

ANNALI DI STORIA BRESCIANA

a cura di

Pietro Gibellini, Sergio Onger e Valerio Terraroli

6



Alessandro Bonvicino detto il Moretto, *Ritratto di Fortunato Martinengo*, 1540-42 ca.,
olio su tela, 114x94,4 cm. London, National Gallery, inv. NG299.

ANNALI DI STORIA BRESCIANA 6

Fortunato Martinengo
Un gentiluomo del Rinascimento
fra arti, lettere e musica

a cura di Marco Bizzarini e Elisabetta Selmi



Ateneo di Brescia
Accademia di Scienze Lettere ed Arti

Morcelliana

© 2018 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: dicembre 2018

Redazione a cura di Marco Bizzarini ed Enrico Valseriati
Indice dei nomi a cura di Paolo Maria Amighetti

Crediti fotografici:

Archivio Storico Privato Martinengo Cesaresco
Brescia, Biblioteca Civica Queriniana
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
London, National Gallery

Gli *Annali di storia bresciana*, promossi dall'Ateneo di Brescia,
sono realizzati con il contributo della

UBI Fondazione CAB

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

ISBN 978-88-372-3267-2

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei, 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Fortunato Martinengo e Ortensio Lando

Dubbi e dubbiosi alla metà del Cinquecento

In questo contributo, prendendo spunto dal nome dell'Accademia fondata da Fortunato Martinengo, l'Accademia dei Dubbiosi, vorrei sviluppare alcune riflessioni sul tema del dubbio attorno alla metà del Cinquecento, particolarmente entro l'ambiente culturale in cui il Martinengo si mosse. La mia attenzione si concentrerà soprattutto sul periodo compreso tra il principio degli anni Quaranta e il principio degli anni Cinquanta, gli estremi – questi ultimi – della vita di Fortunato e anche quelli che sembrano coincidere con l'attività dell'Accademia¹. Pur con qualche semplificazione, mi sembra che proprio all'incirca tra il 1542 e il 1552 il dubbio diventi un tema cruciale nel dibattito culturale, filosofico e religioso, particolarmente lungo la direttrice Napoli-Padova che tanta parte ebbe negli ultimi anni del Martinengo.

La fondazione di un'Accademia dei Dubbiosi in questo senso dunque sembrerebbe inscrivere entro – se non essere dettata da – una ricerca religiosa e in lato senso filosofica comune a letterati, riformatori e intellettuali. Resta però il fatto, del quale cercherò di rendere conto, che proprio negli anni a ridosso del 1550 quando, secondo informa Girolamo Ruscelli, l'Accademia fioriva, il tema del dubbio rimandava ad ambienti e inquietudini ben precisi. Per quanto un nome d'Accademia presenti sempre connotazioni giocose, che alludono in qualche misura a pratiche di *lusus* letterario, presentarsi come “dubbioso” poteva essere, in quel torno d'anni, non immune da rischi. A lungo associato alla figura di Erasmo, infatti, il dubbio si andava sempre più definendo come una pratica d'indagine che, originatasi entro frange estreme del Valdesianesimo napoletano, si andava comunicando agli ambienti anabattisti e antitrinitari veneti². Aldo Stella e più recentemente Luca Addante hanno magistral-

¹ Su Martinengo mi permetto di rimandare ai miei contributi: *Fortunato Martinengo, Girolamo Ruscelli e l'Accademia dei Dubbiosi tra Brescia e Venezia*, in *Girolamo Ruscelli. Dall'accademia alla corte alla tipografia: itinerari e scenari per un letterato del Cinquecento*, Atti del Convegno internazionale di studi (Viterbo, 6-8 ottobre 2011), a cura di Paolo Proccaccioli, Vecchiarelli, Manziana 2012, II, pp. 455-519; *A ghost Academy between Venice and Brescia: philosophical scepticism and religious heterodoxy in the Accademia dei Dubbiosi*, in *The Italian Academies 1525-1700. Networks of Culture, Innovation and Dissent*, ed. by Jane E. Everson - Denis V. Reidy - Lisa M. Sampson, Legenda, Oxford 2016, pp. 102-115.

² Si veda in particolare Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia (1520-1580)*, Bollati Bo-

mente illustrato il ruolo del dubbio come strumento euristico e come arma di proselitismo in grado di condurre a idee di radicale incredulità³. Prima di addentrarmi nel mio discorso vorrei però avvertire che il mio scopo non è quello di presentare i Dubbiosi come una conventicola di cripto-antitrinitari e Martinengo come la loro guida, né di attribuire etichette storiografiche al Martinengo stesso. Piuttosto, vorrei ripercorrere l'itinerario culturale e spirituale del conte bresciano, sondando infine la possibilità che negli estremi suoi anni si sia avvicinato a posizioni radicali. Soprattutto, ho tentato di ripensarne la parabola intellettuale partendo dagli iniziali (e forse mai davvero interrotti) studi filosofici fino agli approdi più marcatamente spirituali. Ho cercato dunque di individuare alcuni momenti della biografia intellettuale del Martinengo che meritano di essere ulteriormente indagati.

Nella stesura di queste note ho tenuto come linea guida alcuni scritti degli anni Cinquanta di Ortensio Lando che, come sappiamo, dedica fin dal 1540 il suo *Desiderii Erasmi funus* proprio al Martinengo⁴. L'opera che Gilmore e Seidel Menchi hanno interpretato, a mio avviso correttamente, come una satira anti-erasmiana, include, come noto, una breve rassegna di erasmiani italiani, tra i quali Celio Secondo Curione che avrò occasione di ricordare in séguito⁵. Mi pare abbia avuto meno fortuna l'encomio del Martinengo che Johannes Herold fece nel suo *Philopseudos*, ovverosia nella confutazione dell'opera landiana, apparsa a Basilea nel 1542. Lo Herold si dimostra qui conoscitore attento della storia della famiglia Martinengo e del suo ruolo nelle vicende politico-militari italiane, comprese quelle successive alla presa francese della città (1509) e alle cospirazioni per restituirla al dominio veneziano, delle quali i Mar-

ringhieri, Torino 1988, pp. 196-222, 418-424; Enrico Pasini, *Dubbio e scetticismo in Erasmo da Rotterdam*, in *Erasmo da Rotterdam e la cultura europea / Erasmus of Rotterdam and European Culture*, ed. by Enrico Pasini - Pietro B. Rossi, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 199-250.

³ Aldo Stella, *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto: Ricerche storiche*, Liviana, Padova 1967; Id., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo: nuove ricerche storiche*, Liviana, Padova 1969; Luca Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁴ Il dialogo si legge in Conor Fahy, *Il dialogo Desiderii Erasmi funus di Ortensio Lando*, «Studi e Problemi di Critica testuale», XIV (1977), pp. 42-60; più recentemente, in Ortensio Lando, *I funerali di Erasmo da Rotterdam*. In *Des. Erasmi Roterodami funus*, a cura di Lorenzo di Lenardo, Forum, Udine 2012.

⁵ Myron P. Gilmore, *Anti-Erasmanism in Italy: The Dialogue of Ortensio Lando on Erasmus' funeral*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», IV (1974), pp. 1-14; Silvana Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», XXIV (1974), pp. 537-634: 576-591. Questo il passo landiano: «Hos ego novi multusque mihi cum illis intercedit usus, sed scito et alios esse multos illustres viros qui Erasmo ex animo faveant, Erasmi scripta legant ac tanti quanti par est faciant. Verum ne me tu fortasse somnari existimes, aliquot lubens recensebo: Fortunatum imprimis Martinengum, iuvenem clarissimarum artium amantissimum et morum suavitate valde amabilem [...]», O. Lando, *I funerali*, p. 55.

tinengo, assieme ad altre famiglie, furono protagonisti⁶. E se sulla «avita Martinengorum pietas» vi è forse da eccepire, si può concordare sull'elogio del giovane fortunatissimo in tutto (sfortunato solo, secondo Herold, nell'essere stato il dedicatario dell'operetta landiana). Per questo, Herold si sentiva di assicurare Bonifacius Amerbach con queste parole:

«Velim igitur, o Amorbachi, persuadeas tibi hanc avitam pietatem, adiunctam studiis, quum Fortunatus non degenerat, religionem et gratitudinem, observantiamque in iuvene parere. Novit proculdubio Fortunatus quid defunctorum Manes, quid accepta beneficia, quid dignitas hominum postulent. Animum a religione tam alienum non habet, ut famosum libellum [...] Sacrae Scripturae anteponat. Ingratitudine tanta non obcaecatur ut magis faveat dentatis chartis quam Scriptis e quibus pium, iustum, sanctum et honestum elici potest. Aliter institutus est, quam ut Seniorum irrisione, bonorum infamatione, aut illustrium decrectatione gaudeat»⁷.

Ne risulta dunque che alla soglia dei trent'anni, notizie sul valore del Martinengo giungessero anche a Basilea attraverso lo Herold, che aveva viaggiato e studiato in Italia fino perlomeno al 1535.

1. *Due (probabili) Accademici Dubbiosi: Francesco Maccasciola e Daniele Barbaro*

Martinengo rimase una presenza costante negli scritti landiani, alcuni dei quali offrono la possibilità di ottenere informazioni su altre figure legate all'Accademia dei Dubbiosi. Mi pare ad esempio opportuno spendere alcune parole su quel Francesco Maccasola, o Maccasciola ricordato da Girolamo Ruscelli in apertura della sua *Letture* su un sonetto del Marchese Della Terza per Maria d'Aragona, un'opera che dichiaratamente ebbe origine in seno all'Accademia. Essa venne pubblicata, informa Ruscelli, proprio per ordine del Maccasciola che preferì non attendere che si completasse l'impresa, per certi versi gemella, del *Tempio* per Giovanna d'Aragona, anch'esso prodotto dell'Accademia⁸. Maccasciola è figura

⁶ «Novimus quantum huic familiae Reipublicae tranquillitas curae semper fuerit. Cum enim Advocati Rempubicam Brixiensem olim etiam in odium Martinengorum Venetis tradidissent suam patriam, paulo post Republica illa iterum periclitaretur, pertinax dolor, iniuria passa, tantum illis animum non inedit, quo minus in patriae salutem, inimicitia deposita omni, nova affinitate coniuncti, cum inimicis diversae factionis infensissimis conspirarent», Johannes Herold, *Philopseudes, sive pro Des. Erasmo Roterodamo [...] Declamatio*, Basileae, apud Robertum Winter, 1542, pp. 185-186. Lo Herold sembra dapprima riferirsi alla dedizione del 1426 e quindi alle alle congiure del 1512. Su questi eventi si vedano, anche per la bibliografia pregressa, Fabrizio Pagnoni, «Il trattato che fessemo cum la Illustrissima Signoria». *Gian Giacomo Martinengo e la congiura antifrancese del 1512 a Brescia*, «Civiltà Bresciana», XVIII, 3/4 (2009), pp. 97-136: 131-136; Enrico Valseriati, *Tra Venezia e l'Impero. Dissenso e conflitto politico a Brescia nell'età di Carlo V*, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 27-61.

