



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN  
Studi Umanistici  
XXVIII CICLO (2013-2015)

*La rete di scambi epistolari*

*fra medici italiani e di lingua tedesca nel XVI secolo:*

*libertà di ricerca, circolazione del sapere ed esperienze confessionali*

S.S.D. M-STO 02

TUTOR

Chiar.mo Prof. Giovanni Ciappelli

DOTTORANDA

Dott.ssa Alessandra Quaranta

COORDINATORE

Chiar.ma Prof.ssa Elvira Migliario



## ***Indice***

<b>Indice</b>	<b>3</b>
<b>Ringraziamenti</b>	<b>5</b>
<b>Introduzione</b>	<b>7</b>
<b>CAPITOLO I. Intersezioni tra “ars medendi” e “fides christiana”: fondamenti teologici, normativa ecclesiastica, attività medica e dissettoria</b>	<b>13</b>
1. <i>Premessa</i>	13
2. <i>Dall’Antico Testamento alla speculazione protestante: il corpo umano come oggetto del sacro</i>	17
3. <i>I presupposti filosofico-teologici della medicina: i casi emblematici di Michele Serveto e Paracelso</i>	26
4. <i>Medici ed eretici nel XVI secolo: nessi e concomitanze</i>	38
5. <i>Nuove metodologie d’indagine della realtà: dal paracelsismo alla magia</i>	49
6. <i>I contatti tra “physici” italiani e germanofoni: uno sguardo d’insieme</i>	57
<b>CAPITOLO II. Le scelte confessionali dei medici italiani nei Paesi dell’esilio</b>	<b>71</b>
1. <i>Difficoltà lavorative e opportunismo economico</i>	73
2. <i>Sullo scorcio del Cinquecento: il declino dei grandi ideali di Riforma?</i>	97
3. <i>La protesta contro il sistema politico-culturale della Chiesa Romana</i>	109
4. <i>Processi inquisitoriali e professione medica: reciproche ripercussioni</i>	124
5. <i>Il nuovo orizzonte confessionale: il retroterra umanistico e la riflessione personale</i>	143
6. <i>Libri “execrabiles”: gli indizi nelle fonti epistolari</i>	153
<b>CAPITOLO III. La Repubblica dei medici come binomio di antitesi: contrasti e amicizia, rivalità e collaborazione</b>	<b>159</b>
1. <i>I caratteri distintivi della comunità europea dei “Doctori in Medicina et Philosophia”</i>	160
2. <i>Le dispute mediche: argomenti tecnici, considerazioni etiche e toni polemici</i>	167
3. <i>Il dibattito sulle comete: lo scontro tra l’ossessione astrologica cinquecentesca e le prime teorie antiaristoteliche</i>	183
4. <i>Critiche verso singoli “physici” e accuse contro l’intera categoria professionale medica</i>	194
5. <i>La collaborazione redazionale-filologica e pubblicistica</i>	214

6. <i>Medici, tipografi e commercianti: la rete degli scambi librari</i>	225
7. <i>L'epistolario di un medico: un'istantanea dei suoi interessi di studio e di ricerca</i>	236
8. <i>La trasmissione di libri: doni amicali e compravendite</i>	255
<b>CAPITOLO IV. Professionalizzazione e tecnica dell'attività medica nel Cinquecento</b>	<b>265</b>
1. <i>La terapeutica: incipiente affrancamento dalla letteratura ippocratico-galenica</i>	267
2. <i>Le transazioni relative ai farmaci: Girolamo Donzellini e il circuito transalpino</i>	281
3. <i>Liberalità e reciprocità nella trasmissione della conoscenza botanica</i>	288
4. <i>La gnoseologia medica: primi metodi protoempirici</i>	293
5. <i>La "medendi ratio": verificabilità o incertezza?</i>	302
<b>CAPITOLO V. Un'economia di rapporti sociali</b>	<b>309</b>
1. <i>"Molte amicizie ha fatto cessare l'impossibilità di parlarsi": la rilevanza del legame amicale</i>	311
2. <i>Supporto morale e consigli pratici di amici e colleghi</i>	323
3. <i>L'ospitalità: uno spazio di circolazione del sapere</i>	328
4. <i>Il criterio selettivo degli ospiti: le competenze erudite</i>	334
5. <i>Il dono nelle professioni liberali: il riconoscimento etico della prestazione</i>	339
<b>CAPITOLO VI. Osservazioni conclusive: aspetti socio-culturali della medicina nel Cinquecento</b>	<b>351</b>
1. <i>L'ambivalenza dell' "ars medendi": vena sperimentalista e tendenze non scientifiche</i>	351
2. <i>Il rapporto simbiotico tra "scienza" e filosofia</i>	358
3. <i>Medicina ed eterodossia: un legame da ripensare</i>	364
4. <i>La rete professionale medica: esclusività e apertura</i>	368
5. <i>Medici e giuristi: qualche osservazione</i>	379
6. <i>Il medico: "trait d'union" tra l'uomo e la volta celeste</i>	390
<b>Appendice documentaria</b>	<b>393</b>
1. <i>Criteri di edizione</i>	393
2. <i>Edizione critica</i>	396
<b>Bibliografia</b>	<b>415</b>

## ***Ringraziamenti***

Vorrei esprimere la mia riconoscenza alla mia famiglia e al Dottor Michele Togni, senza il sostegno dei quali questo lavoro non esisterebbe.

Ringrazio anche il mio *tutor*, il Professor Giovanni Ciappelli, che ha messo a disposizione di tale ricerca le sue competenze, la sua vocazione di ricercatore e docente, e il suo tempo.

Per i loro suggerimenti e le loro osservazioni di natura metodologica, per la disponibilità mostrata a discutere i temi di questa Tesi, e per i materiali bibliografici e gli spunti di riflessione che mi hanno fornito, sono poi grata alle seguenti persone: il Professor Andrea Del Col, la Professoressa Marina Caffiero, il Professor Renato Mazzolini, la Professoressa Serena Luzzi, il Professor Giuseppe Albertoni, la Professoressa Susanna Burghartz, il Professor Carlos Gilly, la Professoressa Gabriele Jancke, il Professor Hans de Waardt, la Dottoressa Valentina Sebastiani, e la Dottoressa Silvia Ferretto.

Rivolgo un sentito ringraziamento anche al Dottor Michael Schaffner e alla Dottoressa Karla Cordin, che hanno reso liete le mie giornate di studio a Basilea, e al personale tecnico della *Hauptbibliothek* dell'Università cittadina, che ha agevolato lo svolgimento delle mie ricerche.

Ringrazio, infine, tutti coloro che in un modo o nell'altro hanno sottoposto a critica le mie affermazioni, perché hanno contribuito – forse – a ridurre il numero di errori che questo lavoro contiene.

## Abbreviazioni

ASVe	Archivio di Stato di Venezia
BUB	Universitätbibliothek, Basilea
BUEr-N	Universitätsbibliothek, Erlangen-Norimberga
BUBr	Bibliotheca Uniwersytecka, Breslavia
SBM	Bayerische Staatsbibliothek, Monaco

## *Introduzione*

La storia ereticale del XVI secolo da una parte e la coeva rinascenza medica dall'altra rappresentano i filoni tematici dai quali questa ricerca prende le mosse.

Dal canto loro gli studi esistenti sulla diffusione della Riforma in Italia sono non soltanto molto numerosi, ma anche di alto valore scientifico, e si intrecciano con quelli altrettanto proficui sull'Inquisizione Romana. La loro mole mi impedisce di richiamarli qui anche soltanto in maniera sintetica. Talvolta adottando una prospettiva prosopografica, talaltra assumendo una visione più ampia che coinvolge non soltanto singoli eretici, ma interi movimenti eterodossi, l'insieme di questi contributi ricostruisce il pensiero, le pubblicazioni e i rapporti culturali degli italiani che aderirono alla Riforma protestante, nonché le vicende e le peregrinazioni degli esuli *religionis causa*.<sup>1</sup>

Al contempo anche la storia della medicina del Cinquecento ha trovato un terreno fertile di approfondimento, probabilmente anche perché il XVI secolo coincide, come è noto, con il "rinascimento" della *scientia medica*. Dal punto di vista quantitativo la maggior parte delle pubblicazioni sono maturate nell'ambiente accademico anglo-americano. Soltanto per citare i più noti, si pensi ai nomi di Charles Webster, Charles Gunnoe, Nancy Siraisi, Vivian Nutton, John Henderson, Richard Palmer, Samuel Cohn, Charles Schmitt, Ian Maclean. Oltre all'evoluzione della professione e della scienza medica, e alla formazione universitaria e alle carriere dei singoli medici, tali studi indagano il rapporto strutturale tra filosofia (soprattutto filosofia naturale) e medicina. Proprio nel Cinquecento quest'ultima cominciò a evolversi e a orientarsi verso l'elaborazione di uno statuto epistemologico autonomo. Di questo tema, ma più in generale dei nessi intercorrenti tra i diversi terreni disciplinari, si sono occupati insigni studiosi: Roland Bainton, Cesare Vasoli, Kaspar von Greyerz e Carlos Gilly.

Condurre un lavoro di ricerca in un siffatto panorama di studi mi ha concesso l'ineludibile vantaggio di disporre di un contesto storiografico maturo e foriero di esiti numerosi e molto significativi. Tuttavia, innestarsi all'interno di un percorso già battuto richiede allo stesso tempo uno sforzo non trascurabile di originalità. A tal fine sono stati utili da una parte lo studio di fonti inesplorate (benché già note), e quasi del tutto inedite, e dall'altra l'adozione di un punto di vista largo, che tenti di connettere gli episodi storici di volta in volta indagati con il contesto culturale filosofico-scientifico e sociale più ampio in cui essi si inseriscono.

\* \* \*

Al centro di questa ricerca si situano i rapporti culturali, scientifici, professionali ed amicali che i medici italiani intrattennero con il mondo germanofono, dove la Riforma gettò per la prima volta i suoi semi, e in particolare con i loro colleghi che vivevano e lavoravano in quelle terre. Si tratta di

---

<sup>1</sup> Segnalo il repertorio *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis, with an historiographical introduction by M. Firpo, Modena, Panini, 2000.

medici italiani che, per motivi religiosi, erano in esilio volontario nei territori d'Oltralpe, o che furono costretti alla fuga sotto le minacce inquisitoriali, o che ancora furono banditi da uno degli Stati della penisola. Essi stabilirono numerosi contatti con i loro omologhi di lingua tedesca, in alcuni casi anche prima del loro trasferimento al di là delle Alpi. Fra i medici germanofoni ricordiamo almeno coloro che si distinsero per lo spessore culturale: il medico e ricercatore della natura Theodor Zwinger di Basilea, il medico e botanico Joachim Camerarius il Giovane di Norimberga, e l'archiatra imperiale Crato von Crafftheim di Breslavia. Tali rapporti si traducevano in fitti scambi epistolari, conversazioni erudite, e forme di collaborazione professionale: consulti tecnici su argomenti medici o casi clinici difficili, scambio di oggetti legati alla professione (*simplicia* per la preparazione di farmaci, ricette degli stessi, preparati, osservazioni) e agli interessi cultural-scientifici (semi ed esemplari di piante, talee, disegni, libri), sodalizi di natura filologico-redazionale ed editoriale-pubblicistica.

In relazione alla *Respublica litteraria* esistono studi che dalle corrispondenze epistolari ricavano i lineamenti sia dei rapporti culturali e scientifici sia delle forme di organizzazione e trasmissione del sapere. Un esempio su tutti è il lavoro di Hans Bots e François Waquet (1997).<sup>2</sup> Ma lo *status* delle ricerche è leggermente diverso per quel che riguarda la cosiddetta *Respublica medicorum*: in sede storiografica risultano meno numerosi i lavori sinottici che si avvalgono di uno sguardo d'insieme. Analizzando i contenuti delle lettere inviate dai naturalisti Francesco Calzolari, Ulisse Aldrovandi, Ferrante Imperato e Giuseppe Casabona (Joseph Goedenhuyze) a Joachim Camerarius il Giovane, il saggio del 1991 di Giuseppe Olmi rappresenta un eccellente esempio di come lo studio di un carteggio epistolare permetta di ricostruire le relazioni e gli interessi professionali e scientifici di un medico del Cinquecento.<sup>3</sup> L'analisi delle epistole di Francesco Calzolari indirizzate a Camerarius il Giovane è poi approfondito in un altro saggio dello stesso autore edito nel 2007.<sup>4</sup>

Altri sono poi gli articoli e le monografie che traggono dagli scambi di missive tra medici notizie sugli scambi culturali. Qui cito almeno il lavoro di Klaus Karrer sulla corrispondenza del medico e poeta tedesco Johannes Posth,<sup>5</sup> il saggio di Nancy Siraisi sulle lettere inviate da Girolamo Mercuriale a Theodor Zwinger,<sup>6</sup> una recentissima monografia della stessa autrice dal titolo eloquente, *Communitives*

---

<sup>2</sup> H. BOTS, F. WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, Bologna, Il Mulino, 2005 (Parigi, 1997<sup>1</sup>). Altre opere su questo tema sono elencate *infra*, capitolo 3, paragrafo 1, p. 160, nota 3. D'ora in poi, nei riferimenti che richiamano parti del mio stesso saggio, ometterò la parola "paragrafo", e ne indicherò in corsivo soltanto il numero corrispondente.

<sup>3</sup> G. OLM, «*Molti amici in vari luoghi*»: studio della natura e rapporti epistolari nel XVI secolo, in «Nuncius. Annali di storia della scienza», VI/1 (1991), pp. 3-31.

<sup>4</sup> ID., *Per la storia dei rapporti scientifici tra Italia e Germania: le lettere di Francesco Calzolari e Joachim Camerarius II*, in G. P. BRIZZI, G. OLM (a cura di), *Dai cantieri della storia: liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 343-360.

<sup>5</sup> K. KARRER, *Johannes Posthius (1537-1597): Verzeichnis der Briefe und Werke mit Regesten und Posthius-Biographie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993.

<sup>6</sup> N. G. SIRAI, *Mercuriale's letters to Zwinger and Humanist Medicine*, in A. ARCANGELI, V. NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale: medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 77-95.

of *Learned Experience. Epistolary Medicine in the Renaissance*,<sup>7</sup> i saggi di Marie-Louise Portmann e Richard Palmer su alcune delle missive inoltrate da Girolamo Donzellini rispettivamente a Theodor Zwinger,<sup>8</sup> e a Joachim Camerarius il Giovane,<sup>9</sup> e infine l'articolo di Charles Schmitt sulla corrispondenza del medico e botanico francese Jacques Daléchamps.<sup>10</sup>

Tuttavia, come mostra la recente iniziativa dell'Università di Würzburg, che si concentra sullo studio degli epistolari dei *physici* tedeschi in età moderna,<sup>11</sup> soltanto recentemente si è cominciato a considerare le corrispondenze fra medici fonti di primaria importanza per la ricostruzione degli aspetti specifici relativi alla rete professionale medica. La storia della medicina ha privilegiato piuttosto lo studio delle opere mediche e delle raccolte di *Epistolae medicinales*.

Di fatto il dialogo fra gli esponenti della professione medica in Italia e i loro colleghi di lingua tedesca non è mai stato affrontato in modo specifico e sistematico come tematica a sé stante. Ne è una prova, per esempio, il fatto che il versante italiano della corrispondenza epistolare di Theodor Zwinger rimane a tutt'oggi quasi del tutto inesplorato. Se nel 2008 Nancy Siraisi ha pubblicato i primi risultati dell'analisi dello scambio epistolare fra Girolamo Mercuriale e il medico basileese,<sup>12</sup> e se dal canto loro Antonio Rotondò e Luigi De Franco hanno studiato negli anni Settanta, dal punto di vista della storia ereticale, le lettere indirizzate a Zwinger dal medico cosentino Agostino Doni,<sup>13</sup> molte altre missive (fra cui quelle dei medici Marcello Squarzialupi, Girolamo Donzellini, Taddeo Duni e Orazio Augenio) non sono state finora oggetto di attenzione.

Ancora Antonio Rotondò e Carlos Gilly hanno accertato che lo studioso basileese esercitava un notevole fascino sugli intellettuali di tutta Europa per la sua vasta erudizione e per il suo spirito di tolleranza religiosa e per la sua apertura culturale. Gli interessi di Zwinger verso gli stimoli culturali filosofico-“scientifici” di nuovo conio lo resero, agli occhi dei *physici* italiani in fuga dalla pressione inquisitoriale e/o in cerca di un ambiente più consono ad esprimere le loro idee cultural-scientifiche o religiose, un punto di riferimento al quale guardare. Spesso, infatti, opere non rispondenti alla visione culturale e filosofica approvata e sostenuta dalla Chiesa Romana erano pubblicate a Basilea, come accadde per il 70% delle opere di Paracelso, autore stigmatizzato dalla Chiesa Romana per la sua

---

<sup>7</sup> EAD., *Communities of Learned Experience. Epistolary Medicine in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013.

<sup>8</sup> M.-L. PORTMANN, *Theodor Zwinger (1533-1588) und sein "Theatrum vitae humanae" von 1565*, in «Basler Nachrichten», 384 (1965), pp. 1-6.

<sup>9</sup> R. PALMER, *Physicians and Inquisition in sixteenth century Venice. The case of Girolamo Donzellini*, in A. CUNNINGHAM, O. P. GRELL (a cura di), *Medicine and the Reformation*, New York, Routledge, 2001, pp. 118-133.

<sup>10</sup> C. B. SCHMITT, *The correspondence of Jacques Daléchamps*, in «Viator», VIII (1977), pp. 399-434.

<sup>11</sup> Il progetto allestito alcuni anni o sono dall'*Institut für Geschichte der Medizin* di Würzburg consiste nella raccolta ed edizione critica delle lettere scritte e ricevute dai medici dei territori di lingua tedesca in età moderna. Il progetto si intitola *Frühneuzeitliche Ärztebriefe des deutschsprachigen Raums (1500-1700)*, ed è curato dal Professor Michael Stolberg.

<sup>12</sup> SIRAISSI, *Mercuriale's letters to Zwinger*, cit.

<sup>13</sup> A. ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione: Agostino Doni*, in «Studi di storia ereticale del Cinquecento», tomo II, Firenze, Olschki, 1974, 635-700; L. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni, medico e filosofo cosentino del '500*, Cosenza, Pellegrini, 1973.

carica erosiva scagliata contro le strutture ecclesiastiche, le quali uscirono dall'officina tipografica basileese di Pietro Perna.

Fu soltanto grazie all'aiuto di Zwinger, il quale sosteneva l'ideale di una scienza libera da qualsiasi condizionamento teologico, che Agostino Doni poté pubblicare la sua maggiore opera, *De natura hominis* (1581), considerata, al contrario, eversiva dalla Chiesa Romana. Lo scritto, infatti, pone una distinzione teorica e di fatto tra ricerca scientifica e problemi teologici, e propone di indagare la realtà dell'essere umano, compresa la sua anima, esclusivamente con metodi e principi naturalistici che trovano giustificazione all'interno della natura stessa. Ma l'indagine dell'anima condotta su base naturalistica e che trascende la materia teologica entra in contrasto, dal punto di vista del metodo, con la fede nella Rivelazione. Più in generale il problema dell'immortalità dell'anima fu sin dal Medioevo motivo di scontro tra i teologi e i filosofi naturali.

\* \* \*

Poiché i due filoni storiografici dai quali questo lavoro prende le mosse, storia ereticale e storia della medicina, si intersecano a molteplici livelli, l'esordio della mia ricerca è coinciso con l'interrogativo che riguarda il nesso tra l'interesse per la *novitas* religiosa, da una parte, e il rinnovamento della medicina nel XVI secolo, dall'altra. Questa domanda in realtà non ha dato adito a una branca di studi specifici, ma la questione è stata chiamata in causa in quei testi che si occupano del rapporto tra religione e scienza in un determinato contesto culturale. Nel suo saggio, *Medicine in the Theology of Martin Luther and Philipp Melancton* (2010), Mitchell Lewis Hammond allestisce un parallelo tra la protesta religiosa e la palingenesi dell'arte medica nel XVI secolo:

“Many historians have discerned affinities between religious reform movements and innovations in medicine in the sixteenth century. Prominent botanists and physicians became early supporters of Martin Luther, and the iconoclastic theorist Paracelsus provoked controversy by rejecting the entire ancient tradition in favour of a new medicine with Christian foundations. The momentous changes in the field of anatomy, particularly the appearance of *De humani corporis fabrica* in 1543, apparently provide an especially clear parallel, since anatomists challenged Galenic authority just as Luther challenged the Catholic Church. It has even been suggested that the author of *De fabrica*, Andreas Vesalius, was himself a Lutheran or at least adopted a Lutheran approach to anatomy. While Luther sought to restore the purity of early Christianity, Vesalius wished to return his discipline to its true foundations, and he did so by privileging anatomizing practices and visual demonstration over the learned textual tradition”.<sup>14</sup>

Inoltre, la connessione tra questi due fenomeni, eterodossia e *renovatio* della scienza medica, è stata messa in evidenza da Pirmin Meyer e Charles Webster da una parte, e da Roland Bainton dall'altra, rispettivamente nei casi di Teofrasto von Hohenheim, *alias* Paracelso, e di Michele Serveto.<sup>15</sup> Pur se a un diverso livello, anche nel medico bresciano Girolamo Donzellini, figura nota

---

<sup>14</sup> M. L. HAMMOND, “*Ora Deum, et Medico tribuas locum*”: *Medicine in the Theology of Martin Luther and Philipp Melancton*, in K. VON GREYERZ, T. KAUFMANN, K. SIEBENHÜNER, R. ZAUGG (a cura di), *Religion und Naturwissenschaften im 16. Und 17. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 2010, pp. 33-50: p. 33.

