerighi-Fabrizi emergono tuttavia alcune differenze e alcune eccentricità. Niccolò Amerighi criticava solo l'Antico Testamento e si professava invece fedele al Nuovo laddove tale differenza non emerge nelle deposizioni del suo maestro Fabrizio. Il primo aderiva alla religione dell'amore contro la religione della legge mentre il secondo le metteva sullo stesso piano. Di conseguenza, il primo si presentava come un antinomiano neotestamentario mentre il secondo imparava da un giudeo. La diversità potrebbe costituire un dato primario e indicare dunque una profonda differenza tra i due o potrebbe essere invece un modo scelto da Amerighi per limitare la propria responsabilità penale ed essere quindi nient'altro che una forma di difesa. D'altra parte, nelle deposizioni di Fabrizio emerge l'idea, del tutto eccentrica in questo contesto, del corpo fantasmatico di Cristo. I due dettagli sono rilevanti dato che il carattere antimosaico e neotestamentario è caratteristica essenziale del libertinismo spirituale descritto da Calvino - «rifiutavano sfrontatamente le Scritture»⁴⁸ - e tale è anche l'idea della natura fantasmatica di Cristo⁴⁹. I due dettagli possono quindi derivare da qualche incontro con il libertinismo spirituale gnostico compiuto da Fabrizio nel corso del suo soggiorno in Francia oppure scaturire dalla lettura dell'opuscolo di Calvino. In effetti, che dei militanti definiti come "libertini" dai loro contemporanei si interessassero ad

⁴⁸ Calvino, *Contro la setta visionaria e rabbiosa dei libertini che si definiscono spirituali*, a cura di Laura Ronchi, Claudiana 2006, p. 359. Cito da questa edizione ma ricorro al francese ogni volta che la traduzione italiana non renda la sfumatura linguistica. Tengo inoltre presente il riscontro con l'edizione I. Calvini, *Scripta didactica et polemica*, vol. I, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, a cura di M. Van Veen, Droz, Genève 2005.

⁴⁸ Calvino, *Contro la setta visionaria e rabbiosa dei libertini*, cit., p. 359.

⁴⁹ Calvino, *Contro la setta visionaria e rabbiosa dei libertini*, p. 445-446. vedi pure M. Van Veen, *Introduction a Contre la secte phantastique e furieuse del libertins qui se nomment spiritualz*, cit., pp. 9-42; J.C. Margolin, *Libertins, libertinisme et libertinage au XVIème siècle*, in *Aspects du libertinisme au XVIème siècle*, "Actes du colloque internationale de Sommières", Vrin, Paris 1974, pp. 1-33; J. Wirth, «Libertins» et «Epicuriens»: aspects de l'irreligion au au XVIème siècle, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 39, III, 1977, pp. 601-627; A. Jundt, *Histoire du pantheisme populaire au Moyen age et au Sezième siècle*, Francoforte 1964; C. Schmidt, *Les libertins spirituels. Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, Parigi 1876.

un gruppo denominato e forse autoproclamatosi come “libertino” per verificare se esistessero tra loro delle affinità, che un tale libertino compisse una tale operazione appare naturale. In questo caso, Amerighi e Fabrizi costituirebbero l’anello di congiunzione tra i due gruppi. Un altro caso di innesto è offerto da Campanella il quale, benché vicino al libertinismo di genere senese, nella confessione-abiura delle proprie idee esposta nell’*Ateismo trionfato* impiegò i termini “machiavellismo” e “libertinismo” nel modo seguente:

Molti non credono a legge alcuna ma stimano che sia arte di vivere trovata da gente astuta; e che in vero non sia Dio, o che non mira alle cose humane o che parte del mondo si regga a caso, parte a ragione e che ognun deve esaltare se stesso come può, a dritto o a torto, come avviene tra i bruti, che li lupi mangian le pecore e le aquile le colombe innocenti. E che Dio lascia fare a ciascun quel che vuole o puote, e che dopo morte non vi è altra vita, e se ci è, tutti l’haveremo, poiché Dio lascia fare a tutti a suo modo. E che se Dio concorse a tutte le attioni degli enti, non ci è peccato, perché peccherà Dio che lascia farlo e concorre come più possente causa a farlo fare; e che sia imbecillità di animo pensar che vi sia peccato: ma solo dalla lege esser statuito per la conservazione della comunità e perché il volgo obedisca. Ma chi può a suo modo fare ciò che li piace deve effettuare, e di tutti li spassi del mondo godere, perché questa è la parte dell’huomo. Questa sentenza è di machiavellisti e di libertini, e calvinisti in parte.⁵⁰

In modo simile a Viret, il tema «spirituale» dell’affrancamento dal peccato è qui tradotto in termini epicurei. La sua motivazione però «che se Dio concorse a tutte le attioni degli enti, non ci è peccato, perché peccherà Dio che lascia farlo» è tale quale descritta da Calvino nel suo attacco contro i libertini spirituali i quali «n’attribuent à l’homme nulle volonté, non plus qui estoit une pierre, et ostent toute description du bien et du mal, pource que rien ne peut estre mal fait à leur intention, entant que Dieu en est autheur»⁵¹. L’accostamento, esitante e stravagante, dei calvinisti a questa schiera può derivare da una reminiscenza dell’opuscolo di Calvino citato associando gli opposti. Si deve tenere presente infatti che Campanella scriveva in carcere seguendo il filo della propria memoria senza possibilità di compiere controllo alcuno. La filosofia “libertina” descritta in questa pagina si presenta dunque come una libera esposizione del tema gnostico della liberazione dal peccato interpretata secondo la falsariga offerta da Viret e quindi avvicinata al machiavellismo attraverso il consueto termine medio dell’epicureismo. D’altra parte, nella contemporanea *Monarchia del Messia* Campanella caratterizzava il beneficio di Cristo scrivendo che «raggionevolissima e credibilissima fede è che Dio [...] si sia fatto uomo

⁵⁰ T. Campanella, *L’Ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2004, pp. 16-17.

⁵¹ Calvino, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz cit.*, p. 88: Calvino dedica tutto il capitolo alla confutazione di questa teoria così attribuendole molto spazio nel testo.

vedendo che alla sua inaccessibilità giunger non potevamo, n'habbia dato leggi, e fatti rationali, insegnato il vero culto, tolto la maleditione e diversità di fedi, sette e principati, et restituito la natura alla sua innocenza primiera e dato il modo di schivar tutti i mali presenti e passati»⁵². Il tema del ritorno del cristiano gnostico allo stato di innocenza edenica non apparteneva esclusivamente ai libertini spirituali ma offre certo un ulteriore elemento di connessione con il libertinismo spirituale.

⁵² T. Campanella, *La Monarchia del Messia*, testo inedito a cura di Vittorio Frajese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995, p. 67.