⁷ J. Herold, *Philopseudes*, pp. 186-187.

⁸ «Ma perché a bocca et a penna siamo da moltissime parti stati pregati a dar tempo a chi

certamente interessante: uomo di legge, fornì al Ruscelli il manoscritto del *Della eloquenza* di Daniele Barbaro⁹. Lo stesso Ruscelli, nella sua edizione del *Decameron*, ricorda di aver potuto consultare un autorevole codice dell'opera del Boccaccio di proprietà del Maccasciola¹⁰. A Padova Maccasciola era in contatto, fra gli altri, con Niccolò Franco fino almeno dal 1538, come risulta da una lettera inviatagli dal Franco e pubblicata nelle sue *Pistole volgari*¹¹. Val la pena ricordare che i rapporti di Martinengo stesso con Franco datano al 1546, allorché Franco scrisse a Fortunato, al quale era stato raccomandato dal suocero di questi, Niccolò d'Arco. La breve responsiva del Martinengo risale al settembre del 1546, al ritorno dal soggiorno napoletano – nel corso del quale Martinengo era stato affiliato all'Accademia dei Sereni – e si legge nel ms. Vat. Lat. 5642¹². Maccasciola intrattenne una corrispondenza decennale con Pietro Aretino, le cui lettere al giurista coprono l'arco 1544-1554, a partire dal novembre 1544, allorché risulta che da tempo Maccasciola tentava di approcciare Aretino¹³; e da una lettera dell'aprile 1548 risulta la prodigiosa memoria del Maccasciola, in grado di imparare immediatamente a memoria i sonetti aretiniani, recitandoli con maggior precisione di quanto sapesse fare lo stesso autore¹⁴. Le lettere aretiniane attestano il forte sodalizio tra Maccasciola e Barbaro, al quale lo stesso Aretino era legatissimo. Da parte sua, Ortensio Lando menziona Maccasciola nella *Sferza de' scrittori antichi e moderni* e nei *Sette libri de cataloghi*; include una sua consolatoria a Faustina Pisani nelle *Consolatorie di diversi autori* (1550); inserisce una serie di suoi oracoli negli *Oracoli de' moderni ingegni*, anche del 1550; e suoi dubbi si possono leggere nei *Quattro libri di*

non l'ha havuto, di poter mandare i voti et gl'hinni loro a quel gloriosissimo Tempio, è stato anco parere communemente di tutti, e comandamento del molto eccellente S. mio il S. Dottor Maccasciuola e d'altri amici e Signori miei, ch'io non portassi più in lungo il dare alla luce questa *Lettura*», Girolamo Ruscelli, *Lettura [...] sopra un sonetto dell'illustriss. signor marchese Della Terza alla divina signora marchesa del Vasto [...]*, in Venetia, per Giovan Griffio, 1552, c. AVIr.

⁹ Maria Teresa Girardi - Lucia Signori, *Daniele Barbaro letterato e il Della eloquenza*, «Aevum», LXXI (1997), pp. 651-689.

¹⁰ *Il Decamerone di M. Giovanni Boccaccio [...]*, in Venezia, appresso Giovanni Valgrisi, 1557, p. 396.

¹¹ Niccolò Franco, *Le pistole vulgari*, Venetiis, apud Antonium Gardane, 1542, c. 174r-v.

¹² Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Lat. 5642, cc. 238v-239r (lettera di Niccolò Franco a Martinengo, «Di Mantoa, del XLVI») e c. 239v (risposta di Martinengo «Di Brescia, a 24 di settembre del XLVI»).

¹³ Pietro Aretino, *Lettere*, a cura di Paolo Procaccioli, t. III, Salerno Ed., Roma 1999, n. 89, p. 107.

¹⁴ Pietro Aretino, *Lettere*, a cura di Paolo Procaccioli, t. IV, Salerno Ed., Roma 2000, n. 489, p. 303: «La maraviglia continua che tuttavia mi faccio del come possa essere che d'ogni ora che mi sentite recitar sonetti, sempre sapiate in quello istante replicarmigli senza pure una sillaba erronea, è più grande che la colera presa da me stesso contra me medesimo, per non sapere recarmi ne la mente dieci versi di quegli propri che mi compone lo ingegno, se venti fiate non gli rileggo».

dubbi (1552). Negli *Oracoli*, Lando ricorda come, secondo il Maccasciola, Daniele Barbaro andasse considerato «l'anima delle Muse»¹⁵. Il binomio tra il Maccasciola e Barbaro doveva essere in effetti stretto: credo possa identificarsi con lui il non altrimenti specificato monsignor Macassola indicato, assieme proprio a Daniele Barbaro, da Pietro Carnesecchi nel suo processo veneziano come testimone a suo favore¹⁶. Maccasciola andrà dunque aggiunto alle frequentazioni del prelado fiorentino assieme proprio al Martinengo, che lo ricorda nella sua lettera del 1546 a Pietro Paolo Vergerio, e a Jacopo Bonfadio. Non so se questo, pur marginale coinvolgimento nelle disavventure inquisitoriali del fiorentino sia uno dei rovesci della fortuna cui allude Ruscelli nell'impresa del Maccasciola inclusa nelle sue *Imprese illustri*¹⁷.

Fortunato Martinengo poté conoscere Maccasciola e Daniele Barbaro verosimilmente al tempo del suo soggiorno padovano (successivo a quello in cui compì gli studi universitari), allorché entrò nei ranghi dell'Accademia degli Infiammati, ovvero sia attorno alla fine del 1541¹⁸. Nel breve torno di tempo della loro esperienza accademica gli Infiammati, e in particolare Daniele Barbaro – ma anche Speroni e, presumibilmente, Alessandro Piccolomini – svolsero una capillare riflessione sul tema del rapporto tra dubbio, verisimile e verità.

Ho avuto modo di soffermarmi in un precedente contributo sulla corona di cinque sonetti *Sul dubbio* che conclude la *Predica dei sogni*, pubblicata da Barbaro nel 1542 con lo pseudonimo di Hypneo da Schio. Non ritorno perciò su quel testo, a mio avviso unico. Piuttosto, sarà necessario ricordare la discussione degli *Academica* di Cicerone – su cui aveva già richiamato l'attenzione Charles Schmitt – trasmessa dal ms. Magl. VIII

¹⁵ Ortensio Lando, *Oracoli de moderni ingegni sì d'huomini come di donne* [...], in Venetia, appresso Gabriel Giolito di Ferrari e fratelli, 1550, c. 52r.

¹⁶ Lettera di Tommaso Scotti da Vigevano a Tommaso da Verona e Rocco Cattaneo del 27 luglio 1560: «Reverendi patri et signori. Con la presente vi si mandano l'interrogatorii del Santo Ufficio et li articoli della parte nella causa pende qui nel Santo Ufficio tra il detto Santo Ufficio et il Fisco d'una parte et il reverendo signore Pietro Carnesecchi dall'altra parte, qual havute non manchareti con qualche notario fidatissimo di esaminare li testimonii che serran[n] o in calce praesentium inducti per parte del ditto Pietro Carnesecchi [...]. Nomina testium: il signor patriarca Barbaro [...] monsignor Machassola», Massimo Firpo - Dario Marcato, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, vol. I: *I processi sotto Paolo IV e Pio IV (1557-1561)*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998, pp. 369-370.

¹⁷ «Ma che egli quantunque si sforzi di tenersi in vita libero da' maneggi publici e da officii, che dovrebbe esser parimente libero da ogni invidia e da ogni inquietamento de' maligni e della fortuna, si vede forse tuttavia molestato e da quelli e da questa molto sopra quanto la materia e l'animo suo ricercherebbono», Girolamo Ruscelli, *Le imprese illustri* [...], in Venetia, appresso Francesco de Franceschi, 1584, p. 404.

¹⁸ Sperone Speroni venne eletto principe dell'Accademia nell'ottobre 1541 e il soggiorno padovano del Martinengo si protrasse verosimilmente fino al gennaio 1542; si veda Valerio Vianello, *Il letterato l'accademia, il libro. Contributi sulla cultura veneta del Cinquecento*, Antenore, Padova 1988, pp. 95-96.

1492 della Biblioteca Nazionale di Firenze. Questa breve opera è dedicata al cardinale di Ravenna, Benedetto Accolti (1497-1549) e reca la data «Venetijs idibus Februarij MDXLII» (1543 *se more veneto*). Malgrado il severo giudizio datone dallo Schmitt, l'opera dimostra come Barbaro si stesse confrontando al principio degli anni Quaranta con la tradizione scettica¹⁹. Sebbene qui Barbaro sembri prendere le distanze dalle conclusioni dello scetticismo accademico, tuttavia occorre registrare il dato di questo impegno teorico. Nel *Della eloquenza* Barbaro sviluppa invece una riflessione che investe i reciproci rapporti tra verità, retorica e filosofia. L'opera, stampata come visto nel 1557 grazie ai buoni uffici del Macchiasola, sarebbe stata composta, secondo la lettera di dedica, nel 1536. Secondo Lucia Signori, tuttavia, sarebbe possibile individuare un nucleo più antico (1530-1535) e uno più recente, databile al periodo compreso tra il 1554-1555 e la data della stampa²⁰.