<sup>15</sup> Su Paracelso vedi P. MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, Roma, Salerno, 2000; C. WEBSTER, *Paracelsus: Medicine as Popular Protest*, in A. CUNNINGHAM, O. P. GRELL (a cura di), *Medicine and the Reformation*, New York, Routledge, 2001, pp. 57-77; C. WEBSTER, *Paracelsus, Medicine, Magic and Mission at the end of Time*, New Haven (Connecticut)-London, Yale University Press, 2008. Su Serveto vedi R. H. BAINTON, *Vita e Morte di*

alla storiografia ereticale italiana per i diversi processi inquisitoriali a suo carico, le due dimensioni si incontrano. I nuovi strumenti metodologici logico-ermeneutici, derivanti in parte dall'Umanesimo e in parte dalla rigenerazione della scienza medica nel Cinquecento, rappresentano lo strumentario concettuale con il quale il medico bresciano si accostò alla dimensione religiosa e la interpretò. Si dimostrerà infatti che, accanto al suo inserimento nella rete ereticale veneta, un retroterra culturale complesso, di matrice umanistica e dai vasti orizzonti filosofici, costituisce la cornice entro la quale Donzellini maturò la propria eterodossia.<sup>16</sup>

Benché in un primo momento sembrasse coincidere con il legame eterodossia – rinnovamento della medicina, il *Leitmotiv* di questa ricerca consta piuttosto nel riconnettere i dati, gli episodi e gli aspetti via via analizzati con il più ampio contesto culturale del Cinquecento. Infatti, il rapporto eresia – rinascita della scienza medica appare una chiave di lettura non pienamente idonea a rendere giustizia alla complessità della storia culturale del XVI secolo. Per questo motivo la domanda da me posta all'avvio dell'indagine ha subito in corso d'opera un allargamento di prospettiva, che tiene conto anche dei nessi tra la disciplina medica e il più generale contesto culturale filosofico-“scientifico” del Rinascimento. Lo stretto legame esistente tra medicina da una parte, e astrologia, alchimia, magia, cabbala, ermetismo e neoplatonismo dall'altra, diventa allora prioritario nella comprensione di un sistema del sapere che aspirava all'universalità, e che non concepiva i due ambiti, sfera religiosa e sfera medica, come nettamente distinti. A questo proposito hanno catturato la mia attenzione testi come *Magia e scienza* curato da Cesare Vasoli,<sup>17</sup> il volume sulla magia di Paola Zambelli,<sup>18</sup> e il saggio di Elide Casali sulla medicina astrologica.<sup>19</sup> La “scienza” del XVI secolo è un concetto di ampio respiro, profondamente calato nella civiltà del Rinascimento, e che si unisce alla storia socio-culturale largamente intesa. Tale concetto, inoltre, include quei movimenti di pensiero, dal paracelsismo alla corrente ermetica al neoplatonismo, che per noi non hanno nulla di scientifico, ma che nel Cinquecento venivano adoperati per indagare la natura e il senso del micro come del macrocosmo.

Per quel che riguarda il versante religioso, poi, i sistemi teologici stessi, a dispetto della progressiva standardizzazione dogmatica e istituzionale delle Chiese confessionali, erano intesi allora non in senso statico, ma dinamico. Essi si configuravano non come solidi blocchi monolitici, alla stregua di quanto appaiono a noi oggi, bensì come materiale suscettibile di essere plasmato sulla base delle convinzioni progressivamente maturate e sulla scorta degli eventi circostanziali.

---

Michele Serveto, trad. it, Roma, Fazi, 2012. La prima edizione del testo *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus 1511-1553*, risale al 1953.

<sup>16</sup> Vedi *infra*, capitolo secondo, 5, pp. 144-145.

<sup>17</sup> C. VASOLI (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna, Il Mulino, 1976.

<sup>18</sup> P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, riti e streghe nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia, 1996.

<sup>19</sup> E. CASALI, “Anatomie astrologiche”. *Melotesia e pronosticazione (sec. XVI-XVIII)*, in G. OLMI, C. PANCINO (a cura di), *Anatome. Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo nell'età moderna*, Bologna, Bononia University Press, 2012, pp. 161-183.

Tale aspetto contribuisce a mio avviso a intensificare i nessi del panorama culturale del Cinquecento, i quali a loro volta sono riflessi nelle fonti epistolari. Dal canto loro le lettere consentono di risalire, infatti, a diversi livelli del profilo di un medico-scrittore: rapporti professionali e personali, concezione della disciplina medica, opinioni tecnico-mediche, visione esistenziale e filosofica e, in misura minore, prospettiva religiosa.

\* \* \*

L'elaborato si divide a grandi linee in tre parti che tengono costantemente presente la citata interdipendenza tra i diversi ambiti disciplinari.

I primi due capitoli si concentrano sul nesso tra medicina e fede cristiana, vissuto in forme e a livelli diversi; i successivi tre descrivono e approfondiscono aspetti e dinamiche della Repubblica dei medici; riprendendo i temi più importanti affrontati, il sesto e ultimo capitolo pone delle osservazioni conclusive, e delinea i caratteri della rete professionale medica.

Dopo un *excursus* che ripercorre le tappe dell'intreccio tra *fides christiana* e *ars medendi* a partire dalle Sacre Scritture, nella prima parte si sono analizzate le esperienze di esilio *religionis causa* di alcuni importanti medici italiani. Sulla scorta di fonti in gran parte tralasciate fino a oggi dalla storiografia si è potuto definire meglio l'orientamento confessionale di quei medici; inoltre, si è tenuto conto di due elementi che, benché non trascurati dagli studiosi, non sono mai stati considerati centrali nell'analisi. Il primo è rappresentato dalle condizioni economiche degli esuli: cambiamenti nell'orizzonte confessionale si spiegano in alcuni casi anche con ragioni di opportunismo economico-professionale, cosa che dal nostro punto di vista può essere percepita come un declino dei grandi ideali di Riforma. Il secondo elemento fa riferimento a una visione larga dell'eterodossia: infatti, da una parte, le iniziative religiose non conformi alla posizione romano-cattolica spesso prendevano prestiti da più piani confessionali; dall'altra altrettanto frequentemente i medici-intellettuali potevano approdare di volta in volta a rielaborazioni autonome delle dottrine proposte dai riformatori.

La seconda parte pone l'accento sulla cosiddetta *Respublica medicorum*, a partire da una riflessione sul significato del termine, e sul suo legame con la più ampia *Respublica litteraria*. Oltre al vincolo con l'Umanesimo, anche le pratiche inveterate, come lo scambio di strumenti funzionali agli interessi di studio e di ricerca, e l'offerta di doni e/o di ospitalità, contribuivano a plasmare l'identità della Repubblica, e rivestivano una grande importanza sia sul piano professionale e culturale, sia su quello sociale. Tali aspetti, a loro volta, si intrecciavano con i legami amicali stabiliti dai medici; in particolar modo le fonti attestano il nesso tra amicizia e circolazione di libri, e cominciano a fare luce su quello che è un tema nuovissimo nel panorama storiografico attuale: le "reti di amici". Gli aspetti più concreti e tecnici della professione medica, dalle ipotesi diagnostiche, ai rimedi curativi, alle dispute vertenti sui più svariati argomenti di medicina, hanno consentito poi di precisare meglio il *modus operandi* dei medici del Cinquecento.

“Das schönste, was wir erleben können, ist das Geheimnisvolle”.  
Albert Einstein

## ***CAPITOLO I. Intersezioni tra “ars medendi” e “fides christiana”: fondamenti teologici, normativa ecclesiastica, attività medica e dissettoria***

### *1. Premessa*

All’origine del mio progetto di ricerca mi sono proposta di indagare le modalità attraverso le quali si declinò nel XVI secolo il rapporto tra dimensione religiosa da una parte, e ricerca medica dall’altra. Mi sono chiesta, cioè, se l’appartenenza alla categoria professionale dei *physici* italiani poté a un qualche livello ripercuotersi sul loro modo di vivere la fede cristiana, e se si manifestò un’influenza in senso inverso, ovvero se le convinzioni religiose dei medici agirono sulla loro attività di studiosi e protoscienziati. Ma calare questi interrogativi nel Cinquecento, cioè nel periodo di diffusione della Riforma protestante in Italia, significa in altre parole domandarsi se esistevano legami fra l’attività scientifica dei medici – caratterizzata dall’applicazione di uno sguardo nuovo, filologicamente orientato, alle fonti mediche classiche; dai progressi dell’anatomia; dal graduale affrancamento della medicina dalla filosofia e dalle nuove riflessioni sulla questione del metodo – e il loro modo nuovo di guardare alla sfera religiosa, che li indusse ad allontanarsi dall’ovile romano-cristiano. Perché diversi medici italiani, versati nel cosiddetto Umanesimo medico e impegnati nel rinnovamento della medicina, si interessarono a vario titolo e a molteplici livelli alle dottrine religiose d’Oltralpe? Quali stimoli di tipo culturale, professionale, o di altra natura condizionarono le loro scelte religiose, stigmatizzate come eterodosse dalla Chiesa Romana?

La questione così posta a sua volta comporta alcuni problemi. In primo luogo, infatti, bisogna considerare che le dimensioni religiosa e medico-scientifica non erano così nettamente distinte come lo sono per noi oggi, perché i confini tra i diversi rami del sapere erano fluidi. Inoltre, ogni disciplina intratteneva un legame talmente stretto con la cornice culturale d’insieme che diventa arduo scindere fra loro i domini della conoscenza, senza incorrere nel rischio di svuotare di senso l’organizzazione teorica del sistema del sapere stesso e le “scoperte scientifiche” di allora. Come cercherò di mostrare già a partire da questo primo capitolo, numerosi sono gli aspetti e gli elementi, non soltanto culturali, che vengono chiamati in causa in un possibile percorso di indagine della questione sollevata. Inoltre, anche il concetto di eterodossia non può essere facilmente generalizzato, poiché le esperienze eterodosse dei singoli medici italiani presentano ciascuna proprie peculiari caratteristiche.

Per ora la storiografia ha accertato che un caso eclatante di quanto la formazione culturale di matrice filosofico-teologica di un medico abbia profondamente inciso sulla sua attività medico-“scientifica” è rappresentato dal catalano Michele Serveto, del cui spessore intellettuale si darà ampiamente conto nel corso del capitolo. Ma anche in Paracelso, medico svizzero che si pose come contestatore e riformatore della disciplina medica praticata nel Cinquecento, possiamo cogliere un

nesso tra teologia e medicina, declinato nell'idea secondo la quale i principi del Vangelo dovevano ispirare la professione medica, e in quella parallela per cui la scoperta scientifica ha bisogno dell'illuminazione divina.

In ordine al problema sollevato ho ritenuto opportuno studiare le corrispondenze epistolari dei medici italiani in contatto con i loro colleghi appartenenti agli ambienti di lingua e cultura tedesche.

Le ragioni di tale scelta sono essenzialmente due. La prima risiede nel fatto che, per capire pienamente le ragioni dell'adesione a una determinata confessione religiosa da parte di un medico, si deve guardare anche ai rapporti che lo stesso coltivò con quanti avevano abbracciato quella medesima confessione da più lungo tempo. Apertura, dunque, da parte dei medici italiani verso il mondo protestante, luterano e riformato, ma anche, come vedremo in alcuni casi, delusione e smarrimento.

La seconda ragione riguarda invece più specificatamente la natura della fonte epistolare: le missive scambiate tra i *physici* del Cinquecento contengono riferimenti a un largo spettro di argomenti, non soltanto di natura strettamente medica, ma anche relativi ai legami culturali che essi instaurarono. Inoltre, lo studio dei carteggi epistolari consente di allargare la prospettiva all'intera *Respublica medicorum* e alle sue dinamiche: comprendere e approfondire la natura delle relazioni intessute tra i medici di tale comunità e conoscere l'insieme degli scambi di matrice culturale-scientifica, professionale, redazionale-editoriale, e (pur se in minor misura) religiosa tra i membri di questa rete, può apportare un significativo contributo allo studio del problema posto. La *Respublica medicorum* europea rimane lo sfondo culturale entro il quale tutti i medici italiani, indipendentemente dal loro orientamento religioso, si muovevano, e si rivela un contesto chiave nel quale si possono rintracciare le dinamiche sotterranee, che – come insegna Fernand Braudel – influenzano il corso di quelle più superficiali.

Date queste premesse, si comprende perché nel corso delle ricerche ho dovuto spostare leggermente il *focus* della mia attenzione. Da una parte, infatti, l'indagine si è allargata allo studio degli aspetti specifici della *Respublica medicorum*, anche in virtù dei contenuti delle stesse lettere da me analizzate. Dall'altra, per via dell'intima connessione tra la disciplina medica e il più generale contesto culturale filosofico-“scientifico” del Rinascimento, anche l'interrogativo di fondo si è ampliato. Infatti, poiché sia la sfera medica sia la sfera religiosa rimandano continuamente a un contesto culturale più ampio, un'analisi che riguardi soltanto i nessi tra medicina ed eterodossia riflette un approccio riduttivo al fine di comprendere e interpretare la storia culturale e religiosa del Cinquecento. Bisogna essere consapevoli, al contrario, sia del fatto che spesso una scelta confessionale è la risultante di più componenti che rispecchiano il magmatico retroterra culturale del XVI secolo, sia del fatto che la stessa “scienza” rappresenta in quel momento storico un concetto ad ampio spettro. Sotto la categoria di “scienza” possiamo includere, infatti, anche quei movimenti di pensiero, dal paracelsismo alla corrente ermetica al neoplatonismo, che noi oggi non definiremmo affatto scientifici, ma per mezzo dei quali, tuttavia, nel Cinquecento si intese indagare la natura profonda del micro come del macrocosmo. Non a caso Elide Casali osserva che il dottore in *Philosophia et Medicina* era in

grado di coniugare le conoscenze mediche vere e proprie con quelle di filosofia, astrologia, magia, fisionomia, alchimia.<sup>1</sup>

Inoltre, la scienza del XVI secolo era fortemente legata alla dimensione socio-culturale più largamente intesa. Solo per citare un esempio, si pensi al fatto che le prime pubblicazioni di Paracelso erano sapientemente modellate nelle forme di una protesta sociale che non prendeva di mira soltanto le istituzioni ecclesiastiche, ma chiamava in causa anche un rinnovamento della figura del medico.

In sintesi, poiché dipende da un coacervo di rapporti reciproci e scambi osmotici, umani e culturali, la problematica qui studiata deve essere affrontata armandosi di un punto di vista largo, e bisogna contemplare nell'analisi fattori tanto religiosi, quanto cultural-filosofici e socio-economici. A sua volta, la risposta a tale problematica deve essere ricercata in molteplici direzioni. Di ogni singolo fenomeno bisogna indagare, infatti, non soltanto le dinamiche interne, ma anche tutti quei nessi con il mondo che lo circonda, che ne sono parte integrante e che contribuiscono ad illuminarlo.

\* \* \*

Il presente capitolo, di natura introduttiva e propedeutica, è finalizzato a munire il lettore degli strumenti concettuali indispensabili per inoltrarsi nella lettura del saggio. Tratterò quindi alcuni importanti argomenti di storia della medicina e di storia ereticale, e verrà inquadrato il contesto di natura culturale filosofico-“scientifica”, sullo sfondo del quale i medici del Cinquecento agivano.

La prima parte del capitolo è volta a tratteggiare un percorso cronologico, seppur non esaustivo, che segna le tappe fondamentali nelle quali vengono a intrecciarsi medicina e fede cristiana. Il punto di partenza è dato da quei passaggi delle Sacre Scritture che, attraverso la Resurrezione, attribuiscono al corpo umano una dimensione extra-corporea. Seguono le riflessioni di Sant'Agostino e degli altri Padri della Chiesa in merito al ruolo dell'arte medica e del medico, fino alla formulazione del parallelo *Christus – medicus*, che sarà ripreso poi anche dalla speculazione luterana. Momento saliente di questa ricostruzione è rappresentato in età moderna dalla riflessione di Filippo Melantone, che per la prima volta applica alla filosofia naturale, e quindi alle due discipline ad essa strettamente connesse, la medicina e l'anatomia, una prospettiva confessionale di tipo luterano. Infine, per il periodo che più da vicino interessa la mia ricerca, un ruolo di rilievo è rivestito sia dal medico spagnolo Michele Serveto, nel cui pensiero filosofia, teologia e fisiologia<sup>2</sup> si intrecciano profondamente, sia da Teofrasto von Hohenheim, meglio conosciuto come Paracelso, per il quale la professione medica deve essere ispirata all'etica cristiana.<sup>3</sup>

La trattazione prosegue nella seconda parte con la presentazione di una serie di medici italiani, versati umanisticamente nel rinnovamento della medicina, e al contempo dediti, per svariate ragioni e

---

<sup>1</sup> E. CASALI, *Le Spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 147-148.

<sup>2</sup> Nell'intero saggio ho adoperato per praticità il vocabolo “fisiologia”, nella consapevolezza tuttavia che nel Cinquecento tale scienza ancora non esisteva nei termini in cui la intendiamo noi oggi, non sussistendo allora le conoscenze chimico-fisiche sulle quali essa si fonda.

<sup>3</sup> Su Serveto e Paracelso vedi *infra*, capitolo primo, 3, rispettivamente pp. 26-32; 32-37.

in circostanze altrettanto disparate, alle dottrine religiose d'Oltralpe, con grande ricchezza degli orientamenti confessionali prescelti.<sup>4</sup> Vengono richiamati, inoltre, gli aspetti più innovativi che caratterizzano lo sfondo culturale-filosofico del XVI secolo, mettendo in evidenza l'insorgere di nuove vie di indagine della natura e di Dio stesso, come il paracelsismo, l'ermetismo e la magia.<sup>5</sup> Tali aspetti non possono essere ignorati, perché da una parte sono componenti integranti del contesto culturale nel quale i *physici* italiani si muovevano, e dall'altra si presentano parzialmente anche come strumenti di protesta contro la pretesa della cultura ufficiale romano-cattolica di essere l'unica depositaria della conoscenza della realtà. Gli obiettivi polemici non riguardano, infatti, soltanto gli aspetti teologici e quelli etico-morali, ma coincidono anche con la filosofia aristotelica che la Chiesa Romana aveva eletto a paradigma filosofico perché più consona di quella platonica alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, nonché le teorie mediche ancora debitorie del *Canone* di Avicenna e dell'*Ars medica* di Galeno.

A conclusione del capitolo saranno prima descritti brevemente i profili biografici dei maggiori medici tedeschi ai quali i loro colleghi italiani indirizzarono lettere: Theodor Zwinger, Joachim Camerarius il Giovane, Crato von Crafftheim, e poi saranno presentate alcune riflessioni di natura metodologica intorno alla fonte epistolare.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vedi *infra*, capitolo primo, 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 6.

## 2. Dall'Antico Testamento alla speculazione protestante: il corpo umano come oggetto del sacro

I primi segni di un'intersezione fra medicina e fede cristiana si scorgono già nelle Sacre Scritture: dal Dio biblico deriva tutto il bene, ma anche – a fin di bene o a scopo di giustizia – tutto il male: tutta la medicina, dunque, ma anche tutta la patologia. Uomini e donne vengono colpiti con le malattie dal Dio adirato, così come i loro progenitori sono stati puniti per il peccato originale. Fatica e dolore costituiscono in definitiva la fisiopatologia del vivere quotidiano, e vengono portati alla massima intensità nelle malattie incombenti su tutto il popolo, come la peste o la lebbra, citate più volte nell'Antico Testamento. Del resto, Dio tanto punisce, quanto guarisce.<sup>7</sup> Nell'*Ecclesiastico*, il libro di Ben Sira risalente al II secolo a. C., non incluso nella Bibbia ebraica ma ripreso nel Talmud, è scritto:

“Dall'Altissimo infatti viene la guarigione, come si ricevono dei doni del re”.<sup>8</sup>

E ancora:

“Figlio, non irritarti della malattia,  
ma prega il Signore e ti guarirà.

(...)