Nel *Della eloquenza* – la cui prima sezione è un dialogo tra Natura, Arte e Anima – Barbaro riflette con attenzione sulla relazione tra dubbio e opinione. L'anima aspira infatti ad incarnarsi in un uomo eloquente e l'Arte e la Natura le forniranno gli strumenti per ottenere l'eloquenza: la Natura, la capacità di riconoscere attraverso i sensi le cose verosimili che possono persuadere nonché le adatte fattezze corporee. L'Arte le insegnerà le parole e il modo di disporle (*elocutio*) nel modo più efficace per esprimere i propri concetti. A questo punto il dialogo vira verso il dibattito sulle differenti parti dell'anima e sul modo in cui esse possono ricevere le impressioni degli oggetti. L'autentica persuasione può essere ottenuta solo quando l'anima si trova in una condizione di riposo e non è perturbata dalle passioni: a queste condizioni, essa può sperimentare il piacere che si accompagna all'apprendimento. Questa condizione può però raggiungersi attraverso una sospensione del giudizio di tipo scettico:

«Abbiassi, dunque, l'animo riposato di colui che attende la ragione, e questo agevolmente si può fare ponendosi prima di mezzo tra il sì et il no, come chi sta in dubbio. Però che più prontamente si prende partito e si ammette il vero dubitando che portando seco alcuna opinione»²¹.

In altre parole, il dubbio qui è una pre-condizione del sapere, necessaria per discernere tra differenti opinioni; l'opinione a sua volta è definita come un

¹⁹ Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972, pp. 66-69.

²⁰ M.T. Girardi - L. Signori, *Daniele Barbaro letterato*, pp. 662-665. Sarebbe anche possibile ipotizzare che Ruscelli sia intervenuto con riferimenti all'attualità su un'opera già compiuta nel 1536.

²¹ Daniele Barbaro, *Della eloquenza*, in *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di Bernard Weinberg, II, Laterza, Bari 1970, p. 354.

«abito mezzano tra il vero intendimento e l'ignoranza, differente dal dubitare in questo, che la opinione piega più in una che in un'altra parte. Il dubitare tiene in egual bilancia la mente tra l'affermare et il negare, e però bisogna rinvocare in dubbio le cose già ammesse e dimostrare quanto pericolo sia il giudicare. Da questo ne nascerà la questione e la dimanda, la quale disponendo la mente alle ragioni, quanto leverà della prima opinione tanto porrà di quella che tu vorrai»²².

Il dubbio dunque, seppur condizione preliminare alla conoscenza, rischia, negando l'assenso all'opinione, di paralizzare la capacità di giudizio, mettendo a rischio anche la possibilità di agire (un tema, questo, presente anche nei sonetti *Sul dubbio*). Al contrario, l'opinione, sorta dall'esperienza e da una certa inclinazione alla verità che tutti abbiamo in comune, non è in sé né vera né falsa: essa è piuttosto vera per qualcuno:

«Ma non chiamiamo però la opinione incerta “cognizione” a questo senso, che colui che ha opinione sappia sempre quella esser incerta e dubbiosa conoscenza; ma bene che in sé considerata come opinione da chiunque averà il vero sapere sarà riputata incerta»²³.

Per poter spiegare cosa sia eloquenza, Barbaro sente il bisogno dunque di riflettere sulla verità e particolare sulla relazione tra «scienza e opinione, vero e verisimile, ponendo le premesse necessarie a mettere a fuoco la successiva distinzione tra filosofia e eloquenza»²⁴. Se l'uomo nasce con una certa inclinazione verso la verità, è d'altra parte anche incapace di ottenerla; essendo la verità fuori dalla nostra portata, essa è rimpiazzata dalla verosimiglianza, la scienza dall'opinione. Ciò è conseguenza della debolezza della nostra costituzione, in cui i sensi hanno la meglio sulla ragione, rendendo la nostra conoscenza di fatto confusa:

«Perché la naturale cognizione del vero è molto debile e confusa, come quella che ai sensi piegando, lascia da parte la ragione e lo intelletto [...]. Questi sentimenti a sé la ragione traendo, fanno fallace et incostante il giudizio; ché se la opinione con la ragione sarà legata, per modo niuno potrà fuggire, anzi fuori dall'essere suo leggiadramente uscita non più opinione ma scienza si potrà nominare».

Di conseguenza, «bisogna dunque più alla simiglianza guardare che al vero»²⁵. Come ha osservato Lucia Signori «il verisimile [è] forma propriamente umana della conoscenza»²⁶. Barbaro non esclude la possibilità di ottenere la verità, o di progredire dall'opinione alla scienza. Questo però è un percorso riservato solo a pochi: l'oratore, invece, che ha di mira

²² *Ibi*, p. 362.

²³ *Ibi*, p. 361.

²⁴ M.T. Girardi - L. Signori, *Daniele Barbaro letterato*, p. 669.

²⁵ D. Barbaro, *Della eloquenza*, p. 365.

²⁶ M.T. Girardi - L. Signori, *Daniele Barbaro letterato*, p. 670.

il bene della *res publica*, deve confrontarsi con coloro che hanno accesso puramente al regno dell'opinione. Se il dominio della scienza resta interdetto ai più, all'oratore non resta che la persuasione: di qui, l'importanza della conoscenza dell'anima e degli affetti. In effetti, Barbaro polemizza qui con i filosofi e con gli «studiosi di vita civile» che, nella loro incessante ricerca della verità, danno vita ad infinite discussioni che distraggono dall'azione; al contrario

«aver le diffinizioni d'ogni virtù e conoscere distintamente ogni buona qualità, non è assai; ma egli bisogna usar tanto tesoro al governo altrui per salute e comodo universale, et oltre all'uso aver parole al presente maneggio et alla civile usanza accomodate»²⁷.

Come chiaro dal lessico qui adottato, Barbaro ha di mira il bene della Repubblica: ma a monte di questa riflessione politica sta la discussione del ruolo del dubbio. Le idee di Barbaro possono utilmente confrontarsi a quelle espresse da Sperone Speroni nel *Dialogo della retorica*, a sua volta scritto nel 1542, in cui è possibile leggere che la conoscenza dell'oratore «non è scienza di verità ma opinione e di vero similitudine»²⁸. La parte forse più audace del dialogo speroniano è però quella in cui si dibatte del ruolo della retorica nella vita civile. Anche qui, dal momento che la scienza resta inaccessibile alla maggioranza, l'oratore, che non si occupa della verità ma del verisimile, deve guidare l'opinione pubblica:

«Il qual vulgo non avendo virtù di digerir le scienze e in suo pro convertirle, de' loro odori e delle loro similitudini, gli oratori ascoltando, suole appagarsi; e così vive e mantiensì. Dunque, io non vedo per qual cagion la retorica debbia sbandirsi delle repubbliche, sendo arte che ha per subietto le nostre umane operazioni, onde hanno origine le repubbliche: ché, avvegnadio che l'oratore con ragioni probabili e anzi incerte che no, diletta e persuadendo, giudiche e regga le civili operazioni; nondimeno sommamente è da commendare e d'aver cara la sua solerzia, dalla quale le cose nostre perfettamente e propriamente, in quel modo che a loro essere si conviene, sono trattate e considerate»²⁹.

Tutto ciò è conseguenza della natura dell'uomo che, a causa della sua natura a metà strada tra quella dei bruti e quella delle intelligenze celesti, ha di sé una conoscenza intermedia tra la scienza (con cui si conoscono i primi) e la fede (con cui si adora Dio):

«l'uomo è mezzo tra gli animali e le intelligenze; però conosce sé stesso in un modo mezzano tra la scienza che egli ha de' bruti e la fede onde egli adora Domenedio. Il qual modo non è altro che opinione generata dalla retorica, con

²⁷ D. Barbaro, *Della eloquenza*, p. 364.

²⁸ Sperone Speroni, *Dialogo della retorica*, in *Trattatisti del Cinquecento*, t. 1, a cura di Mario Pozzi, Ricciardi, Milano-Napoli 1978, pp. 637-682: 648.

²⁹ *Ibi*, p. 678.

la quale il voler suo e l'altrui, co' parenti e amici, nella sua patria civilmente vivendo, dee curar di correggere»³⁰.

Inoltre, questa forma di conoscenza in gran parte fondata sull'opinione, è perfettamente adatta al contesto dell'azione politica e sociale, in cui si ha a che fare con fenomeni variabili, al punto che possono essere alternativamente buoni o cattivi, vizio o virtù, a seconda dell'evoluzione dei costumi e delle leggi. La capacità di argomentare *pro* o *contra* la medesima cosa (la tradizione sofistica della *disputatio in utramque partem*) è dunque, meglio che l'immutabile verità scientifica, atta all'azione politica:

«ché se una opra medesima, in varii tempi dalle leggi cittadinesche or vietata e or commendata, può esser vizio e virtù, ragione è bene che le nostre repubbliche non da scienze dimostrative, vere e certe per ogni tempo, ma con retorice openioni variabili e tramutabili (quali son l'opre e le leggi nostre) prudentemente sian governate»³¹.

Vi è dunque una differenza radicale tra i filosofi, che si occupano delle verità eterne, e coloro che amministrano la *res publica*, che debbono adoperare la *prudentia*, o l'abilità di distinguere la miglior linea di azione entro contesti mutevoli. I filosofi sono inoltre contraddistinti da un certo grado di scetticismo: «E nel vero il filosofo [...] tanto men crede quanto più sa», così che questo tipo di conoscenza sembra produrre una sorte di sospensione del giudizio e conseguente paralisi dell'azione³². A differenza del filosofo, l'oratore può accendere il proprio uditorio con mezze verità capaci di adattarsi al mutare dei contesti, laddove

«il medesimo [il filosofo], uso all'opre della natura, la quale eterna con legge eterne e incommutabile i suoi effetti produce, malamente può essere atto al governo della repubblica, le cui leggi per oneste cagioni avendo rispetto a' tempi, a' luoghi, alla utilità, alle sue forze e all'altrui, spesse fiate da un dì all'altro mutano forma e sembante»³³.

Ancora nel 1554 il dubbio giocherà un ruolo di primo piano nella prefazione che Alessandro Piccolomini premette alla seconda parte della *Filosofia naturale* in cui si mette in campo un cusaniano programma di dotta ignoranza filtrato attraverso l'Agrippa del *De incertitudine et vanitate scientiarum* che troviamo all'opera anche nel *Dialogo della vigilia e del sonno* dell'amico di Martinengo, Giovanni Andrea Ugoni. Attraverso un elogio dello scetticismo Accademico (e di Socrate che, in quanto

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibi*, p. 679.

³³ *Ibidem*.

maestro di dubbio viene agli Scettici assimilato), si encomia una «saggia ignoranza» da opporsi a coloro che con la

«curiosissima arroganza loro, che di dubbio in dubbio trapassando, e di causa in causa prosuntuosamente cercando di porre il piede, a nissun termine vengono mai, dove l'ingordo loro intelletto quietare e posar si possa»³⁴.