Poi chiama pure il medico  
perché il Signore l'ha creato;  
non lo allontanare;  
c'è bisogno anche di lui”.<sup>9</sup>

L'eredità del divino sapere-potere di guarire da parte del medico-guaritore vicario, prefigurata nei versi del passo appena citato, è un concetto che, come vedremo, sarà ripreso più tardi da Filippo Melantone. Il rango eccelso del medico, per i Greci “simile a Dio”, e il carattere sacro della guarigione e dei suoi esercenti sono propri di tutte le culture antiche: da quella ebraica, dove la purezza del corpo e dell'anima sono condizioni indispensabili per mantenersi indenni da tutti i mali materiali e morali, a quella omerica, a quella dell'Egitto dei Faraoni e a quella mesopotamica.<sup>10</sup>

Per quel che riguarda specificatamente la cultura cristiana, nell'Antico come nel Nuovo Testamento vengono elaborati quei principi dai quali si formulerà il concetto di una sacralità escatologica del corpo umano, che andrà ad affiancarsi alle tradizionali matrici culturali europee.<sup>11</sup> È alle lettere paoline in particolar modo che si deve un'accelerazione del rapporto medicina-religiosità, sulla scorta dell'idea di un corpo non più votato all'annientamento, come vorrebbe il pensiero greco, bensì chiamato alla vita attraverso la Resurrezione. La sacralità del corpo è rinvigorita e suggellata fisicamente e simbolicamente dall'elemento sanguineo: il sangue, sostanza dalla forza simbolica, carico di energie e significati sin dalle origini dell'umanità, possiede un'ambivalente natura di

---

<sup>7</sup> G. COSMACINI, *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 5, 7-8.

<sup>11</sup> G. L. D'ERRICO, *La Chiesa, l'Inquisizione, l'anatomia: storia di un tabù*, in G. OLMI, C. PANCINO (a cura di), *Anatome. Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo nell'età moderna*, Bologna, Bononia University Press, 2012, pp. 243-255: p. 244.

portatore di vita e di morte. Nell'Antico come nel Nuovo Testamento, poi, il sangue rappresenta l'alleanza di Dio con l'uomo, e a esso rimanda il sacrificio di Cristo per la redenzione dell'umanità. Per tali motivi l'effusione di sangue umano è considerata un grave peccato contro Dio, e attentare all'uomo, immagine di Dio la cui natura è stata assunta nel Verbo, rappresenta lo scandalo più disonorevole. Sulla scorta di tali considerazioni il Concilio ecumenico lateranense IV (1215) interdisce ai chierici l'esercizio della pratica medica. Il divieto, tuttavia, fu presto disatteso grazie alla tolleranza mostrata dalle istituzioni religiose, e alla precoce consapevolezza della Chiesa che lo studio della "fisiologia" umana avrebbe potuto prevenire e curare gravi patologie.<sup>12</sup>

Al di là delle proibizioni rivolte agli ecclesiastici, spesse volte eluse, la Chiesa mantenne un atteggiamento non tanto di interdizione nei confronti dell'anatomia e della dissezione umana, quanto piuttosto di cauta tolleranza.<sup>13</sup> Nel 1299, alla vigilia del primo anno santo, Bonifacio VIII promulgò l'editto *De sepulturis*, contenente il divieto di far bollire i cadaveri per ricavarne, "carnibus per excotionem consumptis", gli scheletri umani su cui studiare l'osteologia. L'editto non era in realtà una vera e propria messa al bando dell'anatomia. Più in generale si trattava di evitare che nel giorno del Giudizio universale e della Resurrezione della carne le anime dei defunti fossero costrette a vagare alla ricerca delle diverse parti del proprio corpo, onde procedere precipitosamente alla *restitutio ad integrum* di quest'ultimo, prima di presentarsi davanti al Giudice supremo.<sup>14</sup> Lo stesso Raimondo de' Liuzzi, detto Mondino (1270-1326), precursore degli anatomisti del Cinquecento, asserì che l'editto del pontefice mai gli proibì di dissezionare i cadaveri.<sup>15</sup>

In epoca moderna l'intervento dell'Inquisizione Romana rispetto alla pratica anatomica fu marginale. Fra i pochi casi di anatomisti inquisiti con accuse di vario genere, possiamo annoverare il caso del grande medico e matematico pavese Girolamo Cardano, reo di aver posto la dissezione al servizio della sua astrologia divinatoria. Nessun medico, tuttavia, fu mai perseguito per lo studio dell'anatomia in sé e per sé.<sup>16</sup> Nei primi decenni del Cinquecento, inoltre, la congiuntura bellico-epidemiche e la semi-clandestinità di molta parte della pratica settoria, che andava superando proibizioni e pregiudizi di ogni sorta, assicurarono agli anatomisti un buon numero di cadaveri da dissezionare.<sup>17</sup>

Per assecondare le esigenze di giustizia pubblica, attraverso l'attivazione di dissezioni anatomiche pubbliche, l'immagine del corpo andò incontro, a partire dal Tardo Medioevo, a una vera e propria desacralizzazione, ma il processo non fu né immediato né lineare. Generalmente diffusa era la

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>14</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 46.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>16</sup> D'ERRICO, *La Chiesa, l'Inquisizione, l'anatomia*, cit., p. 250. Il rapporto conflittuale tra l'autorità ecclesiastica e la figura professionale del medico si consumò a un altro livello, precisamente quello di convergenza fra la teologia, la filosofia naturale e l'arte medica, che a partire dal XVI secolo si concentrarono sul tema controverso dell'immortalità dell'anima. Come vedremo più avanti, tale convergenza costò guai giudiziari ai filosofi Pietro Pomponazzi, professore nello *Studium* patavino, e Cesare Cremonini. *Ibid.*, p. 251.

<sup>17</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 49.

concezione secondo cui i morti non dovevano essere toccati, e quella secondo la quale era da fuggire anche colui che, tagliandoli, a quei corpi metteva mano per studiarne le viscere. Per evitare la contaminazione che si sarebbe prodotta attraverso il contatto con il morto, allora, gli statuti delle università stabilirono che soltanto i corpi dei condannati a morte potevano essere usati per lo studio dell'anatomia.<sup>18</sup> Questo è quanto accadeva per esempio nei secoli XIV e XV a Firenze, dove i corpi usati per le regolari dissezioni anatomiche disposte dal Collegio e dallo Studio potevano essere soltanto i cadaveri di uomini e donne condannate a morte. Ciononostante era possibile avere accesso ai cadaveri di persone decedute presso l'ospedale di Santa Maria Nuova,<sup>19</sup> ma fu soltanto dopo la metà del XVI secolo che i legami fra gli ospedali italiani e lo studio dell'anatomia divennero più stabili.<sup>20</sup>

La particolare condizione in cui versava il corpo di un condannato metteva al riparo da un eventuale inquinamento: quindi, se talvolta nel Cinquecento i corpi da sezionare erano quelli dei morti per avvelenamento, più spesso i cadaveri erano quelli "sospesi e decollati per giustizia", e venivano preferiti i corpi di coloro che erano deceduti per impiccagione, in quanto integri e non dissanguati. Alcuni statuti universitari più flessibili consentivano di dissezionare anche corpi di uomini morti per cause naturali, purché fossero forestieri o disonesti.<sup>21</sup> Di norma, però, il sezionamento di un cadavere era disposto sul corpo di un condannato a morte, ed era concepito quale forma di aggravamento della condanna di esclusione dal corpo sociale. Esisteva cioè la possibilità di ricorrere allo spettacolo anatomico, per infierire, a causa della gravità del crimine commesso, sul corpo del condannato. Inoltre, gli stessi corpi dei condannati venivano lasciati nei luoghi pubblici appesi alle forche come strumento di ammonizione e intimidazione per coloro che li avessero visti.<sup>22</sup> Il fatto che l'anatomia pubblica potesse essere eseguita soltanto su un corpo che soddisfacesse certi requisiti – quali la natura vile e dannata del corpo da violare (doveva trattarsi del corpo di un malfattore o di un fuorilegge), e l'autorizzazione da parte delle autorità – implica inequivocabilmente che, a dispetto della desacralizzazione in atto, tuttavia, permaneva un senso di disagio radicato e profondo nei confronti del corpo umano.<sup>23</sup> La pratica settoria dimostra che l'anatomia era concepita a un tempo come ritualità

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>19</sup> J. HENDERSON, *The Renaissance Hospital. Healing the body, healing the soul*, New Haven (Connecticut)-London, Yale University Press, 2006, p. 247.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>21</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 48.

<sup>22</sup> D'ERRICO, *La Chiesa, l'Inquisizione, l'anatomia*, cit., pp. 248-249.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 248. L'esecuzione pubblica di una dissezione si svolgeva presso le principali sedi universitarie italiane (Roma, Bologna, Padova, Ferrara, Pia, Mantova) spesso nel periodo di Carnevale, quando le normali regole, che presiedevano al vivere comune e al funzionamento della società civile, venivano sovvertite. *Ibid.*, p. 246. Giovanni Ciappelli individua due specifiche funzioni del cruento sacrificio praticato sul corpo dei criminali nel periodo carnevalesco. Da un lato il condannato a morte giustiziato nel periodo di Carnevale diventava concretamente vittima sacrificale. Il periodo di Carnevale rendeva, infatti, più efficaci i sacrifici compiuti, aumentando il valore apotropaico delle pratiche rituali: il condannato simboleggiava tutti i mali della comunità, che con la sua morte venivano spazzati via, e quest'ultima aveva la funzione di proteggere il corpo sociale fino alla successiva occasione in cui si sarebbe realizzato il rito collettivo. Dall'altro il periodo di Carnevale ammetteva una maggiore liceità di comportamenti che potevano altrimenti ledere la comunità, soprattutto se posti in essere da particolari categorie di persone come il medico anatomista, spesso proveniente da fuori rispetto alla comunità. Ciò garantiva una maggiore impunità al responsabile di tale azione sacrificale e all'intera

scientifico e banco di prova della devozione, e il momento di apertura del cadavere coinvolgeva, per le rispettive competenze, preti, giudici, giustizieri, becchini.<sup>24</sup> Ma non solo: il pubblico che presenziava a una dissezione era piuttosto disomogeneo, comprendendo professori e studenti dello *Studium* di Medicina, figure istituzionali della città, gentiluomini, appassionati d'arte e semplici curiosi estranei al significato dell'evento.<sup>25</sup>

Di fatto l'anatomia rimaneva un terreno grigio e ambiguo, soggetto alle proibizioni ecclesiastiche. Girolamo Cardano, nell'edizione del 1545 del suo *De malo recentiorum medicorum usu medendi libellus*,<sup>26</sup> enfatizzò la necessità per i dottori di secare regolarmente i corpi dei pazienti che erano deceduti in ospedale, riferendosi probabilmente alla pratica in uso presso l'Ospedale Maggiore di Milano. Come ha posto in evidenza Nancy Siraisi, inoltre, nuovo fu l'accento posto da Cardano sulla dissezione di specifici organi piuttosto che sull'intero corpo, per poter determinare gli effetti di una malattia specifica. Nel luglio 1563 compare un impegno istituzionale a organizzare regolari dissezioni anatomiche nell'ospedale di Santa Maria Nuova. Ma tali dissezioni furono organizzate a beneficio di scultori e artisti più che per gli studenti di medicina. L'anatomia a scopo didattico prese piede in un ospedale a Pisa, non a Firenze, dopo il trasferimento dello Studio di Medicina nel 1473 dal capoluogo fiorentino alla città pisana.<sup>27</sup>

\* \* \*

Se l'anatomia è un complesso di pratiche rituali-scientifiche che, sforzandosi di vincere le resistenze imposte dalle concezioni religiose, istituisce con queste ultime un rapporto di tensione, un altro aspetto proprio del Medioevo, al contrario, lega in modo non oppositivo medicina e fede: l'associazione del ruolo di Cristo a quello del *physicus*. Già negli scritti di sant'Agostino appare frequentemente il tropo di "Cristo medico", del resto noto a tutti i Padri della Chiesa, con lo scopo di affermare che Cristo, estirpando il tumore distruttivo dell'orgoglio, riesce a curare l'intera umanità. Nel Tardo Medioevo, poi, negli ospedali dell'Europa settentrionale diviene comune la raffigurazione di Cristo quale "uomo dei dolori", cioè Cristo ritratto in preda al tormento fisico della crocifissione. La pala d'altare, dipinta da Matthias Grünewald (ca. 1510-1515) per l'ospedale del monastero antoniano di Isenheim, è soltanto una delle drammatiche rappresentazioni di Cristo come "uomo dei dolori".<sup>28</sup>

Inoltre, molti teologi della Tarda Antichità e del Medioevo manifestano la propria approvazione per l'attività medica, purché venga condotta con un'appropriata predisposizione nei confronti di Dio. Infine, molti scrittori prima del Cinquecento riconoscono come complementari il ruolo del medico e

---

comunità nel suo complesso. G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, p. 260.

<sup>24</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 48.

<sup>25</sup> D'ERRICO, *La Chiesa, l'Inquisizione, l'anatomia*, cit., pp. 246-247. Altro era il valore attribuito invece alle dissezioni che Professori di medicina eseguivano nelle loro case private a scopo didattico, a beneficio dei loro studenti. *Ibid.*, p. 247.

<sup>26</sup> *Hieronymi Castellionei Cardani, De malo recentiorum medicorum usu medendi libellus*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1545.

<sup>27</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 248.

<sup>28</sup> HAMMOND, "Ora Deum, et Medico tribuas locum", cit., p. 35.

quello dei preti, pur accentuando la priorità degli obblighi spirituali del paziente, come quello di sottoporsi alla confessione, prima di reclamare il diritto di farsi somministrare le terapie mediche.<sup>29</sup> Lo stesso Martin Lutero, responsabile del più grande scisma cristiano che la Chiesa abbia attraversato dalle sue origini, rimane influenzato dal traslato del *Christus – medicus*, osservando che, mentre la Legge rivelata nell'Antico Testamento è utile per elaborare una diagnosi della natura umana, contrassegnata dal peccato, Cristo, medico supremo, è in grado di elargire la cura definitiva, donando il perdono e la libertà dal peccato.<sup>30</sup> Lo stesso concetto è presente nella speculazione paracelsista: nelle opere *Paramirum* e *Paragranum* leggiamo che “Cristo è il medico venuto a salvare i malati di questo mondo”,<sup>31</sup> e ancora dal *Vita-Beata Schriftum* apprendiamo che Cristo è il più importante medico che cura gratuitamente.<sup>32</sup>

Nella visione luterana due sono gli aspetti che connettono medicina e fede: l'equazione salute fisica – salvezza dell'uomo, da una parte, e la profonda convinzione che la medicina possa rivelare la potenza che Dio ha infuso nel creato, dall'altra.

Per quel che riguarda il primo aspetto, il parallelo fra Cristo e il medico, istituito da Lutero, sottintende quello fra malattia e peccato. Infatti, mentre le malattie sono viste da Lutero come segno della vulnerabilità umana dopo il decadimento dell'uomo dalla grazia descritto nella Genesi, la promessa del conseguimento dello stato di salute fatta dal medico al malato viene paragonata alla promessa di affrancamento dal peccato fatta da Cristo all'umanità. Come un uomo malato, pur nel suo stato di infermità, è suscettibile di risanamento, allo stesso tempo, benché peccatore, l'uomo condensa in sé la possibilità di redenzione eterna, realizzabile per mezzo della fede in Cristo. La salute fisica alla quale la promessa del medico allude si configura allora come un'anticipazione della guarigione definitiva, che rimane incompleta fino al giorno della salvezza eterna.<sup>33</sup> Coloro che sperimentano miglioramenti fisici attraverso la medicina, ricevono un assaggio della guarigione definitiva, che si realizza pienamente nell'acquisizione della salvezza.<sup>34</sup> In particolar modo nella riflessione luterana una grande importanza viene attribuita alla medicina galenica, perché quest'ultima ben si presta a spiegare il meccanismo di ottenimento della grazia a mezzo dell'equivalenza malattia – peccato. Nel quadro di riferimento galenico la malattia è concepita come lo squilibrio degli umori presenti nel corpo; il ripristino dell'equilibrio dei quattro elementi richiede una costante attenzione al regime alimentare e allo stile di vita. Allo stesso modo il cristiano, secondo Lutero, è chiamato a un costante rinnovamento spirituale per mezzo della maturazione e dell'approfondimento della fede in Cristo. Inoltre, poiché Galeno postula numerosi legami fra corpo e anima, Lutero ne inferisce che il peccato,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>31</sup> MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit., p. 95.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 300-301.

<sup>33</sup> HAMMOND, “*Ora Deum, et Medico tribuas locum*”, cit., pp. 36, 39.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 40.

agendo come una malattia, si rende responsabile della corruzione delle diverse dimensioni dell'essere umano, compresa quella fisico-materiale.<sup>35</sup>

Veniamo ora al secondo aspetto che nella visione del riformatore tedesco rappresenta una congiunzione fra medicina e fede, e cioè l'idea che la medicina possa rivelare la potenza creatrice di Dio. Questi creò l'universo secondo un disegno provvidenziale: per esempio molte piante possiedono virtù terapeutiche utili a guarire le malattie;<sup>36</sup> in altre parole la medicina è in grado di far affiorare aspetti della realtà che rimandano alla forza e al progetto originari di Dio, con i quali egli la plasmò.

Il fatto che la divinità sia profondamente radicata nel creato determina agli occhi di Lutero l'aspetto pratico-utilitaristico della disciplina medica. Più che in ogni altro scritto, nella sua versione del libro dell'*Ecclesiastico* contenuta nella Bibbia tedesca del 1545, Lutero sottolinea il carattere di funzionalità pratica dell'arte medica. Lo stesso fa in occasione delle epidemie di peste: in una lettera pubblica scritta nel 1527, anno in cui si abbatté sull'intera regione della Sassonia una terribile pestilenza, Lutero insiste sul fatto che, per contrastare la progressione della malattia, bisogna affidarsi ai benefici derivanti dalla medicina, e che è più saggio testare tali espedienti, piuttosto che lasciarsi sopraffare dalla disperazione e lamentarsi del presunto carattere di castigo divino, generalmente attribuito dall'"opinione pubblica" alle epidemie di peste. Restare inermi di fronte alla malattia equivale, infatti, agli occhi di Lutero, all'atto del suicidio, atto che a sua volta il Decreto di Graziano classificò come peccaminoso. Lutero, quindi, considera l'uso (responsabile) della medicina un dovere morale del buon cristiano.<sup>37</sup>

Gli insegnamenti di Lutero sono poi recepiti e ulteriormente sviluppati da Filippo Melantone. Nello stesso anno in cui Lutero scrisse la lettera pubblica, che informava sull'utilità della medicina e sul dovere del buon cristiano di sfruttarla, Melantone pubblicò un'orazione dal titolo eloquente: *Encomium medicinae*. Qui viene ribadito che l'uso della medicina, quando necessario, è doveroso, e che coloro che rifiutano le cure mediche agiscono in modo assassino verso il proprio corpo malato.<sup>38</sup> A corroborare la validità degli obblighi di medici e pazienti, rispettivamente quelli di esercitare e di usufruire dell'arte medica, sta la convinzione melantoniana che la medicina sia un'arte ispirata direttamente da Dio, il quale risvegliò in Galeno l'attitudine per gli studi medici e incaricò quest'ultimo e Ippocrate di svelare all'umanità l'arte della guarigione. Proprio perché ispirate divinamente – prosegue Melantone – le teorie mediche antiche possiedono un'autorevolezza intrinseca anche per le generazioni successive, e devono essere salvaguardate dai medici e dalle loro comunità. Nell'ottica melantoniana i contenuti che devono essere specificatamente preservati sono quelli del sapere galenico, tanto che, con la riforma didattica applicata da Melantone ai *curricula* dell'Università di Wittenberg, e successivamente a quelli di tutte le università protestanti tedesche, i libri di Galeno

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

sostituiscono quelli aristotelici del *De physica*.<sup>39</sup> Al contrario, i guaritori che non si formano sui testi galenici e coloro che dispensano terapie soltanto sulla base della propria esperienza si rendono rei di contraffare un'arte rivelata per volontà di Dio.<sup>40</sup> È lecito a questo punto chiedersi perché secondo Melantone proprio la medicina galenica costituisca la base dell'apprendimento di un medico. Melantone sostiene come l'insegnamento anatomico galenico possa condurre alla conoscenza di Dio, e contemporaneamente rivelare la meraviglia del disegno divino inscritto nella natura. L'anatomia galenica rende possibile la percezione da parte dell'uomo di Dio quale suo creatore, e permette di riconoscere nella meravigliosa costruzione del corpo umano la Provvidenza di Dio. Questa convinzione è a fondamento del trattato di Melantone sull'anima.<sup>41</sup> Il *Commentarius de anima*, pubblicato nel 1540, e imposto nelle *lectiones* della Facoltà delle Arti di Wittenberg, inizia con una lunga sezione di anatomia, intendendo programmaticamente trasmettere il valore di questa disciplina.<sup>42</sup> Nel 1550 Melantone rivisitò la propria opera, inserendo osservazioni tratte dal *De humani corporis fabrica* (Venezia, 1542) di Andrea Vesalio, e adoperò i nuovi studi anatomici vesaliani per corroborare la qualificazione di Dio quale architetto del mondo.<sup>43</sup> Se la perfezione della natura dimostra che l'esistente non è una pura e casuale convergenza di atomi, come volevano Democrito e Lucrezio, bensì, nella sua varietà ed eterogeneità, rivela agli uomini il carattere divino del suo creatore,<sup>44</sup> il corpo umano, a maggior ragione, è il vero tempio di Dio. A differenza di montagne, piante e animali, infatti, gli uomini possono cogliere l'energia e la potenza del loro creatore.<sup>45</sup> L'anatomia nel *Commentarius* di Melantone, quindi, si configura come il mezzo offerto da Dio all'uomo, affinché quest'ultimo possa rendersi conto che i meccanismi del corpo umano non sono frutto del caso, bensì furono predisposti abilmente e mirabilmente dal Creatore stesso.<sup>46</sup>

Perché, tuttavia, nel suo Commento sull'anima Melantone inserisce una trattazione dell'anatomia? La ragione di tale scelta risiede nell'adozione da parte del riformatore tedesco della nozione luterana di "anima", che non contempla semplicemente l'anima razionale di Aristotele, ma comprende tanto quest'ultima quanto il corpo. Infatti, per Lutero anima e corpo sono inscindibili nell'uomo l'una dall'altro, alla stregua di umanità e divinità di Cristo, che appaiono anch'essi inseparabili. La spiritualità esiste, secondo Lutero, nelle cose fisico-materiali, ed è rivelata per mezzo di esse: infatti, la stessa divinità giace in Cristo morto sulla croce come uomo e, nondimeno, le promesse di salvezza

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 41, 43-44.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>41</sup> S. KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 88-89; 104-105.

<sup>42</sup> HAMMOND, "Ora Deum, et Medico tribuas locum", cit., pp. 41-42.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 48. Nonostante nelle sue opere Melantone prenda in considerazione i nuovi studi anatomici, i riformatori di Wittenberg, tuttavia, non si impegnarono in una vera e propria riforma della medicina, né pretesero di sfidare la legittimità delle autorità mediche antiche e dei loro successori umanisti. *Ibid.*, p. 50.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>46</sup> KUSUKAWA, *The transformation of natural philosophy*, cit., pp. 88-89.

dell'Antico Testamento trovano pieno compimento soltanto nello storico Gesù di Nazareth.<sup>47</sup> Melantone ridefinisce, quindi, sulla base della concezione luterana dell'anima umana, il contenuto di ciò che Aristotele chiama "anima razionale",<sup>48</sup> e afferma che essa è composta sia dall'anima razionale, sia dal corpo, e che entrambi – non la sola anima razionale – sono oggetto di salvezza o di dannazione eterna.<sup>49</sup> In sintesi Melantone inserisce nel suo Commento sull'anima una trattazione dell'anatomia, perché il suo trattato riguarda l'intera natura dell'uomo, intesa nei termini della teologia luterana, e quindi concepita come unione di anima e corpo.<sup>50</sup>

E come il teorizzatore della Riforma coniuga fra loro i due aspetti, anatomia e anima razionale? Melantone fa propria la classificazione galenica delle tre funzioni dell'anima umana. Nell'edificio fisiologico galenico il *pneuma* è l'essenza della vita, ed è di tre qualità, ognuna delle quali ha la propria sede in una precisa parte del corpo: il *pneuma psychicón* (spirito animale) con sede nel cervello, responsabile delle sensazioni e del movimento; il *pneuma zooticón* (spirito vitale) che risiede nel cuore, ed è responsabile dei fenomeni emotivi; il *pneuma psycón* (spirito naturale) che ha il suo centro nel fegato e nelle vene, e nutre e fa crescere il corpo.<sup>51</sup> Avvalendosi di questa teoria galenica, Melantone può fondare la definizione di anima nel corpo umano.<sup>52</sup> Inoltre, poiché ogni parte del corpo è stata creata da Dio con un esatto e determinato scopo, è stata approntata da Lui con grande abilità, ed è segno della sua potenza creatrice, tutte devono essere studiate.<sup>53</sup> Ma oggetto di indagine non è tanto la materialità del corpo in sé e per sé, quanto piuttosto il modo e lo scopo per il quale il corpo è stato preordinato.<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 76-77. La visione dell'anima umana fu già espressa dal monaco agostiniano nel 1519 in polemica con Johannes Eck, e più tardi con Erasmo da Rotterdam: poiché nella visione di Lutero lo spirito e la carne non sono due sostanze separate, non esiste uno spirito "autosussistente" proprio dell'uomo, capace di sollevarlo verso la salvezza. Piuttosto, l'essere umano nella sua interezza, fatto di corpo e spirito, è soggetto alla resurrezione. *Ibid.*, pp. 86, 89.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 88, 91.

<sup>51</sup> M. VEGETTI, *Galeno, Claudio*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1932, pp. 268-269: p. 268; KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy*, cit., pp. 89-90. La tripartizione galenica dell'anima prospetta in realtà solo sporadicamente l'ipotesi di una triplice natura del *pneuma*, vettore corporeo, che è insieme spirito, soffio vitale, aria inspirata. Sono contemplati il *pneuma* psichico, proprio del sistema cervello-nervi; quello vitale, proprio del sistema cuore-arterie; e quello vegetativo, connesso al sistema fegato-vene. Tale ripartizione degli *pneumata* non è tuttavia mantenuta nelle effettive procedure teoriche della fisiologia galenica, probabilmente per l'impossibilità di individuare una significativa distinzione fra il secondo e il terzo tipo di *pneuma*. Questi finiscono col venire unificati in una sola entità, collegata alle funzioni vitali-naturali dell'organismo. Il ruolo principale è comunque svolto dal *pneuma* psichico, alimentato dal sangue arteriale, ed elaborato all'interno delle strutture cerebrali, poi trasmesso attraverso i nervi. Il passo decisivo dell'antropologia galenica, la materializzazione dell'anima, poi, è fortemente agevolato dalla tripartizione stessa: la tripartizione, infatti, consente a Galeno di ancorare saldamente le parti dell'anima alle rispettive sedi corporee, e di porle in un vero e proprio rapporto di dipendenza da queste ultime. I. GAROFALO, M. VEGETTI (a cura di), *Opere scelte di Galeno*, Torino, UTET, 1978, pp. 42-45.

<sup>52</sup> KUSUKAWA, *The transformation of natural philosophy*, cit., p. 91.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 92-93, 104.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 93.

Un ultimo aspetto del *Commentarius* deve essere rilevato: Melantone sostiene che un uomo sa per natura quale azione sia buona e quale malvagia, perché Dio instillò in lui tale differenza.<sup>55</sup> È la filosofia naturale, che già svolge il compito di svelare e descrivere la legge intesa quale ordine conferito da Dio all'Universo, a portare contemporaneamente alla luce il grappolo dei princìpi morali destinati da Dio nell'uomo. Poiché Dio stesso inculcò in quest'ultimo i precetti che presiedono al regolamento della convivenza comunitaria, ne discende che chiunque li mette in discussione si rende colpevole di un grave affronto verso Dio stesso.<sup>56</sup> Tale presupposto giustifica la denuncia melantoniana della disobbedienza civile. A questo proposito dobbiamo tenere conto del contesto in cui il *Commentarius de anima* maturò.<sup>57</sup> L'opera riflette, infatti, gli eventi succedutisi a partire dagli anni Venti, quando Melantone si trovò nella necessità di neutralizzare il movimento anabattista, che ebbe a partire dal 1521 in Wittenberg uno dei suoi maggiori punti di irraggiamento e che, successivamente, nel 1527, coinvolse la regione della Turingia. A fronte del rifiuto da parte degli anabattisti di qualsivoglia autorità, sia laica sia ecclesiastica, Melantone aveva bisogno di una dottrina, a suon della quale controbattere i propri avversari, e attraverso la quale suffragare teologicamente la lotta alla disobbedienza civile.<sup>58</sup> Assumendo che i princìpi morali sono suscitati direttamente da Dio nell'uomo, Melantone intende privare gli anabattisti di ogni possibile giustificazione della loro tendenza sediziosa e disgregante il corpo sociale.

In sintesi tre sono i punti fondamentali della filosofia naturale di Melantone:

- essa aveva lo scopo di suscitare negli studenti un atteggiamento di riverenza nei confronti del manufatto divino,<sup>59</sup> e confermava a posteriori che Dio aveva creato e sosteneva ogni cosa nell'universo fisico secondo un disegno provvidenziale;
- soltanto supportata da una fede di tipo cristiano-luterano, questa branca della filosofia poteva dimostrare che la fisicità rivelava la grandezza del Creatore. Infatti, il riconoscimento della potenza di Dio era possibile soltanto se si assumevano come veri due presupposti luterani: che la spiritualità giace nella materialità delle cose; e che sia nullo il valore delle opere dell'uomo ai fini della giustificazione;<sup>60</sup>
- infine, la filosofia naturale era messa al servizio della lotta contro la disobbedienza civile.

In via conclusiva, grazie al riconoscimento da parte di Melantone di un fondamento teologico a presidio dell'attività medica, il *Commentarius de anima* costituisce uno degli esempi più esemplificativi dell'intreccio tra *philosophia in naturalibus* e fede cristiana.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 94, 202.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 62-65, 78-79, 203.

<sup>59</sup> HAMMOND, "Ora Deum, et Medico tribuas locum", cit., p. 49.

<sup>60</sup> KUSUKAWA, *The transformation of natural philosophy*, cit., p. 202.

### 3. I presupposti filosofico-teologici della medicina: i casi emblematici di Michele Serveto e Paracelso

Un ulteriore punto di contatto fra la dimensione medica e quella religioso-teologica viene a manifestarsi nel XVI secolo nella speculazione di due intellettuali, sì molto diversi tra loro per origine, formazione, contesto culturale e ambito di attività, ma entrambi uniti dal comune sfondo tardo-rinascimentale e dagli interrogativi che su questo si affacciano. In ciascuno dei due protagonisti di questo paragrafo, Michele Serveto (1511-1553) e Phillippus Theophrastus von Hohenheim (1493-1541), più comunemente conosciuto come Paracelso, gli stimoli di natura filosofico-teologica provenienti dal contesto tardo-rinascimentale imprimono una grande energia alle loro scoperte e attività scientifiche, e ne rappresentano il volano.

Come è noto, del medico spagnolo si è occupato in modo straordinariamente proficuo lo storico americano Roland Bainton,<sup>61</sup> al quale subito mi richiamerò per individuare le tematiche di natura filosofico-religiosa, sulla scorta delle quali Serveto giunse alla scoperta della circolazione polmonare del sangue. I due campi del sapere, quello medico e quello religioso, nel pensiero di Serveto sono, infatti, profondamente interconnessi fra loro,<sup>62</sup> e il movimento del sangue non costituisce un'osservazione occasionale nelle sue opere, ma rappresenta una parte essenziale della sua *divina philosophia*. Inoltre, gli scritti e il pensiero religiosi di Serveto trovano soprattutto nella cultura degli esuli italiani un terreno estremamente fertile di riproduzione e diffusione.<sup>63</sup> Nonostante i libri del medico spagnolo fossero andati distrutti sia nel mondo riformato per ordine di Calvino, sia nel mondo cattolico dopo il loro inserimento nell'*Index* del 1559, le idee religiose di Serveto sopravvissero in frammenti, che operarono a lungo nella cultura italiana. Si pensi a Giorgio Biandrata, autore di opere mediche oltre che teologiche, medico di corte e propagatore dell'Unitarismo (dopo aver inclinato per un periodo verso il triteismo) in Transilvania e Polonia:<sup>64</sup> egli conosceva certamente le idee di Michele Serveto, per aver pubblicato nel 1569 ad Alba Iulia un'opera, divisa in due libri (*De Regno Christi* e *De Regno Antichristi*), che altro non è se non una riproduzione qua e là ritoccata della *Christianismi Restitutio* del medico spagnolo. Si pensi ancora a Fausto Sozzini, nipote di Lelio, che a Zurigo,

---

<sup>61</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>63</sup> A. PROSPERI, *Introduzione*, in BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. XI. Su questa tesi conviene anche Giuseppe Ongaro, il quale dimostra che le idee religiose contenute nelle opere di Serveto lievitarono in terra veneta. Lo studioso cita a sua volta Earl Morse Wilbure: poiché gli scritti di Serveto furono subito distrutti nell'ambiente riformato, e i loro principi non trovarono eco se non nell'ambiente degli eretici italiani, Wilbure osserva che l'importanza storica degli scritti di Serveto consiste quasi unicamente nel fortissimo influsso che questi esercitarono sugli italiani. G. ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue e la diffusione della "Christianismi Restitutio" di Michele Serveto nel XVI secolo in Italia e nel Veneto*, in «Episteme», vol. V, num. 1 (January-March 1971), pp. 3-44: p. 28. Inoltre, ancora personaggi italiani, del calibro di Matteo Gribaldi Mofa, Bernardino Ochino, Camillo Renato, Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, Gian Paolo Alciati e Mino Celsi, reagirono all'unanimità contro il supplizio del rogo inflitto al medico spagnolo, e denunciarono l'abuso della forza in questioni di coscienza e in materia di fede. PROSPERI, *Introduzione*, cit., p. XI.

<sup>64</sup> Sulle sue convinzioni teologiche vedi *infra*, capitolo primo, 4, pp. 40-42.

insieme con altri esuli italiani, diede vita al movimento sociniano, che apriva, tra l'altro, una prospettiva di unione fra le fedi monoteistiche, la stessa auspicata da Serveto.<sup>65</sup> Questi risvolti lasciano intuire che le opere di Serveto sono state recepite in maniera molto più ampia rispetto a quanto si è sempre pensato, ma di questo tratterò più in là.

Roland Bainton definisce Michele Serveto l'uomo in cui "si sono fuse le più diverse tendenze del Rinascimento e della Riforma": neoplatonismo,<sup>66</sup> anabattismo, erasmianesimo, misticismo, e riflessione sul conflitto religioso spagnolo tra cristiani ed ebrei. È la cultura rinascimentale di cui è figlio a impostare le domande che lo conducono a una scoperta che guadagnò fama imperitura nella storia della medicina.<sup>67</sup> Infatti, la concezione filosofica dell'uomo che Serveto matura è determinante nella sua scoperta quanto e più delle dissezioni anatomiche. Vediamone i punti chiave.

Il primo concetto, mutuato dall'Antichità, è rappresentato dal "razionalismo" immanente nell'universo: l'intera realtà è pervasa da una logica che presiede alle diverse dimensioni dell'essere. Inoltre, proprio poiché i medesimi principi razionali si manifestano in ogni area dell'esistenza, anche le svariate discipline risultano fra loro interdipendenti. In virtù dell'unico schema razionale sotteso all'esistente, e alla luce di un'altra tendenza, parimenti emanante dal pensiero rinascimentale, quella di armonizzare tutti i sistemi del sapere fra loro, Serveto non può guardare alla teologia, alla filosofia e alla fisiologia come compartimenti stagni, bensì considera tali discipline quali aree interconnesse fra di loro, il cui anello di congiunzione è dato dall'uomo.<sup>68</sup> Ancora alla cultura rinascimentale Serveto deve quello che è il secondo presupposto della sua ricerca: l'energia che anima l'intero universo e che annulla le divisioni al suo interno è un'energia dinamica e creativa, è l'essere stesso del Dio creatore, che soffonde tutto con il suo spirito. Anche nell'uomo, in quanto parte integrante dell'esistente, sono presenti, quindi, tracce della divina energia creatrice.<sup>69</sup> E arriviamo al terzo presupposto, derivante anch'esso da un interrogativo proprio degli uomini della generazione di Serveto: la salvezza individuale. Serveto, come Lutero, si chiede come l'uomo possa sentirsi in sintonia con un Dio benevolo. Le loro risposte, però, divergono: Lutero sostiene che soltanto attraverso la fede in Cristo l'uomo può acquisire la salvezza eterna; Serveto, al contrario, immagina che debba già esistere nell'uomo un luogo divino, che il medico spagnolo chiama "scintilla di Dio" o più frequentemente "anima", in cui Dio stesso risiede, e che funge da punto di espansione e da base di appoggio per l'unione dell'uomo con Dio. Osserva, infatti, Serveto: "La nostra anima è una certa luce di Dio, una scintilla dello spirito di Dio, con un'innata luce di divinità".<sup>70</sup> Serveto prosegue argomentando che,

---

<sup>65</sup> PROSPERI, *Introduzione*, cit., p. XII.

<sup>66</sup> Serveto è influenzato anche dal neoplatonismo del Rinascimento italiano, che cerca conferma dei principi del Cristianesimo attraverso prestiti dalla dottrina esoterica dell'Oriente. Infatti, lo stesso Serveto fa citazioni dalla cabbala ebraica, dagli oracoli sibillini e di Zoroastro, nonché dalla saggezza di Ermete Trismegisto. R. H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1961 (1941<sup>1</sup>), pp. 78-79.

<sup>67</sup> PROSPERI, *Introduzione*, cit., p. XIII.

<sup>68</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 94.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

poiché l'anima è insufflata da Dio attraverso la respirazione, e poiché la respirazione è finalizzata alla purificazione del sangue, l'anima non può fare altro se non risiedere nel sangue.<sup>71</sup> La riprova è data dal fatto che l'anima vivifica tutte le facoltà del corpo: se l'anima è il principio che si trova in tutto il corpo e gli dà la vita, e se il sangue, *peregrinus*, circola in tutto il corpo, Serveto ne evince che l'anima si trova nel sangue.<sup>72</sup> Grazie al sangue l'anima può trovarsi in tutto il corpo, e l'uomo ne è divinizzato; da qui erompe l'ansia di Serveto di conoscere il percorso del sangue all'interno del corpo umano.<sup>73</sup> Dato il fortissimo legame che Serveto individua fra l'anima e il sangue, non è chiaro se egli stia parlando il linguaggio della "fisiologia" o quello della religione, quando scrive:

"Con il soffio di Dio attraverso la bocca e le orecchie, dentro il cuore e il cervello di Adamo e i suoi figli, l'aura celestiale dello Spirito, la scintilla dell'idea, era congiunta in essenza con la materia del sangue spiritualizzato e l'anima era fatta".<sup>74</sup>

Vale la pena ora provare a descrivere brevemente in cosa consista la scoperta di Serveto e in che cosa si differenzi dalla rappresentazione galenica. La dottrina consacrata dall'autorità di Galeno afferma che i movimenti del sangue sono tutti centrifughi: prodotto dal fegato, il sangue si distribuisce in tutto il corpo attraverso le vene; raggiunto il cuore, considerato organo periferico e non centrale, passa dal ventricolo destro a quello sinistro, trasformandosi in sangue arterioso (purificato), e raggiunge ancora tutte le parti del corpo attraverso le arterie.<sup>75</sup> Nelle zone periferiche il sangue viene consumato per nutrire il corpo.<sup>76</sup> L'aspetto che più a noi interessa è che secondo il medico di Pergamo il processo di purificazione e maturazione del sangue si attiva nel ventricolo sinistro del cuore, non nei polmoni. A questi organi, al contrario, Galeno attribuisce la funzione di un "carburatore", che rifornisce il cuore della giusta quantità di aria e spirito, necessaria per espellere i fumi:<sup>77</sup> giunto dal ventricolo destro al ventricolo sinistro, qui il sangue incontra questa miscela di aria e spirito, definita "pneuma", e portata nel ventricolo sinistro attraverso la vena polmonare; venendo in contatto con il pneuma, il sangue si purifica. Una volta maturo, il sangue viene portato in tutto l'organismo per mezzo della circolazione arteriosa.<sup>78</sup> In altre parole Galeno postula un transito del sangue dal cuore destro (sangue immaturo o spirito naturale) a quello sinistro (dove il sangue si trasforma in sangue maturo e purificato, detto anche "spirito vitale") tramite le porosità del setto interventricolare.<sup>79</sup> Nel sistema galenico il sangue è trasmesso dalle vene alle arterie in parte nelle estremità del corpo per

---

<sup>71</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 5.

<sup>72</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 95.

<sup>73</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 6.

<sup>74</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 95.

<sup>75</sup> B. FOX, *L'Antichità e il Medioevo*, in G. ARMOCIDA, E. BICHENO, B. FOX (a cura di) *Storia della medicina*, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 15-36: p. 35.