E ciò vale soprattutto per coloro che si affaticano

«d'intorno a i divini articoli che ad altro nostro assenso che d'opinione o di scienza son posti innanzi; eglino in modo s'affannano per fargli quadrare a i lor sensi propri che non trovando mai quello che cercano, involuppatissimi in cotal ingorde dubitationi menan tutta la vita loro»³⁵.

Vi è dunque – in ambienti al Martinengo prossimi – un'ininterrotta e articolata linea di riflessione sul tema del dubbio e dell'incertezza del sapere che conduce dai primi anni Quaranta alla metà almeno degli anni Cinquanta. Se ciò vale per la cultura *lato sensu* filosofica, a maggior ragione vale entro gli ambienti religiosi con cui il Martinengo si trovò in contatto. Occorre ritornare dunque a Ortensio Lando e alle sue operette composte al principio degli anni Cinquanta per trovare qualche spunto che, a mio avviso, possa integrare il quadro, piuttosto noto, delle inclinazioni religiose del conte, screziando l'erasmismo e l'evangelismo valdesiano entro cui egli viene usualmente collocato di tinte più accese.

2. Fortunato Martinengo attraverso Ortensio Lando

Le due opere di Ortensio Lando sopra ricordate, le *Consolatorie* e gli *Oracoli* sono in tal senso un valido punto di partenza, poiché consentono, fra l'altro, di apprendere qualcosa di più su Martinengo, pur attraverso il filtro costituito dall'inquieta riflessione landiana. Ad esempio, negli *Oracoli* sono assegnate al conte alcune sentenze che vertono principalmente sul tema della patria e dell'esilio: un argomento certamente caro a Ortensio Lando. Questa dunque una selezione degli oracoli del conte:

«Piangendo un Calavreso da Cotrona perché fuor della patria sua infermo si giacesse disegni: “Et che v'importa che la patria sia d'altrui sendo l'infirmità vostra? Et se siete fuor d'una patria non siete voi in un'altra? Bastivi che fuor d'ogni patria esser non potete”.

Quella è di ciascuno la propria patria dove ben adagiato si dimora.

O che tutti muoiono fuor della patria, o nessuno.

Non la qualità ma la cagione del supplicio è quella che fa la morte ignominiosa e abhominabile.

³⁴ Alessandro Piccolomini, *La seconda parte de la filosofia naturale* [...], in Vinegia, Vincenzo Valgrisi, 1554, pp. 10, 7.

³⁵ *Ibi*, p. 8.

Niuno buono malamente muore e niuno che malvagio sia puote giamai ben morire.

La virtù può honorar qualunque sorte di morte né alcuna sorte di morte può contaminar la virtù»³⁶.

Queste riflessioni sull'infermità e l'esilio sembrano caricarsi di una luce sinistra se confrontate con la lettera che Paolo Manuzio invia al fratello il 26 luglio del 1551 in cui, dopo aver riferito dei suoi problemi di salute, scrive:

«Come io sia sano, anderò a trovar il conte Fortunato: che lui non comparisce troppo in queste bande, e va solo e lordo come un furfante: tal che è mezzo infame»³⁷.

Perché a quella data Martinengo – se con lui si deve identificare il 'conte Fortunato' citato nella lettera – si fosse ridotto in uno stato simile, non mi pare sia dato sapere: le righe alludono alla solitudine del conte, al suo essersi isolato dal contesto sociale, ma anche ad uno scadimento della sua reputazione. Certo l'anno prima era morta la moglie Livia, e in quell'anno era naufragato il progetto editoriale legato alle *Dodici giornate*, probabilmente opera dello stesso Martinengo seppur pubblicate a nome di Silvano Cattaneo (ma solo nel XVIII secolo), come argomenta con acribia Bonnie Blackburn. Tanto più strano, dunque, pensare che in quell'anno si andasse fondando l'Accademia dei Dubbiosi; ma certo, a un Fortunato fatto straniero in patria si attagliano, risultando meno sorprendenti, le riflessioni sull'esilio riportate dal Lando. In ogni caso, uno dei detti qui attribuiti a Martinengo «Quella è di ciascuno la propria patria dove ben adagiato si dimora», sembra trovare un'eco piuttosto puntuale in un dialogo del Lando incluso nei *Varii componimenti*, dato alle stampe nel 1553. Il dialogo si intitola *Ragionamento fatto tra un cavaliere errante et un huomo solitario nel quale si tratta delle fallacie e malvagità mondane mostrando non potersi in verun stato ritrovar alcuna bontà*. Il titolo è eloquente: si tratta di una rassegna delle varie condizioni e professioni umane, delle quali è mostrata la natura corrotta. L'opera include naturalmente violente tirate anticlericali. È significativo che il solitario, che adombra lo stesso Lando, ricordando i suoi anni di esilio e peregrinazioni, affermi che «come giunto sarò in alcuna libera e ben accostumata città, ivi mi puoserò»³⁸. La frase echeggia da presso la sentenza fatta pronunciare a Martinengo («Quella è di ciascuno la propria patria dove ben adagiato si dimora») e, toccando una corda

³⁶ O. Lando, *Oracoli*, c. 19v.

³⁷ Paolo Manuzio, *Lettere* [...], Giulio Renouard, Parigi 1834, p. 13.

³⁸ *Varii componimenti* [...], in Venetia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari et fratelli, 1553, c. 91r.

tanto personale di Lando, mi pare che attesti anche il vigore dell'ininterrotto suo legame intellettuale con Martinengo. Anche il dedicatario del ragionamento, Pio Enea degli Obizi, è legato alla biografia intellettuale del Martinengo. Come si ricorderà Pio Enea sposò in seconde nozze la figlia di Fortunato, Eleonora. Pio Enea era stato sposato in precedenza con Anna, figlia di Giovanni Gioacchino da Passano e Caterina Sauli³⁹. Anche per questa via siamo ricondotti a tempi e luoghi vicini a Fortunato. Si ricorderà la vicenda legata alla traduzione di Bernardino Tomitano della parafrasi erasmiana del vangelo di Matteo. Commissionata dal Passano e dedicata a Caterina Sauli, essa apparve nel 1547 sotto il nome del Tomitano. A distanza di dieci anni, dopo che l'opera apparve all'indice nel 1554, Tomitano ritenne opportuno prodursi in un'auto- apologia presso l'Inquisizione attraverso una serie di lettere e due orazioni a stampa. Nella prima di esse Tomitano procedeva ad accusare Erasmo per le sue reticenze, le sue ambiguità e il suo insinuare dubbi. All'umanista olandese rinfacciava che avrebbe dovuto «usar più tosto parole risolte che metafore dubbiose»⁴⁰; e gli rimproverava altresì di «trattar le cose importanti sotto scorza de i suoi dubbiosi favellari» e «il procedere dubbioso e indistinto»⁴¹. Tomitano aveva certo interesse a stornare ogni sospetto da sé e da un ambiente, quello di Gioacchino da Passano e Caterina Sauli, ben poco impermeabile alle istanze riformate. Come si evince dai costumi di Caterina, risalenti a un periodo più tardo, il 1567-1568, né lei né la figlia Isabella, a sua volta processata, andavano esenti da simpatie luterane, dando ricetto nella loro dimora a vari eretici, alcuni dei quali godettero di protezione anche da parte di Pio Enea. Tra di essi, però, non mancavano simpatizzanti di dottrine radicali, come Gregorio Parma, il computista di Caterina, di inclinazioni anabattiste. Soprattutto, Caterina si trovò a proteggere Giorgio Turchetto, alias Giorgio Filalete, antitrinitario che finì i suoi giorni in Moravia

³⁹ Federica Ambrosini, *L'eresia di Isabella: vita di Isabella da Passano, signora della Frattina 1542-1601*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 98-104; Ead., *Una gentildonna davanti al Sant'Uffizio. Il processo per eresia a Isabella della Frattina, 1568-1570*, Droz, Genève 2014.

⁴⁰ Bernardino Tomitano, *Oratione [...] alli Signori de la Santissima Inquisitione di Vinetia*, in Padoa, Appresso Gratioso Perchacino, 1556, c. 22r. Come ha scritto Seidel Menchi: «Alla semantica luterana dell' "assertio" Erasmo contrapponeva la semantica della "diatriba", cioè del confronto fra passi biblici che parlavano pro o contro la tesi in discussione. In tal modo egli metteva in luce l'ambiguità della Scrittura in materia di servitù o libertà del volere umano. In questo stato di ambiguità [...] non era più prudente sospendere il giudizio? Era questa una proposta che implicava la subordinazione della dogmatica all'etica. Alla dottrina della libertà o servitù dell'arbitrio e ad altri dogmi tradizionalmente controversi – natura umana o divina di Cristo, questione della Trinità ecc. – Erasmo non attribuiva un'importanza decisiva per la vita del cristiano: importanza decisiva egli attribuiva alla morale, ai "bene vivendi praecepta", fra i quali figurava in primo luogo l'imperativo della pace e della concordia», S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, p. 200.

⁴¹ B. Tomitano, *Oratione*, cc. 24r e 26r.

e che Silvana Seidel Menchi ha proposto, pur non conclusivamente, di identificare proprio con Ortensio Lando⁴².

Nelle già ricordate *Consolatorie*, invece, Martinengo è il destinatario di una consolatoria di Ludovico Barbisoni nella morte della moglie Livia. In essa, un passaggio colpisce, allorché Barbisoni sembra benevolmente rimproverare il conte, peraltro definito «gloria della città nostra»:

«Voi la piangete senza fine e vi rammaricate a guisa d'huomo che d'ogni speranza spogliato sia? Havvi cotesta dottrina insegnato Platone tanto vostro famigliare? Havete voi questo appreso dalla dottrina Evangelica, la quale vi prohibisce il piangere gli defonti come cosa di malo esempio? E chi pianse mai sì dirottamente gli trapassati fuor che quegli che della resurrettione de' corpi dubitarono?»⁴³.

Singolarmente, nel 1550 il problema della resurrezione dei corpi era attuale: solo l'anno prima Lelio Sozzini aveva composto il *De resurrectione* nel quale la negava⁴⁴. Sempre nel 1549 Sozzini aveva avuto uno scambio epistolare piuttosto violento con Calvino nel quale il tema della resurrezione della carne occupava un ruolo centrale. E altrettanto centrale era il tentativo di Calvino di arginare la metodologia di Sozzini, basata sull'esercizio di un dubbio radicale che lo portava ad affermare, a proposito della resurrezione dei corpi che se appare duro non dar fede alla parola di Dio «non minus durum impossibilia sibi persuadere futura»⁴⁵. Nel 1552 Bullinger rimproverava affettuosamente Sozzini proprio per il suo sottoporre a dubbio radicale le verità della fede, invitandolo a trovare pace in Cristo poiché «est sane theologia vera theorica, sed magis tamen practica»⁴⁶. E non stupisce dunque che il giovane Sozzini fosse stato in contatto con Girolamo Busale e Giulio Basalù, vale a dire con due dei più attivi membri delle conventicole valdesiane e poi anabattiste e antritrinitarie napoletane e poi venete proprio attorno al 1546-1547, un anno per

⁴² Sul Turchetto, si veda Cesare Santus, *Turchetto (Giorgio Filalete detto il)*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, con la collaborazione di Vincenzo Lavenna - John Tedeschi, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. III, pp. 1602-1603; sull'identificazione tra Lando e Turchetto si veda Silvana Seidel Menchi, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista storica italiana», CVI (1994), pp. 501-564.

⁴³ *Consolatorie de diversi autori novamente raccolte* [...], in Vinegia, al segno del Pozzo, 1550, c. 65r.

⁴⁴ Lelio Sozzini, *De resurrectione*, in Id., *Opere*, edizione critica a cura di Antonio Rotonò, Olschki, Firenze 1986, pp. 75-80. Nella *Lettura* di Ruscelli (c. 12r) si afferma tuttavia che torneremo in cielo con i nostri corpi che «ripiglieremo».

⁴⁵ L. Sozzini, *Opere*, p. 154, lettera del 25 luglio 1549.

⁴⁶ *Ibi*, p. 189, lettera del 21 febbraio 1552. Bullinger scriveva tra l'altro: «Video te studiosissimum esse sacrarum literarum et negotii salutis nostrae verae, sed simul etiam valde curiosum, qui multos subinde quaestionum nodos flectis et reflectis, implicas item et dissolve postulas [...] tu [...] destra Dei elevates, mavis peregrinando et disputando et opportune et importune interrogando quid certo credas discere [...]. Non probat Apostolus eos qui semper discunt, nunquam ad cognitionem veritatum, ut in ea acquiescent, perveniunt», *ibidem*.

più versi cruciale anche per Martinengo⁴⁷. E si ricordi infine che Mariano Sozzini, padre di Lelio, aveva fatto parte del sodalizio degli Infiammati.

Tali questioni mi paiono spostare la riflessione verso un nuovo e più complesso ordine di problemi, ossia la possibile vicinanza di Martinengo agli ambienti radicali dell'eresia veneta. Tenendo come guida la fortuna che il tema del dubbio ha al principio degli anni Cinquanta entro ambienti vicini a Martinengo, ricordo che nel 1550 Celio Secondo Curione aveva dato alle stampe a Basilea le *Cento e dieci divine considerazioni* di Valdés che Pietro Manelfi gli aveva inviate manoscritte da Padova per mezzo del Vergerio⁴⁸. Nella sua prefazione, Curione si scagliava contro gli scrittori che «hanno tutta la Scrittura tirata a questioni e disputazioni e ne hanno fatto una Accademia, dubitando quasi di ogni cosa, talmente che hanno renduta tutta dubbiosa la dottrina del figliuol di Dio»⁴⁹. Curione, che come ha recentemente mostrato persuasivamente Lucio Biasiori, si stava spostando proprio in quei mesi (l'edizione è del maggio) su posizioni anabattiste e antitrinitarie, aveva di mira probabilmente i contrasti dottrinali che laceravano le chiese protestanti (se non i contrasti interni alla corrente anabattista veneta)⁵⁰. Nell'attaccare il dubbio teologico sceglieva un bersaglio ben distinto dal genere di dubbio di cui Valdés tesse un alto elogio nella considerazione CIII, *Contra le immaginazioni con le quali è perturbata la nostra fede cristiana*. Secondo Valdés, «la molta sollicitazione al dubitare» contraddistingue i cristiani che si incamminano sulla strada dell'autentica fede e che «avendo lasciata l'impietà ed essendo qui disgnannati dalla superstizione cominciano ad accettare per Spirito santo il perdon generale che pubblica l'Evangelio»⁵¹. E, ancora, ricordava Valdés, «l'esser l'uomo sollicitato a dubitare è segno di profitto cristiano»⁵². Il misticismo valdesiano poteva, come noto, ben mettere sulla strada di una religione esperita interiormente nella quale il segno dell'illuminazione era costituito dal progressivo affrancamento dai dogmi. I già citati studi di Stella e Addante hanno ampiamente dimostrato come entro le frange estreme del Valdesianesimo napoletano, e soprattutto per opera di Juan de Villafranca, il dub-

⁴⁷ A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 33-34. Addante (*Eretici e libertini*, p. 84) sottolinea che sia opportuno riferirsi in modo più sfumato a un periodo 1546-1547: «molti [...] tra il 1546 e il 1547 abbandonarono Napoli dirigendosi a Venezia» e suggerisce che Busale potesse essere partito in effetti nei primi mesi del 1547.

⁴⁸ Giovanni Andrea Ugoni era in rapporto con il figlio di Celio Secondo, Agostino, del quale fece il nome nel costituito inquisitoriale del 22 febbraio 1565; cfr. Enrico A. Rivoire, *Eresia e Riforma a Brescia*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVIII (1959) pp. 33-51 e 59-90:80.

⁴⁹ Juan de Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, testo comparato, note, introduzione a cura di Teodoro Fanlo y Cortés, Marietti 1820, Genova-Milano 2004, p. 156.

⁵⁰ Lucio Biasiori, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 65-86.

⁵¹ J. de Valdés, *Le cento e dieci*, p. 445.

⁵² *Ibidem*.

bio diventasse strumento capace di condurre ad esiti finanche di radicale ateismo: e bastino a testimoniare i processi di Lorenzo Tizzano (1553)⁵³, Giovanni Laureto (1553)⁵⁴ e, soprattutto, Giulio Basalù. Da tutti questi processi emerge come i gruppi radicali veneti evolvessero dalle tendenze anabattiste verso forme di antitrinitarismo, originatesi entro l'esperienza valdesiana e nutrite di interessi filologici e razionalistici – ben comprensibili del resto in persone che ebbero trascorsi allo studio padovano – che consentivano di superare certo misticismo valdesiano. Non vi è prova che Martinengo avesse contatti con questa ala del dissenso religioso: ma certo è che questa nuova setta i cui adepti – nelle parole di Luca Addante – «escludevano la natura messianica (e non solo la divinità) di Cristo e bollavano l'intero Nuovo Testamento come un'invenzione»⁵⁵, giunse a maturazione attorno al 1545-1546 e che tra il 1546 e il 1547 molti di questi eretici partissero da Napoli per raggiungere Venezia. Non sfuggirà la perfetta cronologia con il viaggio di ritorno compiuto dal Martinengo da Napoli, dove aveva per l'appunto frequentato i circoli valdesiani. È impossibile stabilire se e in qual misura Fortunato fosse al corrente degli sviluppi radicali della dissidenza tra Napoli e Venezia: ma certo occorre ricordare che l'intera *Lettura* di Girolamo Ruscelli cerca di stabilire un ponte tra Venezia e Napoli, seppur nel solco apparente di una riflessione lirico-amorosa di stampo neoplatonico e cortigiano, dalla quale però, lo si vedrà, non sono assenti evidenti venature valdesiane. Considerato il ruolo che il dubbio rivestiva entro la riflessione religiosa tra il 1546 e il 1552, viene naturale chiedersi se la scelta del nome accademico avesse valore programmatico, fosse un atto di pura incoscienza, o se, giocando sulle ambiguità che una denominazione accademica recava con sé, e forse anche sulle protezioni di cui Martinengo poteva certamente godere, fosse una sorta di cripto-messaggio.

3. *Un approdo radicale? Il triennio 1550-1552*

Il 1551 fu anche l'anno della fuga in Svizzera del fratello Massimiliano Celso: avvenuta alla fine dell'estate, essa fece séguito alla grave crisi spirituale dichiarata dalla famosa lettera del 15 febbraio a Ippolito Chizzola. In essa si vede un'anima in preda ai dubbi: «Di gratia vi prego che tra voi, il Polo, Morone, patriarca et vescovo di Bergamo, a' quali

⁵³ Pubblicato in Domenico Berti, *Di Giovanni Valdes e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall'Archivio Veneto*, «Atti della R. Accademia dei Lincei», CCLXXV (1887/88), pp. 61-81. L'originale è presso l'Archivio di Stato di Venezia (= ASVe), *Sant'Uffizio, Processi*, b. 11.

⁵⁴ Pubblicato in Édouard Pommier, *L'itinéraire religieux d'un moine vagabond italien au XVI^e siècle*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXVI (1954), pp. 293-322: 318. L'originale è presso l'ASVe, *Santo Uffizio, Processi*, b. 11.

⁵⁵ L. Addante, *Eretici e libertini*, p. 76.

tutti mi raccomandarete, vedete se potete haver tanto olio che mi medicate dove mi duole»⁵⁶. Nel 1551 Celso senti dunque il bisogno impellente di venire a patti con la sua anima e abbandonare il nicodemismo. L'anno successivo portò però con sé un'accusa di anabattismo da parte di Filippo Gallizio, secondo il quale Martinengo e Vergerio avrebbero contribuito a diffondere le idee di Camillo Renato, del quale pure il Vergerio, nel gennaio del 1551, aveva ottenuto l'abiura delle dottrine anabattiste⁵⁷. In particolare, Martinengo veniva accusato di sostenere che non si potesse provare sulla base delle Scritture la Trinità e che la verginità di Maria dopo il parto non era certa. Se le accuse di Gallizio coglievano nel segno, sembrerebbe che le idee di Celso si ponessero sotto il segno dell'incertezza e dell'ambiguità e della pratica di una sorta di dubbio metodico nei confronti della Scrittura. La fuga del Martinengo, avvenuta nel marzo 1551 può forse essere messa in relazione, in assenza di stringenti riscontri documentari, con la già citata epistola di Manuzio del luglio dello stesso anno in cui si descrivono le pericolanti fortune di Fortunato⁵⁸.