<sup>76</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 90.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>79</sup> G. ARMOCIDA, *La medicina dal 1600 ai giorni nostri*, in ID., BICHENO, FOX (a cura di), *Storia della medicina*, cit., pp. 37-51: p. 38.

anastomosi,<sup>80</sup> e in parte nelle pareti del cuore attraverso interstizi, che durante l'autopsia non si vedono – spiega il medico di Pergamo – a causa dell'irrigidimento del cuore che segue alla morte.<sup>81</sup> A fronte della descrizione del movimento del sangue fatta da Galeno, decisamente notevole, se non straordinaria appare l'intuizione di Serveto che, nel passaggio del sangue dal cuore destro a quello sinistro, presuppone una sua tappa intermedia attraverso i polmoni. Come avviene il transito del sangue dal ventricolo destro a quello sinistro? E in che modo il sangue venoso si trasforma in sangue arterioso (purificato)? I polmoni, non il cuore, sono la sede in cui secondo Serveto si colloca l'operazione che cambia il colore del sangue: il sangue viene spinto dal ventricolo destro del cuore nei polmoni; qui viene preparato e trasformato fino ad assumere il colore rosso chiaro. Più precisamente, il sangue passa dalla “vena arteriosa” (cioè dall'arteria polmonare) nell' “arteria venosa” (cioè nella vena polmonare). Nella vena polmonare il sangue si mescola con l'aria inspirata, e con l'espiazione viene liberato dalle scorie (“fuliggine” nel testo di Serveto). Il sangue purificato, cioè una miscela di aria e sangue, viene spinto, infine, dai polmoni nel ventricolo sinistro nel cuore.<sup>82</sup> Nel 1559 nel suo *De re anatomica* Realdo Colombo descrive in modo ancora più particolareggiato il passaggio del sangue attraverso i polmoni, dando vita involontariamente a una polemica sulla priorità della scoperta.<sup>83</sup>

Serveto inserisce la propria geniale scoperta in un'opera di argomento teologico, la *Christianismi Restitutio*, pubblicata clandestinamente a Lione nel 1553.<sup>84</sup> Alcuni autori, come Brian Fox ed Elisabeth Bicheno, sostengono che, a causa del fatto che le 1000 copie pubblicate nel 1553 andarono distrutte in due riprese per ordine di Calvino, la scoperta medica di Serveto non ebbe risonanza nel mondo colto e accademico, e persino che “l'opera non poté essere in alcun modo diffusa”.<sup>85</sup> Questi studiosi, però, non sembrano accorgersi del fatto che la loro categorica affermazione, da me riportata

---

<sup>80</sup> L'anastomosi è la comunicazione tra due vasi sanguigni in assenza di una rete di vasi capillari. Più specificatamente si parla di anastomosi artero-venosa, quando un vaso sanguigno dalle pareti spesse mette in comunicazione un'arteriola con una venula, eliminando così i capillari. Le anastomosi artero-venose si trovano di norma nella cute delle labbra, del naso, delle orecchie, delle mani e dei piedi. E. A. MARTIN (a cura di), *Dizionario Oxford della medicina*, edizione italiana a cura di E. Curto, Roma, Gremese, 1998, p. 30.

<sup>81</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 90.

<sup>82</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., pp. 6-8. Serveto motiva la propria ricostruzione con argomenti anatomici, mettendo a frutto l'esperienza anatomica acquisita a Parigi negli anni 1536-1538, quando fu assistente del maestro Johann Günther von Andernach. Serveto rileva le molteplici congiunzioni fra l' “arteria venosa” (vena polmonare) e la “vena arteriosa” (arteria polmonare) all'interno dei polmoni, attraverso le quali si compie il passaggio del sangue; osserva che la “vena arteriosa” (arteria polmonare) ha uno spessore notevole, per permettere un cospicuo afflusso di sangue necessario per la sua areazione; Serveto si affranca così dal sistema galenico, che ritiene che la “vena arteriosa” trasporti soltanto la minima quantità di sangue necessaria al nutrimento dei polmoni; nota che l' “arteria venosa” (vena polmonare) non porta soltanto aria dai polmoni al cuore, ma una mescolanza di sangue e aria, mescolanza che viene preparata nei polmoni; infine, riconosce che l'impermeabilità del setto interventricolare e la ridotta capacità del ventricolo sinistro rendono improbabile che la mescolanza di aria e sangue possa avvenire nel cuore. *Ibid.*, pp. 8-10.

<sup>83</sup> Sulla polemica intorno a chi per primo, Serveto o Colombo, scoprì la circolazione polmonare del sangue, vedi *ibid.*, pp. 12-17.

<sup>84</sup> FOX, *L'Antichità e il Medioevo*, cit., p. 35.

<sup>85</sup> *Ibid.* L'affermazione è reiterata in maniera ancora più perentoria qualche riga più sotto, quando si legge che la scoperta di Serveto “rimase sconosciuta a tutto il mondo scientifico di quel secolo e dei secoli successivi”. *Ibid.*

come citazione, entra in netta contraddizione con il fatto che ben tre copie edite del 1553 sono sopravvissute fino a oggi (una conservata a Parigi, una a Vienna, una a Edimburgo<sup>86</sup>). Già questo dato, infatti, basterebbe a far dubitare di una mancata circolazione della *Christianismi Restitutio* all'epoca della sua pubblicazione. Al contrario, Giuseppe Ongaro sostiene che il testo di Serveto ebbe una circolazione ben più ampia di quella che si è sempre immaginata, adducendo tre prove a favore della propria tesi. La prima è rappresentata dal fatto che quasi tutti coloro che, dopo Serveto, contribuirono in qualche modo alla scoperta della circolazione del sangue, erano italiani, e tutti erano in relazione con Padova: Realdo Colombo, Andrea Cesalpino, Girolamo Fabrici d'Acquapendente, William Harvey. Ciò significa che il pensiero scientifico di Serveto, esposto proprio nella *Christianismi Restitutio*, segnò gli studiosi italiani e soprattutto quelli di formazione padovana. Inoltre – e siamo alla seconda prova – appare inverosimile che tutte le copie della *Christianismi Restitutio* siano state distrutte alla morte di Serveto, ad eccezione delle tre attualmente esistenti.<sup>87</sup> Infatti, nonostante le cinque balle rimaste a Lione<sup>88</sup> fossero state disintegrate il 17 giugno 1553, pochi mesi dopo il termine della stampa, e nonostante la convergenza di iniziative demolitrici degli esemplari portate avanti da Calvino e dal libraio ginevrino Robert Estienne (uno dei destinatari delle balle di libri inviate da Lione), è comunque possibile che qualcuna di queste copie si sia salvata.<sup>89</sup> Veniamo alla terza prova di una possibile diffusione della *Christianismi Restitutio*: sappiamo per certo che nel 1546 Serveto inviò copie manoscritte della propria opera a Calvino, Melantone e Martin Borrhaus, per farle esaminare. A *fortiori* è ragionevole supporre che il medico possa averne inviato copie anche a chi sosteneva le sue idee.<sup>90</sup> Le copie manoscritte giunte fino a noi sono: il manoscritto conservato attualmente presso la Bibliothèque Nationale di Parigi, che è una copia parziale di un abbozzo della *Christianismi Restitutio*, precedente la pubblicazione, e fu di proprietà di Celio Orazio Curione;<sup>91</sup> un'altra copia manoscritta inviata da Serveto a Martin Borrhaus di Basilea;<sup>92</sup> e la copia manoscritta attribuibile allo scorcio del

---

<sup>86</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 19. Ongaro cita alcuni saggi che danno conto dei dettagli degli esemplari in questione. *Ibid.*, p. 19, nota 80. Una ricerca con il *Karlsruher Virtueller Katalog* mi ha permesso di appurare che sono sopravvissute al mondo tre copie dell'edizione del 1553. La copia viennese è conservata presso la Österreichische Nationalbibliothek di Vienna. L'esemplare fu pubblicato a Vienne (Francia) presso l'officina di Balthazar Arnollet. Nella Bibliothèque nationale de France di Parigi esiste poi una copia in quarto del primo e del secondo volume dell'opera, stampati ancora a Vienne nel 1553 dal medesimo tipografo. Un'ultima copia, anch'essa stampata a Vienne nel 1553, è conservata presso la biblioteca della Edinburgh University. Nella Universitätsbibliothek di Tübinga è presente un microfilm di questa edizione del 1553. In diverse biblioteche del suolo europeo, poi, sono presenti numerosi esemplari della ristampa norimberghese del 1790 dell'edizione del 1553.

<sup>87</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 17.

<sup>88</sup> Le copie provenienti da Lione, dove l'opera fu stampata, furono indirizzate a Ginevra in Francia, in Italia, e a Francoforte sul Meno, dove si svolgeva la più grande fiera libraria del tempo. Jean Frellon, amico di Serveto, svolse un importante ruolo nella diffusione dell'opera, perché proprio lui si incaricò di trasferire una parte delle copie a Francoforte. L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 401.

<sup>89</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 18.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 13, 19.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 20.

XVI o all'inizio del successivo, custodita nella Biblioteca nazionale braidense di Milano.<sup>93</sup> Anche Walter Page concorda con Giuseppe Ongaro, sostenendo che la *Christianismi Restitutio* poté diffondersi, nonostante la distruzione della maggior parte delle copie a stampa. Come ha fatto in parte Ongaro, anche Page si appoggia alle ricostruzioni di Henri Tollin, studioso del XIX secolo, e di Joseph Schacht, storico orientalista scomparso nel 1969. Entrambi questi ultimi reputano che talune copie dell'opera di Serveto siano state trasmesse a seguaci italiani di Serveto, come Girolamo Bolsec,<sup>94</sup> Giorgio Biandrata, Celio Orazio Curione e altri ancora.<sup>95</sup> Possiamo allora concludere che nel XVI secolo la *Christianismi Restitutio* ebbe una diffusione sorprendente;<sup>96</sup> in questa trasmissione l'importanza maggiore deve essere attribuita alle copie manoscritte (dato che in ogni epoca le opere messe al bando circolarono in maniera clandestina), ma anche la comunicazione orale può essere ragionevolmente ammessa.<sup>97</sup>

Inoltre, certa risulta la ricezione dell'opera (ricordiamolo: a carattere teologico) nella cerchia protestante e riformatrice veneta, per il fatto che l'ambiente culturale-filosofico italiano, in particolar modo di matrice padovana e fiorentina, rese gli animi degli italiani ben disposti a mettere in discussione i principi del Cristianesimo, e a essere quindi maggiormente sensibili alle idee religiose radicali elaborate da Serveto, contenute, come quelle mediche, nella *Christianismi Restitutio*.<sup>98</sup> Come acclarato da Aldo Stella, in terra veneta le idee antitrinitarie di Michele Serveto erano già note almeno dal 1539, quando una circostanziata lettera degli ambienti melantoniani indirizzata al Senato veneto informò quest'ultimo che studenti e visitatori veneti presenti a Wittenberg avevano attestato l'attiva

---

Lucia Felici documenta molto bene i contatti fra Michele Serveto e l'umanista e teologo Martin Borrhaus. Dopo lunghe peregrinazioni attraverso città tedesche, dovute al suo non conformismo religioso, Borrhaus riparò a Strasburgo, la città alsaziana dove si erano rifugiati molti eterodossi, fra cui proprio Serveto, ed entrò in contatto con loro. Anche durante il suo soggiorno a Basilea, iniziato nel 1536 e culminato con l'acquisizione della cattedra di teologia all'Università cittadina, nonché con la carica di Rettore e quella di Censore, Borrhaus continuò a coltivare relazioni proficue con figure di spicco dell'eterodossia religiosa, quali lo stesso Serveto, Lelio Sozzini, Matteo Gribaldi, Bernardino Ochino, Celio Secondo Curione e Sebastiano Castellione. Dopo la condanna al rogo di Serveto, Borrhaus espresse la propria posizione a riguardo nel suo commento al *Pentateuco* del 1555, negando alla Chiesa e allo Stato il diritto di coercizione delle coscienze. In seguito approfondì la propria concezione trinitaria eterodossa, che concepiva Cristo come uomo ricolmo di tutte le virtù divine e, quindi, Dio non per essenza, ma per partecipazione della potenza e sapienza divina. L. FELICI, *Spiritualismo e nicodemismo nella Basilea del Cinquecento: il caso di Martin Borrhaus (Cellarius)*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 194 (giugno 2004), pp. 99-118: pp. 99-103.

<sup>93</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 21.

<sup>94</sup> Girolamo Bolsec, ex frate carmelitano e ministro del culto a Ginevra, esercitò la medicina dopo la sua conversione alla Riforma, ma continuò ad interessarsi di questioni teologiche. Bolsec intervenne contro la dottrina della predestinazione di Calvino, e accusò quest'ultimo in una seduta della "compagnia dei pastori" di Ginevra di non essere un fedele interprete della Bibbia. Al termine della discussione Bolsec fu arrestato, e a nulla valsero i tentativi di appellarsi a Melantone, né quelli di intermediazione delle comunità di Berna e di Zurigo. Il 23 dicembre 1551 Bolsec venne espulso da Ginevra con un verdetto del tribunale secolare. Più tardi si riconvertì al cattolicesimo, e pubblicò una biografia satirica del rivale Calvino. E. ISERLOH, *Giovanni Calvino: personalità e opera*, in *Storia della Chiesa* (diretta da H. Jedin), vol. VI (*Riforma e Controriforma*), Milano, Jaca Book, 2001 (1967<sup>1</sup>), pp. 433-464: pp. 453-454.

<sup>95</sup> W. PAGEL, *Le idee biologiche di William Harvey. Aspetti scelti a sfondo storico*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 192, e *ibid.*, nota 105.

<sup>96</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., pp. 19.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 27.

propaganda in Italia dei seguaci di Serveto.<sup>99</sup> Inoltre, la terraferma veneziana ospitò la culla del movimento radicale di tipo anabattistico,<sup>100</sup> testimoniato dalla formazione nel 1546 di adunanze a carattere anabattistico, note sotto il nome di *Collegia Vicentina*, ai quali partecipò – sembra – lo stesso Lelio Sozzini in qualità di presidente.<sup>101</sup> Le conclusioni del sinodo anabattistico tenutosi a Venezia nel 1550 negano la divinità di Cristo, ritenuto soltanto uomo, seppur ricolmo delle virtù di Dio.<sup>102</sup> L'Anabattismo veneto divenne allora antitrinitario, caratterizzandosi per un radicale razionalismo, che ricusava la divinità di Cristo e di conseguenza la Trinità.<sup>103</sup>

Appurato che la *Christianismi Restitutio* circolò in ambiente veneto-padovano, e che i suoi contenuti furono recepiti dalle correnti riformatrici, come avvenne la trasmissione del passo scientifico inerente alla scoperta della circolazione polmonare del sangue? Ora, perché ciò si verificasse, era necessario che chi leggeva la *Christianismi Restitutio* fosse interessato anche ai passaggi che veicolavano informazioni di natura medico-scientifica, che fosse in grado di capirne l'importanza e di riferirle con precisione. Entrambe le condizioni probabilmente furono soddisfatte: la presenza di autorevoli medici, quali ad esempio Giorgio Biandrata e Girolamo Bolsec, nella condizione sia di intermediari sia di riceventi della *Christianismi Restitutio*, ci assicura che gli accenni di Serveto al movimento del sangue furono prontamente accolti. Si aggiunga che Serveto era già noto nel Veneto per la sua produzione più propriamente medica; quindi, l'ambiente medico padovano si mostrò particolarmente adatto alla ricezione del pensiero teologico di Serveto, e fu anche suscettibile di entrare in risonanza con ogni notizia di carattere medico che nell'opera di Serveto era contenuta, soprattutto se così importante e innovatrice, quale l'impermeabilità del setto interventricolare del cuore e il passaggio del sangue attraverso i polmoni. La trasmissione del pensiero anatomico-fisiologico di Michele Serveto nel Veneto andò di pari passo con la diffusione delle sue idee filosofico-religiose, e unica fu la via di trasmissione: le correnti riformatrici ed ereticali, che diffusero il suo pensiero teologico, infatti, fecero conoscere anche la sua visione in fatto di "fisiologia".<sup>104</sup>

\* \* \*

Affrontiamo ora l'analisi del pensiero di un altro personaggio, figlio del Rinascimento come Serveto e che, come lui, attua un tentativo consapevole ed esplicito di congiungere aspetti concernenti la fede cristiana da una parte, e aspetti più propriamente attinenti alla professione medica dall'altra. Si tratta di Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, più semplicemente noto come

<sup>99</sup> A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967, p. 45. In particolar modo Serveto, studiando i punti di controversia fra il Cristianesimo e le altre due religioni semitiche, ebraica e maomettana, si convince del fatto che la dottrina della Trinità non sia chiaramente enunciata nella Bibbia, e che Gesù Cristo sia soltanto un eletto da Dio, non una persona divina. *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 44-46.

<sup>101</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 27. Sui *Collegia vicentina* vedi D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Introduzione a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 65-66. Sulla partecipazione di Lelio Sozzini a tali riunioni anabattistiche vedi *ibid.*, p. 137.

<sup>102</sup> M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 146-147; STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo*, cit., pp. 77-78.

<sup>103</sup> A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 281.

<sup>104</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., pp. 41-42.

Paracelso.<sup>105</sup> L'altisonante denominazione, peraltro inesistente quando Paracelso era in vita, è costituita di singoli nomi e appellativi, che lo storico svizzero Pirmin Meier analizza uno a uno.<sup>106</sup>

Un saggio di Charles Webster, che ruota intorno alla posizione di Paracelso rispetto al movimento di Riforma religiosa, e analizza il rapporto tra i suoi scritti a contenuto medico e quelli che non rientrano in tale categoria, ci aiuta a comprendere come i due aspetti, quello medico-scientifico e quello relativo alla fede, si intreccino nel pensiero e nella visione del medico e alchimista svizzero.<sup>107</sup> Infatti, le sue opere mediche, spesso oscure e criptiche per il lettore odierno come per quello di allora, diventano più chiare alla luce dei suoi testi di protesta sociale e religiosa legati alla Riforma.<sup>108</sup> Inoltre gli scritti medici, che lanciano sferzanti attacchi contro lo status e il ruolo del *physicus* tradizionale, affondano le radici nelle circostanze storiche della prima Riforma, che uniscono al bisogno di rinnovamento religioso aspirazioni e rivendicazioni di carattere sociale. In particolar modo Paracelso riecheggia la semantica che fece da sfondo alla guerra contadina tedesca degli anni 1524-1525, di cui egli fu testimone in prima persona.<sup>109</sup> Per questo motivo le idee scientifiche e mediche dell'Hohenheim sono sempre presentate all'interno di una cornice religiosa ed etica, e veicolate attraverso il linguaggio proprio della pamphlettistica di protesta, maggiormente comprensibile alle persone non letterate.<sup>110</sup> Alla sua produzione scritta erano così conferite un'efficacia e una risonanza tali da consentire al paracelsismo di penetrare capillarmente nella società e di conquistare un largo seguito.

Proprio sulla scorta di questo sfondo etico-sociale, alcune opere di Paracelso si caratterizzano per l'evidente commistione di medicina e propaganda sociale, e affrontano lo scottante tema del rapporto tra la figura professionale del medico e i suoi pazienti, per lo più persone di bassa estrazione sociale. Agli occhi di Paracelso, infatti, il medico rappresenta non tanto colui che può trarre di impaccio le persone comuni dai malanni fisici, quanto piuttosto il membro di una classe sociale di rango elevato che, a guisa di quanto accade nel costume ecclesiastico, sfrutta l'ignoranza altrui a scopo di guadagno. Paracelso fa dei medici l'oggetto di gravi accuse, quali l'abuso di potere e l'umiliazione delle classi più povere. Certamente non si può escludere che dietro tali pesanti insinuazioni si celi il desiderio del medico di Hohenheim di vendicare il torto subito, quando, nel 1527, i medici dell'Università di

---

<sup>105</sup> Segnalo in ordine cronologico alcuni importanti studi sulla figura di Paracelso: MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit.; WEBSTER, *Paracelsus: Medicine as Popular Protest*, cit.; ID., *Paracelsus, Medicine, Magic*, cit. Paracelso viene citato anche nelle seguenti opere: B. GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2002, pp. 338-340; I. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: The Case of Learned Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 27-29; W. GRATZER, *Terrors of the Table: The Curious History of Nutrition*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 54-56.

<sup>106</sup> MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit., p. 179-181.