Tutto quanto detto fino ad ora naturalmente non è sufficiente ad ascrivere Fortunato al partito della Riforma radicale. E tuttavia, anche in considerazione della presenza bresciana di Giorgio Siculo e degli strettissimi legami di questi con Luciano degli Ottoni e i benedettini cassinesi già confratelli di Teofilo Folengo, vicino tanto a Fortunato che all'amico di questi, Giovanni Andrea Ugoni, più volte processato, viene da chiedersi quanto il conte potesse dirsi estraneo ad ambienti radicali⁵⁹. Sembrerebbe

⁵⁶ Massimo Firpo - Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova edizione critica, con la collaborazione di Luca Addante - Guido Mongini, t. 1: *Processo d'Accusa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011, p. 1080. Si veda anche la deposizione di Domenico Adelasio (29 agosto-7 settembre 1555), in cui si ricordano i «dubbi» luterani di Massimiliano Celso: «essendo io in Roma nel anno 1551, capitò una lettera al officio della santissima Inquisitione [...] la qual lettera era scritta da don Celso di Martinenghi da Brescia, già canonico regolare, adesso et allora lutherano sfratato et fugito nei Grisoni o in Germania. Et questa lettera era inviata a don Hippolito Chizola [...]. Nella qual lettera il detto don Celso scriveva tre dubii lutherani al detto don Hippolito et li commetteva che li dovesse consultare con il reverendissimo cardinal Morono, il patriarca di Aquilegia et il vescovo di Bergamo», *ibi*, pp. 308-309.

⁵⁷ La si legge, con data 19 gennaio 1551, in Camillo Renato, *Opere. Documenti e testimonianze*, a cura di Antonio Rotondò, Firenze, Sansoni 1968, pp. 235-241.

⁵⁸ Sulla vicenda biografica di Massimiliano Celso si veda ora Roberto A. Lorenzi, *Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo riformatore (1515-1557)*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXII (2005), pp. 23-68.

⁵⁹ Sul contesto religioso bresciano si vedano almeno Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000; Massimo Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, vol. III: *Tra Polirone e la Sicilia. Giorgio Siculo, Benedetto Fontanini, Teofilo Folengo*, Olschki, Firenze 2003; *Medici, alchimisti, astrologi: inquietudini e ricerche del Cinquecento*, Catalogo della Mostra (Brescia, 24 settembre-30 ottobre 2005), a cura di Ennio Ferraglio, Marco Serra Tarantola, Brescia 2005; *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di Roberto A. Lorenzi, Grafo, Brescia 2006; *Aspirazioni e devozioni: Brescia nel Cinquecento tra preghiera e eresia*, Catalogo della Mostra (Brescia, 7 ottobre-26 novembre 2006), a cura di Ennio Ferraglio, Electa, Milano 2006.

in altri termini necessario complicare la sua parabola spirituale nei termini di un passaggio dall'erasmismo giovanile a un più maturo valdesianesimo e, forse, a un approdo a idee radicali. Nulla sappiamo circa questo approdo: o, perlomeno, nulla che possa essere anche solo argomentato. Non è però inutile guardare nuovamente a due operette di Ortensio Lando stampate rispettivamente nel 1550 e nel 1552, le quali Silvana Seidel Menchi ritenne testimonianza di una svolta drastica nell'esperienza religiosa di Lando, proprio in direzione anabattista e antitrinitaria⁶⁰. La prima è la *Vita del beato Ermodoro Alessandrino da Theodoro Cipriano scritta*. In effetti, si tratta di una falsa traduzione e di opera originale di Lando; essa è dedicata a Virginia Pallavicini Gambara, «illustrissima, saggia e bellissima» come di lei si legge nella *Lettura* di Girolamo Ruscelli nonché dedicataria, nell'anno successivo, delle *Rime di diversi eccellenti autori bresciani*⁶¹. E, si aggiunga che è nel suo palazzo che viene ambientata la conversazione che dà vita al *Ragionamento [...] di tutti gli stati dell'humana vita*, di Giovanni Andrea Ugoni, pubblicato nel 1562 ma composto verosimilmente nel 1549⁶². La *Vita* di Ermodoro reca in fine un sonetto di Girolamo Ruscelli: mi sembra, insomma, che siamo in un ambiente molto vicino all'*entourage* di Martinengo e, forse, ai Dubbiosi stessi. L'opera racconta della conversione di Ermodoro e del suo farsi monaco: la sua esperienza monacale viene presentata nell'ottica di un'adesione al puro spirito del Vangelo. Ma oltre agli spunti anticlericali, che non sorprendono in Lando, vi sarebbero nell'opera indizi per cui il testo sarebbe «chiaramente orientato in senso anabattista», secondo il giudizio di Seidel Menchi⁶³. In essa Lando dice apertamente come ci si debba astenere dalla curiosità nel conoscere le cose troppo alte «mostrando esser occulti li giudicii divini»⁶⁴: una condanna della curiosità teologica che troviamo anche ad esempio nel *Dialogo della vigilia e del sonno* di Ugoni e in molti testi riformati. All'idea che la Bibbia sia il solo e unico libro – idea in effetti diffusa tra gli anabattisti: «noi anabattisti non potemo tenere altri libri che la scrittura sacra», dirà Pietro Manelfi⁶⁵ – si affianca quella per cui l'addentrarsi nella verità sia effetto più di illuminazione interiore che di comprensione intellettuale: «né pensare che l'intelligentia delle più sante scritture dependa dalla morta lettera ma dal magistero et

⁶⁰ Silvana Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV (1974), pp. 210-277.

⁶¹ G. Ruscelli, *Lettura*, c. 67r.

⁶² Anne Jacobson-Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Cornell University Press, Ithaca and London 2011, pp. 28-29.

⁶³ S. Seidel Menchi, *Spiritualismo*, p. 224.

⁶⁴ [Ortensio Lando], *Vita del beato Ermodoro Alessandrino da Theodoro Cipriano scritta, et nella nostra volgar lingua tradotta [...]*, in Vinegia, al segno del Pozzo, 1550, c. 24v.

⁶⁵ Carlo Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970, pp. 63-64.

eruditione dello Spirito santo il quale internamente ci insegna»⁶⁶. Siamo, mi pare, vicini a quelle idee valdesiane di illuminazione interiore e di svalutazione della scrittura a fronte dello Spirito che trapassarono poi nelle correnti radicali. E addirittura, Lando sembra accostarsi alla dottrina anabattista del sonno delle anime: «Seppesi [...] della morte del maestro nostro: benché morte chiamar non si dovrebbe ma sonno»; e, in effetti, al momento di morire, Ermodoro «a quella sembianza si aconciò, che aconciar si sogliono quelli che dormir si apparecchiavano dopo lungo vegghiare»⁶⁷. E mi sia concesso ribadire che questo interesse sul tema della veglia e del sonno non era isolato se Ugoni gli dedicò, come detto, un dialogo. Del resto, Ermodoro predica in un periodo in cui «era [...] la perversità Arriana in gran favore»⁶⁸; insomma un richiamo al successo delle dottrine antitrinitarie allora, effettivamente «in gran favore» da leggersi rovesciato: Ermodoro, nemico degli Ariani, sembra in effetti condividere molti tratti dei moderni Ariani. Infine, dettaglio forse non insignificante, Ermodoro viene santificato con tanto di miracoli ed *ex-voto* a lui dedicati: un richiamo, se non di mero riuso si tratta, alla parodica santificazione di Erasmo nel cielo papistico prodotta nel *Funus* dieci anni prima⁶⁹. Insomma, molti fili legano questa opera infiltrata di temi anabattisti – ma non esclusivamente – a Fortunato Martinengo.

La seconda opera che voglio ricordare sono naturalmente i *Quattro libri di dubbi* del 1552, la cui ultima sezione contiene *Dubbi religiosi*. I *Dubbi* sono organizzati in forma di brevi domande e risposte poste da una serie di personaggi in genere nobili: una vera e propria accolta di dubbiosi. I dubbi, alcuni dei quali riguardano il battesimo, ridotto a puro segno esteriore e dunque svalutato del suo valore salvifico, rappresentano uno strumento euristico privilegiato. Ha scritto con grande efficacia Silvana Seidel Menchi che

«Il “dubbio” permette di illuminare lo stesso problema da almeno due diverse angolazioni, quella del dubbioso e quella del docente, o anche da tre o quattro angolazioni, se quella del docente non ha una risposta univoca, ma diverse probabili risposte. Il “dubbio” consente di minare impunemente ogni dogma, sotto l’apparenza dell’imperizia, che modestamente chiede di essere ammaestrata. Infine, il “dubbio” permette di rispondere a una domanda compromettente in modo irrisolvibile oppure a una domanda chiara in modo ambiguo e insoddisfacente»⁷⁰.

Seidel Menchi ha illustrato molto bene come numerosi dei *Dubbi* landiani siano consonanti, talvolta alla lettera, con le idee anabattiste; e ha

⁶⁶ O. Lando, *Vita*, c. 26v.

⁶⁷ *Ibi*, c. 34r.

⁶⁸ *Ibi*, c. 7v.

⁶⁹ *Ibi*, c. 34v.

⁷⁰ S. Seidel Menchi, *Spiritualismo*, p. 259.

altresi osservato come la dedica della *Vita* di Ermodoro sia del maggio del 1550 – come l'edizione di Curione delle *Cento e dieci divine considerazioni* – dunque immediatamente precedente al concilio veneziano degli anabattisti, mentre i *Dubbi* seguono di pochi mesi l'autodenuncia di Manelfi all'Inquisizione⁷¹. Le due opere, in altre parole, si collocano nella fase culminante della parabola dell'anabattismo veneto: in perfetta contemporaneità, vien da dire, con l'attività dell'Accademia dei Dubbiosi. Se esse son da considerarsi come uno strumento di velata propaganda, vien da pensare se l'Accademia dei Dubbiosi, entro questo clima, non fosse a sua volta il frutto dell'illusione che certe dottrine avrebbero potuto affermarsi trionfalmente. Del resto, il *coté* di dedicatari, interlocutori e dubbiosi delle opere landiane è per certi versi assimilabile, con alcune sovrapposizioni, a quello che gravita attorno al Martinengo. Resta da interpretare il documento che forse maggiormente esprime lo spirito dell'Accademia dei Dubbiosi: la più volte menzionata *Lettura* di Girolamo Ruscelli, a proposito della quale Elisabetta Selmi ha scritto di un «dibattito platoneggiante ed erotico, ma più segretamente teologico e sapienziale»⁷². In effetti, la *Lettura* presenta una serie di dubbi che riguardano la possibilità di conoscere Dio e altre questioni teologiche e filosofiche, nonché numerose «dubitationi» in fatto di materia amorosa e circa il primato delle donne. Sarebbe vano cercare nella *Lettura* messaggi radicali come quelli landiani. Eppure, temi e spunti possono trovarsi che, riletti alla luce del contesto fino ad ora delineato, pur con infinite cautele, sembrano assumere nuovo significato: ad esempio, l'idea che Dio sia conoscibile attraverso una contemplazione che conduce a una forma di rapimento mistico e non intellettualmente – pur suffragata da Agostino e dai Platonici – assume nuova luce se considerata a fronte di idee valdesiane: nel «congiungerci in quanto sia possibile alla luce e alla spiritualità vera» risuonano il soprannaturale «lume di fede ispirata per lo spirito santo» delle *Considerazioni* di Valdés: la conoscenza che porta gli uomini rigenerati al di là delle Scritture⁷³. O, ancora, si vedano le cautele sulle contraddizioni nella

⁷¹ Il quale concilio fu propriamente ispirato da un dubbio: «et fussemo in differentia fra noi se Cristo fosse Dio o huomo. Et per risolvere questo dubio concludessemo che si chiamasse tutti gli ministri delle congregazioni de lochi a Venetia a concilio», C. Ginzburg, *I costituti*, p. 34.

⁷² Elisabetta Selmi, *Lecture erasmiane nel Polesine e dintorni* (Lando, Armiglio, Ruscelli, Grotto), in *L'utopia di Cuccagna tra '500 e '700*, a cura di Achille Olivieri - Massimo Rinaldi, Minelliana, Rovigo 2011, pp. 141-174: 169.

⁷³ G. Ruscelli, *Lettura*, c. 9r; Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano*, a cura di Adriano Prosperi, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma 1988, p. 76. Sulla convergenza tra evangelismo e platonismo svolge interessanti considerazioni Giovanni Ferroni, *Bernardo Tasso, Ficino, l'evangelismo. Riflessioni e materiali attorno alla Canzone all'anima (1535-1560)*, in *Rinascimento meridionale: Napoli e il viceré Pedro de Toledo (1532-1533)*, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 22-25 ottobre 2014), a cura di Encarnación Sánchez García, Tullio Pironti Editore, Napoli 2016, pp. 253-319. Sulla convergenza tra arianismo e neoplatonismo si veda Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 99-115.

Scrittura: «sempre che nella Sagra Scrittura si trovano due sententie che paiano l'una per dritto contraria dell'altra dobbiamo ingegnarci di trovare la vera concordia [...] e che fra esse fia un sentimento mistico e segreto»⁷⁴. Sotto la copertura neoplatonica, si agita anche un altro nodo in quegli anni cruciale: la contraddittorietà della Scrittura, ben presente anche al Lando, che portò gli anabattisti e antitrinitari a sospettare riscritture e revisioni dei testi sacri e, in ultimo, al loro rifiuto o accettazione parziale (e, di pari passo, il bisogno di tornare alla lettera ebraica della Scrittura, ben presente anche nella *Lettura*). La *Lettura* sembra dunque presentare da un lato un approccio che combina neoplatonismo ed evangelismo⁷⁵; dall'altro un razionalismo di stampo filologico che rilegge, alla luce di una cultura fortemente ebraizzante e cabalistica, passaggi della Scrittura. Se nell'opera troviamo frequenti precisazioni in direzione ortodossa su punti potenzialmente critici, è però dato trovare encomi di figure come Giulia Gonzaga o Giovanni Francesco Brancaleoni, più tardi processato per possesso di libri proibiti e per aver negato l'immortalità dell'anima (fu in séguito assolto)⁷⁶. Rispetto ai *Dubbi* di Lando, restano le curiosità in materia di filosofia naturale di una *élite* che si presente come dubbiosa, mentre sembra essere sottaciuta la dimensione teologica. Certamente, la patina intellettuale neoplatonizzante dissimula al meglio, qualora ve ne siano, i contenuti eterodossi. Del resto, l'ultimo dei dubbi che proprio il Maccasciola formula nei *Dubbi* landiani suona appunto: «Quale è la più difficile cosa che far si possa?» e la risposta è «Ella è l'esser secreto»⁷⁷. Una proposta di radicale dissimulazione ribadita nella sezione dei dubbi religiosi da una serie di dubbi espressi da monsignor di Silva ossia,

⁷⁴ G. Ruscelli, *Lettura*, c. 8v, si vedano anche cc. 13r e 25v.

⁷⁵ Fin dall'inizio: «Alto veramente et sopra ogn'altro importantissimo dubbio [...] si dee credere che assai spesso discorra per la mente a ciascuno in considerare onde avenga che havendo Iddio per sola infinita ricchezza dell'amor suo creata questa miracolosa fabrica dell'universo che noi parte con gli occhi del corpo, et parte con quei dell'intelletto veggiamo e posto nel centro suo l'huomo signoreggiatore di tutte le cose di questo inferiore mondo, servito e governato da i cieli e dagli angeli [...] nondimeno si camini dalla maggior parte di noi così a traverso che [...] non si truovi pur uno che faccia bene [...]. Né però è fra noi chi dubiti che Iddio potentissimo, sapientissimo e benignissimo con la somma potentia habbia potuto, con l'intera sapienza habbia saputo, e con l'infinita bontà habbia voluto crearci tali che noi possiamo servir quel camino che da lui non per impossibile ma *per agevolissimo e dolce ci è posto avanti* [...]. Che voglia la salute nostra [...] n'habbiamo il testimonio ch'egli stesso per bocca di quel gran trombetta fa bandire al mondo di non volere che alcun perisca *ma che tutti sien salvi*», *ibi*, c. 1r. Le sottolineature mettono in evidenza due passaggi chiave in cui emergono temi portanti dell'evangelismo: la dolcezza insita nell'annuncio della salvezza *sola fide* e l'enfasi sulla gioia conseguente (e non sul castigo); e l'adombramento della teoria del cielo aperto, per cui tutti siamo fatti salvi dal beneficio di Cristo.

⁷⁶ Giuliano Gliozzi, *Brancaleone, Giovanni Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 13, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 806-807; l'elogio in G. Ruscelli, *Lettura*, c. 13v.

⁷⁷ Ortensio Lando, *Quattro libri de dubbi* [...], in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1552, p. 140.

salvo errore, Miguel de Sylva, dedicatario del *Libro del Cortegiano*. In essi leggiamo:

«Perché sono sì grati a gli occhi nostri i colli dei columbi e le pene de i pavoni?
Per la varietà e incertitudine de' colori.
Quale è l'ufficio del core humano?
Egli è di simulare e di dissimulare.
Perché è maraviglioso il Cameleonte?
Per ricevere tutti i colori»⁷⁸.

In questi tre dubbi consecutivi l'etica cortigiana esemplificata dal trattato di cui il monsignore era stato destinatario viene ridotta a gioco di simulazione e dissimulazione. Di più, l'«incertitudine» (ossia, una variante del dubbio) viene qui associata all'idea di «grato» e «maraviglioso»: il camaleonte che assume tutti i colori viene dunque ritenuto maraviglioso per la sua innata capacità di simulazione e dissimulazione: e, assieme, l'idea dell'indistinzione dei colori, tipica anche delle penne del colombo e del pavone, è qui vista come fonte di piacevolezza. Viene da chiedersi se questo programma di dissimulazione, se non di nicodemismo, di certo ben presente a Lando, si applicasse anche Fortunato Martinengo e ai Dubbiosi tutti. Resta il fatto che nell'opera landiana, il dubbio stabilisce una sorta di polarità gnoseologica apparentemente irrisolvibile. Se da un lato la «mente perturbata e incerta de tutti i suoi fatti et consigli»⁷⁹ sembra caratterizzare in modo irredimibile la condizione post-lapsaria dell'umanità tutta, dall'altro, a Franceschina Drissino che chiede cosa sia fede si risponde che «ella è una certa scientia conceputa nella mente, aliena da ogni dubbia opinione»⁸⁰. Per questo, malgrado dubbi e ambagi connotino l'esperienza umana, in materia di fede non si possono ammettere esitazioni. E questo spiega un passo interessante della lettera che, nelle *Lettere di molte valorose donne* (1548), Livia d'Arco indirizza a Laura Pestalossa. In essa la moglie di Martinengo svolge il tema della superiorità del sesso femminile su quello maschile: una certezza questa che non deve essere scossa dall'eccellenza dei rispettivi consorti. La superiorità delle donne è argomentata in virtù della saldezza nella fede caratteristica del sesso femminile: «in essa [nella donna, *scil.*] è anchor più fede, più spe-

⁷⁸ *Ibi*, pp. 203-204.

⁷⁹ Il dubbio è di Caterina Colonna Gonzaga: «Diede Iddio altra pena al fallo di Caino salvo che egli dovesse cambiare di paese? Cotesta sarebbe stata leggiera afflittione [...] ma la pena che l'havea da affliggere si era ch'ei dovesse esser di mente perturbata e incerta de' tutti i suoi fatti et consigli e tutto quello ch'ei sperimentasse nocevoli gli fosse», *Ibi*, p. 281.