<sup>107</sup> WEBSTER, *Paracelsus: medicine as popular protest*, cit.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>109</sup> Durante la propria giovinezza Paracelso assistette al capovolgimento delle autorità ecclesiastiche a Basilea, Norimberga, Salisburgo e Strasburgo, e le sue peregrinazioni lo fecero familiarizzare con la grande insurrezione dei contadini del 1524-1525. *Ibid.*, p. 58.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

Basilea lo allontanarono dallo *Studium* cittadino,<sup>111</sup> non soltanto per via dei contenuti della sua *medicina nova*, tesa a dissacrare quella tradizionale, ma anche per via della sua contestazione rivolta contro le dinamiche proprie della cittadella accademica.<sup>112</sup> La persuasiva xilografia di un'opera di Paracelso sulla sifilide, pubblicata a Norimberga nel 1529 con il titolo *Vom Holtz Guaiaco gründlicher Heylung*, mette in rilievo proprio la contrapposizione socio-economica fra persone di bassa condizione sociale, da una parte, e medici, dall'altra. Per la sua collocazione e per il suo potere evocativo questa immagine conferma quanto Paracelso domini il codice espressivo della propaganda sociale, con il quale si impratichì all'epoca della sua prima produzione scritta. Nella parte sinistra della raffigurazione è ritratto un nullatenente: vestito di una sola camicia e a piedi nudi, questi viene costretto, sebbene riluttante, a mangiare una coscia di pollo, prima di assumere un medicamento contenente *guaiacum*.<sup>113</sup> Nella parte destra, invece, è immortalato un medico, seduto a un tavolo apparecchiato con eleganza, che porge una coppa intagliata, perché gli venga servito del vino. La stanza è dotata di una finestra con vetri impreziositi da occhi di bue.<sup>114</sup> Tale rappresentazione suggerisce efficacemente un messaggio di denuncia sociale, che allude all'estrema distanza che separa i medici, sicuri nella loro ricchezza, e i loro pazienti, di bassa condizione sociale, costretti con forza e arroganza ad assumere dei farmaci. La xilografia appena descritta dimostra come le osservazioni di Paracelso sul ruolo del medico e della disciplina medica siano formulate sullo sfondo di un'incessante riflessione legata alle questioni sociali del suo tempo.<sup>115</sup> In un clima di *renovatio mundi*, di grandi trasformazioni intellettuali e morali, in cui il biasimo degli abusi ecclesiastici viene preso a modello per una critica più generalmente volta contro il principio di autorità, Paracelso si propone quale campione di virtù in contrapposizione ai falsi medici. Costoro, da lui definiti "sofisti", pur di riempirsi la borsa di denaro, infatti, vendevano qualsiasi rimedio, sia che funzionasse, sia che non fosse efficace.<sup>116</sup> Al contrario, Paracelso auspica che la classe medica si faccia carico delle responsabilità di ciò che definisce "una genuina liberalità". La vera liberalità, infatti, deriva dalla scelta positiva di un uomo, sia questi un medico, un profeta, o un filosofo, di adottare nella propria professione una condotta che faccia del servizio al povero il fulcro della propria deontologia. Fondamentale per l'espressione della liberalità è l'attenzione disinteressata per i più poveri, poiché agli occhi di Dio tutte le creature sono uguali, legate insieme in una fratellanza universale. La condotta del medico deve

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>112</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 69.

<sup>113</sup> Si tratta del legno del *guaiacum* (guaiaco), impiegato efficacemente contro la sifilide, secondo quanto descritto dal trattato di Girolamo Fracastoro *Syphilis sive morbus gallicus* (Verona, 1530). G. ONGARO, *La medicina nello Studio di Padova e nel Veneto*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento* (diretta da G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi), III/3, Vicenza, Neri Pozza, 1981, pp. 75-134: p. 114.

<sup>114</sup> WEBSTER, *Paracelsus: medicine as popular protest*, cit., p. 62.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>116</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 71. Per tutte le ragioni fin qui menzionate Paracelso si guadagnò il titolo di "Lutherus medicorum". *Ibid.*

essere perciò illuminata dal vero spirito del Vangelo.<sup>117</sup> Si può allora affermare che il pensiero filosofico-scientifico di Paracelso è fondato sul primato dell'etica: il medico deve uniformarsi a norme interiori, più importanti di quelle scritte nei regolamenti di Facoltà o negli statuti corporativi; fare il medico è prima di tutto un modo di essere virtuoso, che risponde all'autocoscienza.<sup>118</sup>

Ma Paracelso si spinge oltre: senza la guida della dottrina di Cristo possono esistere soltanto pseudomedici,<sup>119</sup> e la vera penetrazione della natura (e quindi il conseguimento del dominio sui rimedi terapeutici contro le malattie, offerti dalla natura stessa<sup>120</sup>) si consegue soltanto per mezzo della fede apostolica.<sup>121</sup> In definitiva, essere un buon medico implica essere seguaci di Cristo.<sup>122</sup> Per questo motivo possiamo asserire che nella visione paracelsista la fede cristiana è a fondamento della scienza.

In particolar modo il processo di conoscenza scientifica parte dallo spirito dell'uomo, l'unico in grado di cogliere il "lumen naturae", che a sua volta è pura manifestazione di Dio.<sup>123</sup> Proprio poiché in ultima analisi la conoscenza della natura procede da Dio, accanto a una capacità raziocinante basata sull'osservazione e sull'esperienza, al medico viene richiesta una capacità soprannaturale, ispirata da Dio. Il medico, infatti, deve interpretare i dati offerti dalla natura stessa attraverso la cosiddetta "religione dello spirito",<sup>124</sup> secondo la quale tanto gli apostoli, i teologi e i profeti, quanto i filosofi, i medici e i giuristi, per espletare dignitosamente le rispettive professioni, devono orientare la propria azione verso la ricerca della saggezza divina, che, una volta acquisita, spalanca a sua volta la porta verso la "vita beata".<sup>125</sup> Si tratta in sostanza di sancire un fondamento etico-religioso a ogni arte correttamente praticata, e di vivere un celibato spirituale calato nell'esistenza terrena e nella professione,<sup>126</sup> e di cercare, attraverso l'espletamento della propria professione, Dio stesso.<sup>127</sup>

Per completare la visione della medicina da parte di Paracelso, è necessario soffermarsi su altri tre aspetti: il fatto che la pratica medica sia stata donata da Dio all'uomo per la guarigione delle malattie; l'estrema semplicità della fede, che richiama la spiritualità francescana;<sup>128</sup> la scaturigine di origine filosofico-teologica della triade sale-zolfo-mercurio, che è alla base della "fisica" paracelsista.<sup>129</sup> Per

---

<sup>117</sup> WEBSTER, *Paracelsus: medicine as popular protest*, cit., pp. 65-66.

<sup>118</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 72.

<sup>119</sup> MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit., p. 300.

<sup>120</sup> WEBSTER, *Paracelsus: medicine as popular protest*, cit., p. 65.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>122</sup> MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit., p. 300.

<sup>123</sup> *Ibid.*, cit., p. 308.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>125</sup> *Ibid.* Con questo concetto Paracelso allude non tanto al tempo della salvezza eterna, quanto piuttosto a un "tempo umano", riempito di significato spirituale ed etico, che non è però da confondere con il processo di conoscenza che procede dal raziocinio animale e corrisponde a una cognizione più elementare. *Ibid.*, p. 308.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 301.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>129</sup> Scalzando la teoria galenica dei quattro elementi (aria, terra, fuoco, acqua), Paracelso ammette l'esistenza in natura di soli tre elementi: lo zolfo, il mercurio e il sale. Da essi avrebbero origine e a essi potrebbero essere ricondotte per mezzo di un processo di combustione tutte le cose. C. GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale della seconda metà del Cinquecento*, p. 43. Questo testo è pubblicato, al momento in cui scrivo, all'indirizzo della pagina Internet <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0844.pdf>. Si tratta della traduzione

quanto riguarda il primo aspetto, Paracelso, che in questo frangente mostra un'affinità di pensiero con il punto di vista di Filippo Melantone, sopra richiamato, osserva che Dio decretò l'esistenza del medico e della medicina per amore dell'uomo, definito quale corpo intermedio tra l'origine, "la materia prima", e il compimento dopo la morte, "la materia ultima". I medici e la medicina sono motivo di speranza per l'uomo a fronte delle malattie, e la fiducia riposta in quest'arte altro non è se non la fiducia originaria in Dio e nella natura da lui creata.<sup>130</sup> In ordine al secondo aspetto dobbiamo rilevare che al centro della devozione paracelsista prorompe la gioia provata di fronte alla magnificenza della creazione.<sup>131</sup> Nei commenti di Paracelso ai Salmi l'uomo manifesta un atteggiamento di stupore e allegria, emozioni scaturite dallo spettacolo della natura, che rimandano inequivocabilmente ai sentimenti di gratitudine e gioia francescani. Paracelso eleva un cantico che esalta la terra e la corporeità nelle sue innumerevoli sfaccettature contro ogni accanita e fanatica ascesa.<sup>132</sup>

Infine, la triade sale-zolfo-mercurio scaturisce non tanto da un'analisi empirica della natura, quanto dal tentativo di Paracelso di rispondere a un interrogativo di natura filosofica sull'essenza delle cose, appartenente a una tradizione millenaria. Sin dall'Antichità filosofi e pensatori, lungo il corso di una discussione filosofica, che va da Aristotele a Marx ed Engels, passando per Tommaso d'Aquino, Spinoza, Leibniz, Cartesio, Hegel, Schelling e Schopenhauer, si sono domandati: "Che cosa può essere definito come sostanza? Che cosa si può ritenere indipendente e direttamente reale rispetto a una realtà derivata e secondaria?" Paracelso dal canto suo risponde che sostanza significa "essere in qualcosa", e questo "essere in qualcosa" corrisponde alla triade sale-zolfo-mercurio. Tale nozione è, quindi, un concetto più bio-spirituale che bio-chimico, legato al principio ultimo della vita e all'interrogativo sull'origine cosmica: "Di cosa è costituito il tutto? Quale ne è il principio materiale?". I tre elementi, sale, zolfo e mercurio, rappresentano ciò che è vivo, cioè il corpo dell'uomo, ma anche qualcosa di più del solo e semplice corpo, perché si tratta proprio dei principi che presiedono alla vita stessa.<sup>133</sup> Come Serveto perviene alla scoperta della piccola circolazione a partire da riflessioni di natura filosofico-teologica, allo stesso modo Paracelso elabora la dottrina dei tre elementi sulla scorta di premesse dello stesso genere. Ciò dimostra che anche nel pensiero di Paracelso "scienza" e religione conoscono una labile, se non impercettibile scollatura. È la religione dello spirito che in ultima analisi restituisce

---

effettuata da Anna Laura Puliafito di un'opera di Carlos Gilly che avrebbe dovuto essere pubblicata come ventesimo volume della collana diretta da Antonio Rotondò "Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento". Ma per mancanza di finanziamenti l'opera non è mai stata stampata. Carlos Gilly mi ha generosamente omaggiato di un *file pdf* del suo testo.

Tutte le parti della realtà possono essere ridotte secondo Paracelso ai tre fondamentali elementi, ma soltanto nella malattia essi si mostrano divisi e nella loro separata attività. Soltanto nella malattia e nella morte, infatti, il corpo umano si trasforma nelle tre sostanze riconoscibili e percettibili, perché la crisi rompe la sincrasia che le pervade, e le divide. Per via della separazione l'uno, il sale, imputridisce; l'altro, lo zolfo, brucia; e il terzo, il mercurio, prende la strada della volatilizzazione. MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit., pp. 95-97.

<sup>130</sup> MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, cit., p. 95.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

senso a tutte le cose, all'uomo, e alla realtà tutta; è questa religione che tiene insieme le attività e le sfere del sapere, perché tutto è governato da Dio, e tutto, dalla natura alla filosofia alla medicina, a Lui rimanda.

\* \* \*

La scelta di analizzare i sistemi di pensiero di Serveto e Paracelso ha voluto dimostrare che, pur se molto diversi per origine, formazione e spiritualità, i due intellettuali condividono il tentativo di spiegare la realtà e le sue diverse componenti alla luce di un unico principio o sistema, e collocano le rispettive teorie all'interno di una cornice filosofico-religiosa che abbraccia l'intera realtà cosmica. Il sistema del sapere paracelsista coinvolge in un'intricata trama fede, filosofia, medicina, e astrologia; Serveto, dal canto suo, sviluppa le proprie idee mediche in un quadro filosofico, che considera "fisiologia" e fede facce di una medesima realtà.

Pur producendo opere scientifiche e religiose di diversa natura, i due intellettuali mettono a frutto il tentativo tipicamente rinascimentale di cogliere l'essenza dell'uomo alla luce di una *ratio* presieduta dalla divinità, e nei confronti della quale, in ultima analisi, anche le loro osservazioni più prettamente mediche contraggono un debito significativo. Quindi, è lecito chiedersi se il medico spagnolo avrebbe mai potuto scoprire la circolazione polmonare del sangue, se non fosse stato convinto che l'anima era nel sangue, che era stata insufflata da Dio nell'uomo con la respirazione, e che sangue, respirazione e anima erano legati fra di loro in un'intelaiatura di potenza divina. Parallelamente mi sono chiesta quale funzione avrebbe mai potuto svolgere la medicina al di fuori della religione dello spirito, che agli occhi di Paracelso riempiva di senso, ordinava e vivificava l'intero universo. E come quest'ultimo avrebbe mai potuto formulare la dottrina delle tre sostanze, se non in seno a un'indagine che travalicasse l'*hic et nunc*, per tornare all'origine del mondo? L'impulso cosmico presente alla base delle ricerche di Serveto e Paracelso li rende a mio avviso molto simili, pur nella loro innegabile diversità.

#### 4. Medici ed eretici nel XVI secolo: nessi e concomitanze

Diversi medici italiani nel Cinquecento andarono instaurando fitti legami con gruppi religiosi non conformisti e ambienti culturali esterni alla nostra penisola.

Esiste una lunga tradizione di coinvolgimento profano nelle questioni teologiche. I medici ne furono frequentemente partecipi, a partire da Arnaldo di Villanova (1240-1312), medico e alchimista catalano.<sup>134</sup> Per via della commistione di alchimia, teologia e astronomia presente nelle sue opere, e ritenuta dalla Chiesa minacciosa per i capisaldi della fede, la lettura di queste fu proibita. Agli occhi del Papa il programma di riforma proposto da Villanova, le sue predizioni della venuta dell'Anticristo, e la sua dedizione agli studi di medicina, alchimia e astrologia costituivano un pericoloso binomio.<sup>135</sup> Attraverso l'ausilio delle scienze astronomiche, infatti, Arnaldo colloca la venuta dell'Anticristo alla fine del XIV secolo, cui sarebbe seguito il Giudizio universale.<sup>136</sup> Benché per quel che attiene alla formazione, alle dottrine elaborate e alla collocazione socio-professionale, il medico catalano sia molto diverso da Paracelso, egli può essere considerato un antesignano di quest'ultimo, perché nelle opere di entrambi gli autori si intrecciano questioni mediche e questioni religiose.

D'altra parte la questione dell'immortalità dell'anima e della sua dimostrabilità costituisce da sempre un terreno di scontro fra teologi, filosofi e medici. Nel caso specifico di Pietro Pomponazzi (1462-1525) fu soltanto grazie alla protezione a lui accordata dal cardinale Pietro Bembo e al pragmatismo delle autorità veneziane, che sentivano come urgente l'esigenza di garantire il prestigio dello *Studium* di Padova e la fioritura di nuove conoscenze fra le sue mura, che il filosofo riuscì a mantenere intatta la propria reputazione accademica, dopo la denuncia per eresia nel 1514 e la pubblicazione del *Trattato sull'immortalità dell'anima* nel 1516.<sup>137</sup> In quest'ultimo il filosofo legge il *De anima* di Aristotele, separando nettamente filosofia e teologia,<sup>138</sup> e conclude che la dialettica non può dimostrare l'immortalità dell'anima, la quale può essere assunta come vera soltanto dalla fede.<sup>139</sup>

---

<sup>134</sup> Vedi C. L. REDMOND, *Girolamo Donzellino: Medical Science and Protestantism in the Veneto*, unpublished PhD Thesis, Stanford, Stanford University, 1984, p. 241.

<sup>135</sup> R. MANSELLI, *La religiosità di Arnaldo da Villanova*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 63 (1951), pp. 1-42: p. 4. In particolar modo il trattato *Tractatus de tempore adventus Antichristi* di Arnaldo da Villanova metteva in guardia dall'imminente venuta dell'Anticristo, che si sarebbe realizzata entro la fine del XIV secolo. La forte tensione escatologica che connotava il pensiero religioso del medico catalano, mutuata senz'altro dalle opere di Gioacchino da Fiore, rappresenta, però, soltanto il punto di partenza del suo programma di riforma della Chiesa. I cristiani, cioè, a fronte della consapevolezza della prossima venuta dell'Anticristo, alla quale sarebbe seguito il Giudizio finale di Cristo, avrebbero dovuto impostare la propria vita sulla base della pietà evangelica, purificandosi dai vizi, dalla corruzione e dai piaceri carnali. Arnaldo non aveva intenzione di sovvertire l'ordine stabilito dalla Chiesa, bensì intendeva preparare tutti, sacerdoti compresi, al Cristianesimo intensamente vissuto, all'insegna delle virtù della carità e dell'umiltà. Il centro del vissuto religioso avrebbe dovuto essere Cristo, che avrebbe conferito ad esso unità e coerenza. *Ibid.*, pp. 16-26.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>137</sup> S. FERRETTO, *Università e Inquisizione in Italia*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* (diretto da A. PROSPERI), II, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, pp. 1610-1613: p. 1610.

<sup>138</sup> KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy*, cit., pp. 86-87.

<sup>139</sup> STELLA, *Dall'anabattismo al Socinianesimo*, cit., p. 42.

Inoltre, con la bolla *Apostolici regiminis*, emanata nel 1513 durante il Concilio Lateranense V, Leone X costrinse i medici, pena l'accusa di eresia, ad adoperarsi per dimostrare la natura immortale dell'anima, e a evitare di condurre ricerche su aspetti della "fisiologia" umana, che avrebbero potuto rivelarsi scomode per la Chiesa. Di fatto il dibattito intorno alla natura dell'anima, condotto sulla base delle tesi medico-filosofiche, fu oggetto di censura da parte dell'Inquisizione Romana e della Congregazione dell'Indice, come dimostrano ancora le accuse mosse contro il filosofo naturale Cesare Cremonini.<sup>140</sup> Quest'ultimo dà dei testi aristotelici un'interpretazione razionalistico-eterodossa, che muove verso la concezione di una doppia verità, quella teologica e quella "scientifica".<sup>141</sup> Anche il medico bresciano Girolamo Donzellini osservò quasi certamente un interesse profano per la teologia nel periodo in cui studiò a Padova, benché non ci sia alcuna evidenza che lo legni alle correnti che allora attraversavano la città.

Uno di questi indirizzi di pensiero intraprese la sfida alla dimostrabilità dell'immortalità dell'anima umana,<sup>142</sup> sfida derivata a sua volta da un'interpretazione di tipo averroistico di Aristotele. Da una parte, infatti, le versioni spurie medievali dello Stagirita, averroiste e avicenniste, riuscendo a sottrarsi al controllo tendenzialmente totale della Controriforma, prepararono nel lungo periodo il terreno allo sviluppo del filone razionalistico, con propensioni materialistiche, ateistiche, scettiche ed empiristiche. Dall'altra l'Umanesimo veneziano, rappresentato dai due principi della perizia filologica, Girolamo Donà ed Ermolao Barbaro, sottrasse alle incrostazioni deformanti degli arabi i testi di Aristotele che, così depurati, meglio si prestarono a sostenere il principio dell'immortalità dell'anima. Per tale motivo la Controriforma avallò l'aristotelismo di matrice veneziana.<sup>143</sup>

Nel corso del XVI secolo è possibile ravvisare una certa convergenza tra i movimenti di riforma religiosa e i progressi compiuti nel campo della medicina: botanici e medici di spicco, infatti, divennero precoci sostenitori di Lutero; come abbiamo visto, Paracelso rigettò l'intera tradizione antica a favore di una nuova medicina a fondamento cristiano; inoltre, si è ipotizzato che l'autore stesso del *De corporis fabrica*, Andrea Vesalio, fosse luterano o quanto meno abbia adottato un approccio luterano all'anatomia.<sup>144</sup> Ma non solo: nel Cinquecento diversi furono i medici che, parallelamente al proprio coinvolgimento nello sviluppo e nell'innovazione della loro disciplina, si lasciarono affascinare (e talvolta ne divennero veri e propri promotori) dai nuovi fermenti religiosi, rimanendo tuttavia profondamente diverse nel grado di intensità e nei contenuti specifici le scelte e le convinzioni confessionali di ciascuno. Alcuni espressero la propria adesione alle teorie religiose non conformiste in modo più manifesto, pagandone a caro prezzo le conseguenze; altri imboccarono vie più caute o si risolsero a emigrare; ma mai si trattò di scelte facili, compiute sotto la minaccia dei

---

<sup>140</sup> D'ERRICO, *La Chiesa, l'Inquisizione, l'anatomia*, cit., pp. 250-51.

<sup>141</sup> G. BENZONI, *Cultura umanistica e cultura universitaria a Padova e Venezia fra fine '400 e primo '500. Qualche appunto e qualche spunto*, in «Studi veneziani», 27 (1994), pp. 41-77: pp. 49-50.

<sup>142</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit., p. 241.

<sup>143</sup> BENZONI, *Cultura umanistica e cultura universitaria*, cit. pp. 50-52.

<sup>144</sup> HAMMOND, "Ora Deum, et Medico tribuas locum", cit., p. 33.

sospetti inquisitoriali. I *physici* che nel XVI secolo legarono i propri nomi a dottrine non tollerate dalla Chiesa Romana sono circa una cinquantina. Fra questi devono essere citati almeno Ludovico Manna, Gian Battista Susio, Agostino Gadaldino, Girolamo Donzellini, Girolamo Fracastoro, Gabriele Falloppia, Niccolò Buccella, Giorgio Biandrata, Girolamo Massari, Prospero Calani, Marcello Squarcialupi, Agostino Doni, Guglielmo Grataroli. Come ho già osservato, le loro convinzioni erano tutt'altro che omogenee, spaziando dal più comune rifiuto protestante da parte di Girolamo Donzellini dell'esistenza del Purgatorio e dei santi, al più severo calvinismo abbracciato da Guglielmo Grataroli, o alla credenza anabattista di Niccolò Buccella.<sup>145</sup>

Alcuni di questi medici, come Giorgio Biandrata, autore di diverse opere mediche e teologiche, si adoperarono per la diffusione delle teorie antitrinitarie servetiane. La vicenda di Biandrata testimonia, come ho già accennato, che la conoscenza del passaggio del sangue dal ventricolo destro a quello sinistro attraverso i vasi polmonari si diffuse per mezzo di medici eterodossi italiani già interessati alle dottrine religiose di Serveto.

Giorgio Biandrata (1515-1588), saluzzese, si addottorò in medicina a Montpellier nel 1533. Dal 1540 fino al 1552 esercitò la sua opera di medico e di diplomatico di corte presso le corti di Polonia e di Transilvania. Dal 1554 al 1557 insegnò a Pavia, dove venne in sospetto agli Inquisitori, pertanto fu costretto a lasciare di nuovo l'Italia e a rifugiarsi a Ginevra, dove lo ritroviamo nel 1557.<sup>146</sup> Nella città svizzera Biandrata cominciò ben presto a propagare dubbi sulla divinità di Cristo, scrivendo in merito anche a Massimiliano Celso Martinengo e allo stesso Calvino.<sup>147</sup> Alla fine del 1559 fece ritorno in Polonia,<sup>148</sup> dove fu abile nel conquistarsi una solida posizione personale, e nell'accattivarsi l'amicizia di personaggi influenti, per diffondere la propria dottrina, mantenendo però sempre un atteggiamento prudente.<sup>149</sup> Sin dalle "sfide" e dalle provocazioni lanciate a Calvino, il medico piemontese cercò di fare accettare le proprie idee con le armi dell'astuzia e della diplomazia più che con quelle della controversia dottrinale, rivelando la sua mente più politica che speculativa.<sup>150</sup>

Biandrata è convinto assertore di una concezione monistica della divinità, per la quale esiste un unico Dio, mentre Figlio e Spirito Santo sono inferiori al Padre. Poiché a suo avviso la Trinità non ha ragione di esistere, è necessario pertanto adorare il Padre, creatore di tutte le cose e superiore al Figlio.<sup>151</sup> È implicito qui il richiamo alla dottrina di Serveto contenuta nel *De Trinitatis Erroribus*, opera interamente dedicata alla storia della speculazione trinitaria.<sup>152</sup> Come Serveto, Biandrata ritiene

---

<sup>145</sup> PALMER, *Physicians and Inquisition*, cit., p. 119.

<sup>146</sup> CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 214.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>152</sup> BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, cit., pp. 69-70. Nel *De Trinitatis Erroribus* Serveto sostiene che nelle Sacre Scritture non si allude mai al dogma della Trinità, che nulla vi è circa l'una sostanza e le tre persone, e che il rapporto fra il Padre e il Figlio non è mai descritto come consustanziale. Fu la Chiesa primitiva, riunitasi nel Concilio di Nicea che, spinta dall'esigenza propria della tradizione filosofica della greicità di

che il dogma della Trinità sia un artificio, un'escogitazione "filosofica", intellettualistica e astratta con la quale i Greci della Chiesa primitiva intesero le Sacre Scritture.<sup>153</sup> La prova tangibile del fatto che Biandrata abbia sicuramente letto la *Christianismi Restitutio* è data da una sua opera del 1569, divisa in due parti (*De Regno Chrsti e De Regno Antichristi*), che altro non è se non una riproduzione, qua e là ritoccata, di buona parte dell'opera di Serveto.<sup>154</sup> Come Biandrata si sia procurato una copia o una bozza dell'opera servetiana, della quale redasse una sintesi, non è difficile immaginare. Infatti, come abbiamo ammesso pocanzi, l'opera di Serveto ebbe una larga diffusione, e fu tramandata soprattutto dall'ambiente accademico patavino, in parte per via manoscritta, in parte anche tramite la trasmissione orale.

A oggi non sono emerse in realtà evidenze che leghino Biandrata a una copia ben identificata della *Christianismi Restitutio*, o a un preciso tipografo o amico che gli abbia venduto o prestato il testo. Per il fatto che i loro percorsi si intrecciano con quelli del medico saluzzese, si può ipotizzare, peraltro, che Girolamo Massari e Matteo Gribaldi Mofa abbiano svolto un qualche ruolo nella trasmissione di una copia del testo servetiano che giunse nelle mani di Biandrata.

Il medico vicentino Girolamo Massari, morto nel 1564, fu attivo nella propagazione e diffusione delle opere di Serveto. A darcene testimonianza è un suo collega, Guglielmo Grataroli, giunto a Basilea nel 1552. In quell'anno Grataroli riferì di aver ricevuto da Massari una copia del *De Trinitatis Erroribus* di Michele Serveto. Nella medesima occasione Grataroli dichiarò che anche Matteo Gribaldi Mofa, insigne giurista e incline alle idee antitrinitarie, aveva ricevuto dalle mani di Pietro Perna i due *Dialoghi* sulla Trinità di Michele Serveto.<sup>155</sup> Qualche anno più tardi, nel tentativo di dimostrare che non aveva richiesto il *De Trinitatis Erroribus*, e che l'iniziativa era partita dal Massari, Grataroli raccomandò a Heinrich Bullinger di interrogare quest'ultimo, che allora si trovava a Zurigo presso il famoso naturalista Conrad Gesner.<sup>156</sup> Proprio nella città svizzera, dove Massari aveva evidentemente lasciato tracce delle opere di Serveto, lo stesso Biandrata si recò nel 1558,<sup>157</sup> mentre quest'ultimo sostò a Farges presso Matteo Gribaldi nel maggio dello stesso anno.<sup>158</sup> È vero che la *Christianismi Restitutio* non è fra i titoli citati da Grataroli nel 1552; tuttavia, se Massari e Gribaldi riuscirono a procurarsi attraverso Perna il *De Trinitatis Erroribus* e i *Dialogi de Trinitate*, essi avrebbero potuto venire in possesso anche di una copia o di una bozza della *Christianismi Restitutio*. Essa, infatti, circolava in forma clandestina nell'ambiente padovano-veneto, al quale i medici qui presi

---

spiegare la relazione tra Dio e Cristo, e da quella correlata di capire come Gesù di Nazareth, uomo morto sulla croce, potesse essere anche Dio (visto che aveva sconfitto la morte), venne a esprimere la diversità e la complessità delle tre Persone entro l'unità di Dio. *Ibid.*

<sup>153</sup> CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 316.

<sup>154</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., pp. 32-33.

<sup>155</sup> L. PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in «Nuova Rivista Storica» L (1966), pp. 145-159: p. 153.

<sup>156</sup> F. C. CHURCH, *I riformatori italiani*, vol. I, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 344-345.

<sup>157</sup> CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 218.

<sup>158</sup> A. ROTONDÒ, *Biandrata, Giovanni Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1968, pp. 257-264: p. 258.

in considerazione per un motivo o per l'altro afferivano. Dato poi il legame che Massari e Gribaldi stabilirono con Biandrata, non è incauto ipotizzare che proprio loro siano stati i canali diretti o indiretti attraverso i quali Biandrata entrò in possesso di una copia dell'opera di Serveto.

Proseguendo nell'elenco dei medici eterodossi italiani, incontriamo il vicentino Francesco Antonio Pigafetta, allievo dell'illustre anatomista modenese Gabriele Falloppia. Pigafetta fu in contatto con Basilio Amerbach a Padova negli anni 1554-1555,<sup>159</sup> quando quest'ultimo studiava nell'Ateneo patavino e si raccoglieva, insieme con altri studenti tedeschi, attorno alla cattedra di Matteo Gribaldi Mofa, ricevendone anche ospitalità in casa sua, secondo le consuetudini universitarie dell'epoca.<sup>160</sup> Un episodio che riguarda Pigafetta, inoltre, dimostra che anche lui era a conoscenza dell'opera di Michele Serveto nella quale si accenna al passaggio del sangue attraverso i polmoni: un giorno del 1574 a Heidelberg Pigafetta tentò di dimostrare con una dissezione pubblica che esisteva un collegamento tra la cavità destra e quella sinistra del cuore, senza tuttavia riuscirci. Il giorno successivo, tornato nel teatro anatomico, dichiarò che, finché non avesse avuto esperienza di qualcosa di più certo, si sarebbe attenuto all'opinione di un "Hispanus quidam sectionis peritus", nel quale noi facilmente identifichiamo Michele Serveto.<sup>161</sup>

Girolamo Fracastoro è uno degli altri medici italiani in cui l'interesse per il rinnovamento della medicina si accompagna all'attenzione per i temi della teologia.<sup>162</sup>

Fracastoro è autore di molteplici trattati sul contagio e sulle malattie contagiose, tanto da essere considerato il fondatore dell'epidemiologia e della patologia moderne. Dato che la peste, attraverso ondate ricorrenti, devastò l'Europa per tutto il Cinquecento, il discorso sulle malattie contagiose e sulle relative cure messe in atto all'epoca riveste un ruolo importante; vi si tornerà, infatti, a proposito del trattato di Girolamo Donzellini, il *Discorso nobilissimo et dottissimo preservativo et curativo della peste* (Venezia, 1577),<sup>163</sup> e di quello di Alessandro Massaria, il *De peste libri duo* (Venezia, 1579).<sup>164</sup>

Nel trattato *De contagione, et contagiosis morbis, et eorum curatione libri tres* (Venezia, 1546) Fracastoro affronta il problema del meccanismo del contagio nelle malattie epidemiche, elaborando un nuovo paradigma esplicativo dei modi di trasmissione e propagazione della peste. Allontanandosi dalla teoria galenico-ippocratica (secondo la quale la peste era trasmessa attraverso l'aria e poteva

---

<sup>159</sup> L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova rivista storica», LI (1967), pp. 363-404: p. 373, nota 65.

<sup>160</sup> Principalmente per mezzo degli studenti tedeschi, fra cui Basilio Amerbach, Gribaldi si mise in contatto a Padova con gli ambienti riformati. D. QUAGLIONI, *Gribaldi Mofa, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 59, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2002, pp. 345-349: p. 346. Basilio Amerbach, inoltre, raccomandò Giacomo Castelvetro nel 1572 alle Chiese degli esuli italiani di Londra. L. FIRPO, *Castelvetro, Giacomo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 1-4: p. 1.

<sup>161</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., pp. 36-37.

<sup>162</sup> Sulla figura di Girolamo Fracastoro è stata pubblicata la raccolta degli Atti di un Convegno italiano abbastanza recente: A. PASTORE, E. PERUZZI (a cura di), *Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 450° anniversario della morte, Verona-Padova, 9-11 ottobre 2003*, Firenze, Olschki, 2006.

<sup>163</sup> Vedi *infra*, capitolo 3, 4, p. 196; capitolo 3, 7, p. 242; capitolo sesto, 1, p. 352.

<sup>164</sup> Vedi *infra*, capitolo 3, 7, p. 242.

essere definita tale soltanto se uccideva la stragrande maggioranza della popolazione di una regione, indipendentemente da sesso, età e condizioni igienico-sanitarie), Fracastoro suppone che i presunti agenti dei morbi pestilenziali non siano né l'aria corrotta, né il vapore esalato dalla putritudine, ma quelli che lui definisce *seminaria prima* (semi contagiosi), che si annidavano nei corpi solidi (dalle vesti, ai letti, ai pavimenti). Si trattava di agenti materiali infinitesimali, differenziati e specifici, indirizzati verso un bersaglio.<sup>165</sup>

Nella sua opera *De contagione et contagiosis morbis* Fracastoro definisce il contagio come un'infezione che passa da una cosa all'altra, e che è simile sia nel portatore sia nel recettore. Gli agenti causali sono minuscole particelle con carattere specifico per le singole affezioni morbose. Queste particelle vengono concepite come esseri viventi con la capacità di riprodursi. Evaporando da una persona malata, esse possono infettare il vicino per contatto diretto (1). Possono anche attaccarsi a certi oggetti (*fomites*) come i vestiti e il legno, e quindi passare la malattia a chi tocchi tali oggetti (2). Infine, possono diffondersi nell'aria, e infettare le persone a distanza (3). Per tale dottrina Fracastoro è riconosciuto quale iniziatore della teoria dei germi,<sup>166</sup> che possiamo così sintetizzare: il contagio può essere *diretto*, da uomo a uomo; *mediato*, tramite *fomites* (oggetti quali vestiti, lenzuola, suppellettili che, pur non essendo corrotti dal morbo, sono portatori dei *seminaria prima* del contagio); o *simpatetico*, a distanza, cioè tramite l'aria.<sup>167</sup> Il lessico di Fracastoro rende possibile credere che, sebbene la peste possa aver origine dalle condizioni climatiche (aria e acque corrotte), essa può nondimeno diffondersi in un secondo momento da una persona ammalata a chi viene in contatto con lei, e può anche essere trasportata dagli oggetti che quest'ultima ha toccato. Si aprono così nuovi orizzonti: la peste può originarsi in un luogo tramite la corruzione dell'aria e delle acque, ma basta il contagio perché si diffonda in aree non contaminate.<sup>168</sup>

Oltre a elaborare una nuova teoria del contagio, Fracastoro scrisse numerosi trattati di natura teologica e filosofica, fra i quali un dialogo in latino sulla libertà, la grazia e la predestinazione (1538 o 1540), un commento sull'Apocalisse (1535-1540), e un dialogo sull'anima (1533). Fracastoro perseguì nuovi ideali, e scoprì cose nuove, senza tuttavia cozzare contro la tradizione.<sup>169</sup> Poiché le sue idee intorno alla riforma della Chiesa non si attestavano su una linea radicale, ma erano in consonanza con quelle moderate del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti, appartenente all'ala riformista, goderonο di una certa tolleranza da parte della Chiesa Romana.<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup> G. COSMACINI, *La nuova teoria euristica e le sue remore*, in ID., A. W. D'AGOSTINO (a cura di) *La peste: passato e presente*, Milano, Editrice San Raffaele, 2008, pp. 61-64: pp. 61-63.

<sup>166</sup> R. PALMER, A. ZITELLI, *Le teorie mediche sulla peste e il contesto veneziano*, in *Venezia e la peste: 1348-1797*, catalogo della mostra (Venezia, Museo Correr), Venezia, Marsilio, 1980, pp. 21-28: p. 25.

<sup>167</sup> COSMACINI, *La nuova teoria euristica*, cit., p. 63; ONGARO, *La medicina nello Studio di Padova*, cit., pp. 113, 116-117.

<sup>168</sup> PALMER, ZITELLI, *Le teorie mediche sulla peste e il contesto veneziano*, cit., p. 25.

<sup>169</sup> ONGARO, *La medicina nello Studio di Padova*, cit., p. 113.

<sup>170</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit., p. 242.

Se per quest'ultima le idee di riforma di Fracastoro risultavano ancora accettabili, non lo erano, al contrario, le attività di Prospero Calani, legate all'Europa protestante.<sup>171</sup> Questi, originario di Sarzana (in Liguria), fu maestro di medicina a livello universitario (insegnò a Bologna fra il 1530 e il 1538), e scrisse opere mediche altamente stimate.<sup>172</sup> Il medico ligure è uno degli anelli di collegamento tra i movimenti e i gruppi che animarono la vita intellettuale bolognese nel decennio 1530-1540, e rappresenta un esempio precoce di medico con interessi teologici fortemente divergenti dall'apparato di fede della Chiesa Romana.<sup>173</sup> Le sue vicende e i legami da lui instaurati mostrano, inoltre, quanto il movimento riformatore italiano dei primi decenni del Cinquecento sia caratterizzato da una pluralità di intersezioni e interferenze, che talvolta persino modificano la stessa fisionomia ideologica dei singoli gruppi ereticali, e che consentono ai novatori di stabilire amicizie e collaudare protezioni nella maggior parte delle città italiane in cui vengono a trovarsi.<sup>174</sup>

Rimangono da citare altri due medici-chirurghi di una certa rilevanza nel panorama culturale della seconda metà del Cinquecento. Si tratta di Gabriele Falloppia (1523-1562), e Niccolò Buccella (1520-1599).

Gabriele Falloppia, successore di Realdo Colombo nello Studio di Padova, è colui che più di ogni altro contribuì, insieme con Andrea Vesalio, alla rinascita dell'anatomia. Allievo di quest'ultimo, lo superò per il numero di scoperte anatomiche e per la precisione dell'esposizione; con le sue *Observationes anatomicae*, pubblicate nel 1561 a Venezia, rettificò il *De humani corporis fabrica*.<sup>175</sup> Falloppia viene anche considerato l'iniziatore degli studi embriologici, e a lui risale la prima nozione di "tessuto".<sup>176</sup> L'adesione alle nuove dottrine risale già al suo soggiorno nella città natale, Modena. Lì

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>172</sup> U. ROZZO, *Il medico Prospero Calani e le sue amicizie ereticali*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 148 (1980), 57-84: p. 59. La fama di Prospero Calani come medico crebbe a tal punto che Papa Clemente VII lo chiamò a Roma come suo archiatra. L'incarico pontificio è da datarsi tra il 1524 e il 1527. La sua attività accademica a Bologna è testimoniata, invece, a partire dal 1528. Conrad Gesner definì Calani "vir doctissimus" esercitante la professione "optima (ut audio) et exquisitissima ratione". La popolarità scientifica del medico sarzanese è legata soprattutto a una miscellanea di scritti apparsa a Lione nel 1538, ed edita da Sebastien Gryphe. *Ibid.*, pp. 60-63. Non è un caso che quest'opera sia stata pubblicata a Lione e non in una qualsiasi città italiana. Ma chi furono gli intermediari fra Bologna e Lione? Ugo Rozzo suppone che gli *internuntii*, che misero il Gryphe a conoscenza delle dissertazioni di Calani, furono gli eremitani fra Geremia da Milano, *alias* Ortensio Lando, e il confratello Giulio Della Rovere da Milano. Lando era stato a Bologna dal settembre 1531 alla primavera del 1533, e aveva attivamente partecipato, insieme con il confratello, alla vita culturale della città; per questo motivo è probabile che fosse venuto a conoscenza di maestro Prospero. Lando fu, inoltre, il curatore editoriale di un testo di Symphorien Champier, stampato a Lione dal Gryphe nel 1534. Il rapporto di Giulio Della Rovere e Ortensio Lando con la medicina e i medici non fu un fatto estemporaneo, non solo per via dei probabili studi medici di Lando presso l'Università di Bologna negli anni 1531-1533, ma anche perché i due frati si trovarono a studiare insieme presso l'Università patavina nel 1527. *Ibid.*, pp. 67-69.

<sup>173</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit., p. 243.

<sup>174</sup> ROZZO, *Il medico Prospero Calani*, cit., p. 71.

<sup>175</sup> ONGARO, *La medicina nello Studio di Padova* cit., pp. 110-111.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 112. Per primo in epoca moderna Falloppia volse l'attenzione alle *partes similes*, composte di elementi strutturali fondamentali, le *fibrae*. La prima funzione di queste ultime è di costituire le parti solide del corpo mediante una sorta di *compositio*: le *fibrae* elementari, intessendosi fra di loro, costituiscono le *texturae*. *Ibid.*

il primo settembre 1542 fu costretto a firmare un formulario di fede insieme ad altri sospettati.<sup>177</sup> A Padova poi Falloppia partecipò alla propaganda clandestina eterodossa, tanto che soltanto la morte poté sottrarlo a una formale incriminazione per eresia.<sup>178</sup> Falloppia fu in contatto anche con il naturalista bolognese Ulisse Aldrovandi (1522-1605), a sua volta inquisito.