⁸⁰ *Ibi*, p. 311. E probabilmente la fede in questione è quella calvinista, considerato il ruolo che ella ebbe nella fuga a Chiavenna di Alessandro Trissino nel 1563; cfr. Francine Daenens, *Donne valorose, eretiche, finte sante. Note sull'antologia giolittina del 1548*, in *Per lettera: La scrittura epistolare femminile*, a cura di Gabriella Zarri, Viella, Roma 1999, pp. 181-207: 203.

ranza, più carità e maggior religione»⁸¹. E infatti, prosegue Lando-Livia, «leggete il catalogo degli heretici, certamente ne troverete un migliaio e una sol donna, chiamata Barbara, moglie di Sigismondo imperadore»⁸². L'esempio landiano non è casuale, giacché Barbara Radziwill è indicata come maestra di scetticismo e incredulità di Bona Sforza nella *Ricetta data ad una vedova pugliese inferma quasi di tutte le infirmità che partir possa qualunque dolente e sfortunata anima* contenuta ne *Una breve pratica di medicina per sanare le passioni dell'anima*, dato alle stampe probabilmente attorno al 1553. Bona Sforza (la «vedova pugliese»), peraltro oggetto di un elogio all'altezza delle *Lettere*, è dapprima tacciata di ateismo: «non sai tu che ti si dà da qualunque che pur leggermente ti conosca gravissima colpa che tu non creda che alcuno Iddio si ritrovi che sia rettore e governatore di questa mundana macchina?»⁸³ Subito dopo, però, l'accusa si fa più circostanziata e sembra appuntarsi su una sorta di radicale scetticismo che, appunto, coinvolge Barbara Radziwill: «e tu, sfrontata, non ti vergogni di non creder nulla? E di riputare che morta sia l'anima, spento che n'è il corpo? Chi t'ha insegnato questa malvagia dottrina? Sarebbe ella mai stata l'imperatrice Barbara moglie di Gismondo che fu di simil parere esse teco?»⁸⁴. Insomma, se l'accusa di eresia nei confronti di Barbara rimane tanto nelle *Lettere* quanto nella *Breve pratica*, ciò che colpisce, come rileva con finezza Francine Daenens, è il silenzio sotto cui viene passata invece Anna Radziwill, che professava fede antitrinitaria: «unica eretica tra le donne è una principessa del Sacro Romano Impero, non l'antitrinitaria Anna Radziwill, ma Barbara Radziwill, il cui matrimonio con il re di Polonia aveva vanificato le speranze del duca di Ferrara di dargli in moglie la figlia Anna»⁸⁵. Insomma, al di là e al di sotto delle questioni dinastiche, mi pare che a Lando preme denunciare, piuttosto che l'aperta eresia antitrinitaria di Anna, il più pericoloso scetticismo di Barbara e, conseguentemente, di Bona Sforza. Ma è significativo che la preterizione di un'eretica antitrinitaria sia messa proprio in bocca a Livia d'Arco. Le strategie argomentative nelle *Lettere* sono complesse e, come la critica recente ha dimostrato, non è da credersi che esse siano da ricondurre *in toto* alla penna del Lando che invece, almeno in alcuni casi, potrebbe essere intervenuto su materiali originali, magari uniformandoli o in parte alterandoli⁸⁶. Come nei testi

⁸¹ *Lettere di molte valorose donne, nelle quali chiaramente appare non essere né di eloquentia né di dottrina alli huomini inferiori*, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferraris, 1549, c. 122r.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Una breve pratica di medicina per sanare le passioni dell'animo*, [Padova], appresso Gratosio Perchacino, [1553?], c. 47v.

⁸⁴ *Ibi*, c. 49r.

⁸⁵ F. Daenens, *Donne valorose*, p. 189.

⁸⁶ Oltre a F. Daenens, *Donne valorose*, si veda almeno Serena Pezzini, *Dissimulazione e*

sopra considerati, dunque, anche in questo caso Lando veicola messaggi radicali per mezzo o per bocca di figure legate alla più intima cerchia del Martinengo. Senza saltare ad affrettate conclusioni, mi pare un dato che in quel torno d'anni non possa essere sottovalutato: qual sia il peso di quei messaggi, e quale la verosimiglianza di una loro condivisione da parte del conte, resta tra i punti da chiarire della biografia di Martinengo. Ciò che conta sottolineare, tuttavia, è la profonda consonanza tra Lando e l'ideale programma di un'accademia di «dubbiosi». Come ha sottolineato Serena Pezzini a proposito della ridda di ipotesi e posizioni tra loro irrinconciliabili e contrastanti nelle *Lettere di valorose donne*, Lando sembra volere «indurre nel lettore la sensazione di non aver colto fino in fondo il senso dell'esistenza, e portarlo ad interrogarsi, anziché cercare risposte prima ancora dell'insorgere del dubbio»⁸⁷. Rovesciando gli assunti della coeva trattatistica, la scrittura landiana sembra voler instillare un dubbio capillare nel proprio lettore. Analogamente, e ancora a proposito delle *Lettere*, ma con speciale riguardo alle teorie musicali ivi espresse, Pino Marchetti ha scritto che gli intenti all'opera sarebbero «pensati per allargare l'area delle coscienze ed avvicinare alla scuola del dubbio e dell'incertezza. È da queste preoccupazioni che a nostro giudizio è possibile desumere uno dei *cluster* tematici messi in circolazione da Fortunato e dalla sua cerchia in modo via via più consapevole»⁸⁸.

In conclusione, mi pare che seguendo la traccia tematica offerta dal dubbio, si possa giungere a meglio collocare la figura di Martinengo all'incrocio tra due differenti, ma convergenti, tradizioni: da un lato, una tradizione retorico-filosofica di marca aristotelica; dall'altra, una cultura latamente spirituale e nutrita di temi neoplatonici, che forse si apre a più radicali inquietudini.

paradosso nelle «*Lettere di molte valorose donne*» (1548) a cura di Ortensio Lando, «Italianistica: Rivista di Letteratura italiana», XXXI (2002), pp. 67-83; Meredith K. Ray, *Textual Collaboration and Spiritual Partnership in Sixteenth-Century Italy: The Case of Ortensio Lando and Lucrezia Gonzaga*, «Renaissance Quarterly», LXII (2009), pp. 694-747.

⁸⁷ *Ibi*, p. 81.

⁸⁸ Pino Marchetti, «*Alli spiriti armonici, et gentili*». Fortunato Martinengo e il Lucidario in musica di Pietro Aaron, «Philomusica on-line», XV/1 (2016), pp. 329-352: 343.

Sommario

SERGIO ONGER, <i>Presentazione</i>	5
MARCO BIZZARINI - ELISABETTA SELMI, <i>Premessa</i>	7
AUGUSTO GOLETTI - FRANCESCO NEGRI ARNOLDI - F. CHARLOTTE VALLINO, <i>Fortunato Martinengo. Informazioni tratte dall'Archivio Storico della famiglia</i>	17
ALFREDO VIGGIANO - ENRICO VALSERIATI, <i>Venezia in Lombardia. Rapporti di potere e ideologie di parte (secc. XV-XVI)</i>	51
1. Fra Venezia e Brescia. Mediazioni e conflitti (1426-1520), 51 -	
2. Il rapporto tra Venezia e la nobiltà lombarda dall'espansione in Terraferma alle Guerre d'Italia, 64	
MARCO FAINI, <i>Fortunato Martinengo e Ortensio Lando. Dubbi e dubbiosi alla metà del Cinquecento</i>	75
1. Due (probabili) Accademici Dubbiosi: Francesco Maccasciola e Daniele Barbaro, 77 - 2. Fortunato Martinengo attraverso Ortensio Lando, 84 - 3. Un approdo radicale? Il triennio 1550-1552, 89	
PINO MARCHETTI, <i>Philosophia picta. Motivi stoici, passione per le arti e impegno civile in Fortunato Martinengo</i>	99
1. Solo e lordo come un furfante, 100 - 2. Medicina del corpo: il consulto del Vittori, 106 - 3. Fortunato nella stampa?, 108 - 4. «Loro considerano alle virtù, et non al habito...», 109 - 5. La <i>Tavola di Cebete</i> nella cerchia di Fortunato, 112 - 6. <i>Philosophia picta</i> : due ipotesi, 115 - 7. A mo' di conclusione, 120	
VALERIA DI IASIO, <i>Le Rime di diversi eccellenti autori bresciani di Girolamo Ruscelli. Le ragioni (varie) di un'antologia</i>	123
Appendice, 143	
MARCO BIZZARINI, <i>L'evoluzione del gusto musicale di un gentiluomo dubbioso</i>	151
AGNESE PUDLIS, <i>Le virtù degli "spiriti gentili" secondo Baldassarre Castiglione e le arti figurative nel Cinquecento</i>	165
BONNIE J. BLACKBURN, <i>Fortunato Martinengo and his Musical Tour around Lake Garda. The Place of Music and Poetry in Silvan</i>	

<i>Cattaneo's Dodici giornate</i>	179
Appendix, 204	
FRANCESCO LUCIOLI, « <i>Darsi non meno a ogni essercitio di cavalleria, che delle lettere</i> ». <i>La giostra bresciana del 20 maggio 1548</i> ..	211
SONIA MAFFEI, <i>Fortunato Martinengo e l'impresa della Fortuna di Anton Francesco Doni</i>	227
EVELIEN CHAYES, <i>Réforme, messianisme et divination dans les marges vénitiennes. Empreintes et emprunts orientaux dans la production littéraire de Brescia, XVI^e-XVII^e siècle</i>	243
1. Une continuité: Dubbiosi - Occulti - Palesi - Occulti - Francesco Leopardò Martinengo, 248 - 2. Les soins de l'âme au-delà de Platon, 250 - 3. Remonter aux noms, 253 - 4. <i>Circa li libri hebrei</i> entre Brescia et le Levant, 255 - 5. Lumière parmi les nations: Moïse, David, Diogène Laërce, 257 - 6. Corps d'ombre et de lumière: Hercule et Apollon, 262 - 7. Kabbale et divination dans les collections de Brescia, 268	
ELISABETTA SELMI, <i>Tendenze erasmiane e calviniste tra i Martinengo nel Cinquecento</i>	273
1. Girolamo Martinengo, 279 - 2. Un carteggio inedito di Ulisse Martinengo, 286	
ESTER PIETROBON, <i>Tra visione e teologia: il Trionfo della Fede e dei Santi Martiri di Lucillo Martinengo</i>	295
Appendice, 313	
<i>Indice dei nomi</i>	323

Annali di storia bresciana

1. *Brescia nella storiografia degli ultimi quarant'anni*, a cura di S. Onger
2. *Moneta, credito e finanza a Brescia. Dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di M. Pegrari
3. *Dalla scripta all'italiano. Aspetti, momenti, figure di storia linguistica bresciana*, a cura di M. Piotti
4. *Brescia nel secondo Cinquecento. Architettura, arte e società*, a cura di F. Piazza e E. Valseriati, schede a cura di I. Giustina e E. Sala
5. *Cultura musicale bresciana. Reperti e testimonianze di una civiltà*, a cura di M.T. Rosa Barezzani e M. Sala
6. *Fortunato Martinengo. Un gentiluomo del Rinascimento fra arti, lettere e musica*, a cura di M. Bizzarini e E. Selmi
7. *Letteratura bresciana del Seicento e del Settecento*, a cura di C. Cappelletti e R. Antonioli [in preparazione]