Pur essendo noto per il suo grandioso lavoro di naturalista, Ulisse Aldrovandi disponeva anche di una buona formazione medica: conseguì, infatti, la laurea dottorale in Filosofia e Medicina nell'Ateneo bolognese nel 1553, e ancora in quell'anno fu ammesso al Collegio dei medici di Bologna.<sup>179</sup> Inoltre, ricoprì l'incarico di protomedico all'interno del Collegio degli Artisti della città felsinea, e si occupò di terapeutica, scrivendo l'*Antidotario* bolognese. Infine, durante un'epidemia di influenza abbattutasi sulla città nel 1579, scrisse un libretto sul morbo del matone o mal castrone.<sup>180</sup> Per quel che riguarda il coinvolgimento di Aldrovandi nelle dottrine eterodosse, per ora si sa molto poco. Antonio Rotondò ritiene di aver riconosciuto alcuni frammenti del processo inquisitorio a carico dell'Aldrovandi nei testi di due interrogatori, risalenti al 13 giugno e al 15 luglio del 1548. Poiché in quest'ultimo non si fa il nome di Aldrovandi, che invece ricorre in quello del 13 giugno, lo studioso ha ipotizzato, a fronte anche dei contenuti dei costituti, che l'interrogatorio del 15 luglio sia attribuibile a Ulisse Aldrovandi. In quell'occasione l'Inquisitore fra' Girolamo Mazzurelli rivolse a quest'ultimo tre domande, sulla base delle indicazioni che aveva ricavato dagli interrogatori degli altri imputati: se Aldrovandi si era recato nella casa di Lelio Sozzini; se aveva ricevuto dalla Germania e da Venezia delle lettere da quest'ultimo; e se altri frequentavano la casa di Lelio. Aldrovandi ammise di aver visitato la casa paterna di Lelio Sozzini, quando Achille Vizzano vi leggeva il trattato di Fileno, cioè un opuscolo non meglio identificato di Camillo Renato, e di aver ricevuto da Venezia e dalla "Germania" sei lettere di Sozzini, che lo incitava a seguir la via già intrapresa dell'Evangelo; infine, per quel che riguarda la terza domanda, l'imputato asseriva di non ricordare alcun frequentatore in particolare.<sup>181</sup>

Dopo gli studi universitari, un brillante allievo di Gabriele Falloppia, il medico-chirurgo padovano Niccolò Buccella, aderì con entusiasmo a un ideale evangelico di tipo anabattista.<sup>182</sup> Decise di prestare gratuitamente opera di medico in un remoto paese in Moravia, Lontemburg, sprovvisto di medici. Durante il viaggio, il 27 agosto 1562, in seguito a una denuncia presentata al podestà di Capodistria, fu arrestato.<sup>183</sup> Il processo di Buccella e di due suoi compagni di viaggio, trasferiti tutti e tre in carcere a Venezia, durò oltre due anni. Durante gli interrogatori Buccella ragionò sempre in

---

<sup>177</sup> ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., pp. 38-39.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>179</sup> G. OLMI, *Ulisse Aldrovandi. Scienza e natura nel Secondo Cinquecento*, Trento, Unicoop, 1976, p. 20.

<sup>180</sup> P. CAPPARONI, *Profili bio-bibliografici di medici e naturalisti celebri italiani dal sec. XV al sec. XVIII*, vol. I, Roma, Istituto naz. Medico farmacologico "Serono", 1926, pp. 17-19.

<sup>181</sup> A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», 13 (1962), pp. 107-154; pp. 144-145, e nota 3 p. 144.

<sup>182</sup> STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo*, cit., p. 126.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 127.

maniera risoluta e calma, mostrando la sua buona fede e la sua elevatezza d'animo nel perseguire ideali religiosi inconsueti;<sup>184</sup> né le sofferenze del duro carcere piegarono la sua fermezza. Dalla sua confessione di fede, redatta in occasione del processo, emergono, infatti, sentimenti religiosi elevati e l'intima convinzione di essere un prescelto da Dio misericordioso.<sup>185</sup> Buccella era certo di professare le verità in cui avevano creduto i cristiani della Chiesa primitiva, e sosteneva che non era conforme allo spirito del Vangelo condannare a morte gli eterodossi.<sup>186</sup> A questo motivo tipicamente anabattista Buccella affiancava altre due istanze: la sacrosanta intimità della vita spirituale di ciascun fedele, e l'integrità morale del vero credente. Temi dell'anabattismo antitrinitario trapelano anche dalla parafrasi, da lui inserita nella Confessione di fede, del Simbolo apostolico.<sup>187</sup> Nel dicembre del 1564 Buccella fu assolto dopo abiura; a contribuire alla sua salvezza furono da una parte il Senatore veneziano Nicolò da Ponte, notoriamente filoprottestante, e il fratello dello stesso Buccella, Girolamo, che si presentò personalmente al Sant'Uffizio e ne sollecitò la liberazione.<sup>188</sup> A dispetto delle sue vicende inquisitoriali, Buccella acquisì velocemente fama di valente chirurgo, e in seguito alle richieste di nobili veneziani e di studenti tedeschi, dall'inverno del 1565 fino al 1573, tenne privatamente numerose lezioni di chirurgia nella propria casa, situata a Padova in contrada Santa Maria dei Servi.<sup>189</sup> All'improvviso, nel luglio 1574, lasciò definitivamente la città, per trasferirsi in Transilvania, in qualità di archiatra del principe Stefano Bathory, incoronato re di Polonia l'anno successivo. Si trattò di una decisione azzardata per un medico già maturo negli anni e realizzatosi in patria, ma le maldicenze di qualche collega invidioso, nonché l'ostilità della famiglia Loredan, che sosteneva Girolamo Fabrici d'Acquapendente, titolare della cattedra di chirurgia a Padova dall'aprile del 1565, lo indussero a partire.<sup>190</sup>

A questa ricognizione manca la menzione di Agostino Doni, nativo del territorio di Cosenza. Come ha acutamente osservato Antonio Rotondò, l'eresia del Doni si definisce non tanto sulla base delle sue inquietudini religiose, che lo portarono a trascorrere cinque anni nelle carceri dell'Inquisizione in Italia, né su quella del suo esilio, quanto piuttosto in virtù della sua maggiore opera, il *De natura hominis*,<sup>191</sup> dove si conciliano misticismo e rigore della speculazione naturalistica.<sup>192</sup> Doni auspica un clima religioso, nel quale la fede non ponga ostacoli alla ricerca scientifica, e rivendica l'assoluta libertà di risolvere il problema dell'anima attraverso l'indagine naturalistica.<sup>193</sup> Infatti, a suo avviso, l'esperienza sensibile e diretta avrebbe condotto alla conoscenza non soltanto delle manifestazioni

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>189</sup> ONGARO, ID., *La scoperta della circolazione polmonare del sangue*, cit., p. 40.

<sup>190</sup> STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo*, cit., pp. 136-137.

<sup>191</sup> *Donii consentini, De natura hominis libri duo, in quibus discussa tum medicorum tum philosophorum antea probatissimorum caligine, tandem quid sit homo naturali ratione ostenditur. Ad Stephanum Serenissimum Regem Poloniae*, Basileae, apud Frobenium, 1581.

<sup>192</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 684.

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 681, 683.

umane (nascita, crescita, malattia, morte), ma anche delle sue operazioni (ragionamento, conoscenza, giudizio, sentimenti).<sup>194</sup> Fu la sua consapevolezza di una distinzione critica fra “scienza” e fede che consentì a Doni di incontrare a Basilea la solidarietà di Zwinger, il quale a sua volta si fece portavoce di tale differenziazione.<sup>195</sup>

Per certi versi il pensiero di Agostino Doni si avvicina a quello di Filippo Melantone: infatti, il medico cosentino afferma che Dio si manifesta alla mente umana soltanto attraverso le forme e l'ordine della natura,<sup>196</sup> allo stesso modo in cui il riformatore protestante legge il mondo della natura quale manifestazione della potenza di Dio. Tuttavia, la conclusione cui perviene Doni si colloca agli antipodi rispetto a quella melantoniana. Da una parte Melantone è convinto che la filosofia naturale possa chiarificare, ma non risolvere, le questioni di fede, come la definizione dell'anima, e che esse siano decifrabili soltanto sulla base delle Sacre Scritture.<sup>197</sup> Dall'altra, al contrario, il medico di Cosenza sostiene che tutta la realtà, compresa l'anima umana, deve essere indagata attraverso un metodo rigorosamente naturalistico, perché l'uomo è parte integrante della natura nel suo omogeneo complesso. A causa dell'impossibilità di dedurre l'essenza dell'uomo dall'esterno della sua natura, Doni rivendica un nuovo metodo di indagine, che rimanga interamente dentro la natura (“In naturalibus agendum naturaliter”), e raccomanda che il problema dell'anima umana sia analizzato con principi che non trovino giustificazione al di fuori di essa.<sup>198</sup> Per tali e tanti motivi Doni può essere considerato un valido esponente di quella parte della cultura italiana del Cinquecento, che propone l'esplorazione di metodologie di indagine divergenti da quelle tradizionalmente accettate.

Come documenta l'esposizione fin qui fatta, il braccio dell'Inquisizione Romana raggiunse negli anni Quaranta e Cinquanta un gran numero di medici e professionisti scientifici. Inoltre, capitava spesso che “many more physicians, both in Venice and elsewhere, were implicated during trial proceedings”.<sup>199</sup> Durante il terzo processo per eresia celebrato a carico del medico bresciano Girolamo Donzellini<sup>200</sup> nel 1577, per esempio, l'Inquisizione cominciò a indagare anche su Agostino Gadaldino (1515-1575), filosofo e medico che praticava a Venezia. Nel costituito del 16 dicembre 1574 Donzellini ebbe a dichiarare che Gadaldino “seguitava la dottrina de' confessionisti”.<sup>201</sup> Quest'ultimo, a sua volta, citò fra i suoi compagni di fede Giovan Battista Susio, mentre l'umanista ferrarese

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 681.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 655, 684.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 657.

<sup>197</sup> KUSUKAWA, *The transformation of natural philosophy*, cit., pp. 98, 201-202.

<sup>198</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., pp. 659, 680.

<sup>199</sup> PALMER, *Physicians and Inquisition*, cit., p. 119.

<sup>200</sup> Girolamo Donzellini è stato menzionato fin qui già alcune volte. Il medico bresciano è inscrivibile a pieno titolo nella cerchia di quei *physici* del Cinquecento che sovrapposero a un qualche livello fede e medicina. Le sue vicende biografiche, i suoi carteggi epistolari e i suoi interessi culturali, religiosi e scientifici saranno oggetto di studio più oltre (vedi *infra*, capitolo secondo, 4, 5, 6, 7).

<sup>201</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, cc. 109v-110r.

Nascimbene Nascimbeni (altra conoscenza stretta del Donzellini)<sup>202</sup> attirò i sospetti degli inquisitori su un intero gruppo di medici di Ferrara, fra i quali Marcantonio Florio.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Nel 1570 il letterato ferrarese Nascimbene Nascimbeni, preoccupato per gli arresti compiuti nei monasteri benedettini, si recò spontaneamente davanti al Tribunale del Sant'Uffizio veneziano, facendo i nomi di un gruppo di medici, seguaci di Giorgio Siculo. In seguito alle proprie dichiarazioni dovette trascorrere otto anni nel carcere di san Giovanni in Bragora, durante tre dei quali (dal 1575 al 1577) condivise la cella con Girolamo Donzellini, mentre questi scontava la propria pena legata al processo degli anni 1574-1577. Al termine del periodo di detenzione Nascimbeni ottenne il domicilio coatto proprio presso la casa del medico Donzellini, per poter essere curato dalle infermità riportate durante la prigionia. Ma il 10 luglio 1578 Nascimbeni lasciò la casa dell'amico, e fece perdere le proprie tracce. S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997, p. 287. La vicenda del professore ferrarese era cominciata con un'abiura di fronte all'Inquisitore di Ferrara nel 1551, al termine di un processo che lo aveva accusato di aver condiviso le dottrine di Giorgio Siculo, e di aver contribuito alla stesura del *Libro Grande*. Seguì una seconda abiura del 1560. Dieci anni dopo, incalzato nuovamente dall'Inquisitore, Nascimbeni dovette ammettere che le sue precedenti abiure non erano state sincere. Asserì, tuttavia, di aver celato le proprie idee non solo al Sant'Uffizio, bensì anche agli altri, temendo di perdere la cattedra all'Università di Ferrara. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 322-324.

<sup>203</sup> PALMER, *Physicians and Inquisition*, cit., p. 119.

## 5. Nuove metodologie d'indagine della realtà: dal paracelsismo alla magia

Il percorso della ricerca scientifica italiana nel periodo rinascimentale condusse all'elaborazione di un nuovo, seppur ancora embrionale, modello speculativo, i cui fondamentali elementi sono la concretezza dell'indagine e la particolarizzazione dell'oggetto indagato. La concretezza dell'indagine derivò da una parte dal rinnovato interesse per le discipline scientifiche particolari della classicità, che costruivano i singoli oggetti sulla base di postulati specifici, e dall'altra dall'ampliamento dello sguardo umanistico verso la dimensione pratico-operativa delle cose. La concretezza dell'indagine della scienza moderna, quale elemento peculiare della tradizione scientifica italiana, prese le mosse proprio dalla constatazione degli umanisti che la scienza fisica a loro contemporanea era fondata su principi generali astratti, funzionali alla spiegazione di tutti i fenomeni, nonché dall'esigenza prettamente umanistica di elaborare una scienza pratica. A dispetto delle sterili teorizzazioni dei dotti scolastici e dell'aspetto meramente formale dell'indagine medievale, gli studiosi umanisti propugnarono una cultura maggiormente aperta alla riflessione sui problemi concreti della vita politica, civile e sociale dell'uomo. Tale riflessione poté svilupparsi dall'assimilazione della cultura classica, che si traduceva per l'umanista nel possesso di un sapere utile, che potesse venire incontro alla risoluzione di problemi quotidiani.<sup>204</sup> Il secondo tratto della scienza italiana rinascimentale, la particolarizzazione dell'oggetto d'indagine, non ebbe al contrario i propri natali nell'ambiente umanistico, che concepiva la natura o in termini globali o in termini pratico-utilitaristici. Verso questo aspetto della scienza moderna la strada si aprì, al contrario, quando lo studioso di cose naturali abbandonò la costruzione di architetture del mondo, e cominciò a sforzarsi di comprendere e interpretare i singoli fenomeni naturali nella loro specificità, individuando i singoli rapporti matematici che li univano.<sup>205</sup>

A gettare le fondamenta della scienza moderna e a costruire un nuovo oggetto scientifico furono in sintesi il ritorno umanistico alla concretezza dei singoli fenomeni e all'empirismo delle singole e discontinue osservazioni, mediato dall'interesse per la classicità, dalla riscoperta della scienza greca, nonché da una ricca e lunga tradizione culturale e letteraria.<sup>206</sup> L'assimilazione della scienza greca, a sua volta, fu possibile gradualmente a partire dal XVI secolo, grazie all'edizione completa ed accurata, fatta direttamente sugli originali greci, della maggior parte delle opere scientifiche greche conosciute; alla traduzione latina o anche in volgare delle medesime; e alla scoperta di nuovi testi. Nel processo di interiorizzazione della scienza classica, infine, gli umanisti italiani ebbero un ruolo di primo piano.<sup>207</sup>

Assunte tali premesse valide per la "scienza" in generale, spostiamo ora l'obiettivo sul campo più particolare della medicina. La storiografia ha ormai accertato che un aspetto importante dell'arte

---

<sup>204</sup> G. MICHELI, *L'assimilazione della scienza greca*, in ID. (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, Scienza e tecnica*, 3, Torino, Einaudi, 1980, pp. 201-257:204-205, 213-214.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 215, 220.

<sup>207</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

medica rinascimentale è rappresentato dal cosiddetto Umanesimo medico, il movimento culturale di rinnovamento della disciplina medica, sorto già nel XV secolo, che ebbe tra i suoi più importanti esponenti Niccolò Leonicensi e Girolamo Mercuriale. Più in generale i protagonisti dell'Umanesimo medico furono tutti quei medici che, dotati di una profonda preparazione di matrice umanistica, si accinsero a rileggere le opere della medicina classica, liberandole dagli errori delle traduzioni arabe e dalle incrostazioni depositate dai commenti dei secoli medievali. I medici umanisti,<sup>208</sup> inoltre, riportarono alla luce opere della medicina classica sia note, sia poco conosciute, e utilizzarono gli strumenti della filologia per restituire loro la correttezza formale e semantica, depurando il canone galenico e quello ippocratico; stimolarono, infine, l'elaborazione di uno statuto autonomo, tanto epistemologico quanto metodologico, dell'*ars medica*, scardinando gradualmente la sua posizione di subalternità rispetto alla filosofia naturale, posizione nella quale la medicina stessa era stata relegata sin dall'Antichità.<sup>209</sup> Modello eclatante di perizia filologica applicata alle fonti della medicina si incarna nella figura del medico ferrarese Giovanni Mainardi (1462-1536). Sottolineando l'importanza dell'esercizio della critica del testo, Mainardi era convinto che, per capire esattamente cosa avessero affermato i medici precedenti ad Avicenna e dai quali questi aveva attinto, fosse necessario scovare e studiare i testi originali. Mainardi apprese tale metodologia in parte dallo stesso Leonicensi, dottissimo nella lingua greca e latina, e grande cultore della materia medica, in parte da Ermolao Barbaro, le cui esemplari ricostruzioni dell'indagine di Plinio furono un modello che Mainardi applicò ai testi della medicina.<sup>210</sup>

Tale prospettiva umanistica sarà prioritaria nell'indagine delle vie di acquisizione del sapere scientifico da parte dei singoli medici da me presi in esame, ma anche nell'analisi della loro cultura *tout court*, compresa la prospettiva religiosa.

\* \* \*

L'Umanesimo medico non fu l'unico aspetto rilevante della cultura filosofico-“scientifica” del Cinquecento; altre metodologie di indagine, volte alla conoscenza tanto della realtà quanto di Dio, fecero la loro comparsa, divenendo segni distintivi della cultura del XVI secolo.

Gli strumenti interpretativi degli “scienziati umanisti” erano in grado di offrire spiegazioni razionali del mondo, che rimanevano tuttavia generali, all'insegna dell'armonia dell'universo e dello

---

<sup>208</sup> Come suggerisce Daniela Mugnai Carrara, l'espressione “medico umanista” non definisce un medico con una particolare predilezione per le lettere classiche o con uno spiccato gusto antiquario, bensì indica un medico che si rivolge ai testi della medicina greca con gli strumenti filologici offerti dalla cultura umanistica. D. MUGNAI CARRARA, *La biblioteca di Niccolò Leonicensi. Tra Aristotele e Galeno: cultura e libri di un medico umanista*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 30-31.

<sup>209</sup> Per una trattazione esaustiva dell'Umanesimo medico si vedano i seguenti testi, cui si è attinto anche per le poche osservazioni da me sopra richiamate: J. J. BYLEBYL, *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth century*, in C. WEBSTER (a cura di), *Health, medicine and mortality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 335-370; K. R. FRENCH, I. M. LONIE, A. WEAR (a cura di), *The medical renaissance of the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; MACLEAN, *Logic, signs and nature*, cit.; ARCANGELI, NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale*, cit.; H. HIRAI, *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden, Brill, 2011.

<sup>210</sup> ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 80.

stretto rapporto fra macrocosmo e microcosmo. Ciò portò alla valorizzazione, oltre che della fisica platonica, di tutti quegli elementi della letteratura magico-religiosa, che potevano restituire un'immagine del mondo nella sua globalità,<sup>211</sup> tanto che maturò un *humus* culturale in cui

“die echtsten Motive der italienischen Renaissance, Platonismus und Neoplatonismus, hermetische Philosophie, Kabbala und Magie kehrten wieder mit neuer Kraft und vereinten sich unter den Pressen der Basler Druckereien mit der Medizin, Alchemie und Naturphilosophie des Trimegistus Germanus Paracelsus in einer noch nie dagewesenen Konzentration”.<sup>212</sup>

La produzione filosofica del Secondo Cinquecento mette in luce una fitta rete di collaborazioni e sodalizi redazionali ed editoriali, che vanno congiungendosi agli studi sul platonismo, sull'ermetismo, sulla cabbala e sulla magia, e a quelli stimolati da Paracelso, e si uniscono al groviglio di tensioni religiose di cui il XVI secolo era imbevuto. Tale inedita combinazione di “scienze”, dalla filosofia, alla medicina, alla magia potrebbe gettare luce sulle domande che stanno alla base di questa ricerca.

Per quel che riguarda la corrente ermetica in particolare, una parte delle fonti greche, soprattutto magiche, erano a disposizione fin dalla Tarda Antichità: così le testimonianze ermetiche in Lattanzio e altri Padri latini, così testi cosmologici e cosmogonici, come il *Somnium Scipionis* commentato da Macrobio, Virgilio e Claudiano. Senza tale presupposto una concezione magica della natura non avrebbe mai trovato fondamento. Tuttavia, è nel tardo Quattrocento e poi nel Cinquecento che, grazie alla fioritura della cultura greca, vennero riscoperti alcuni dei motivi più importanti. Il testo più famoso è rappresentato dalla traduzione di Marsilio Ficino, stampata nel 1463, dell'ermetico Poemander: con questo inizia per la magia e religiosità ermetica una fortuna più larga, letteraria e accademica.<sup>213</sup> Nella seconda metà del Cinquecento si mise in campo un ampio sforzo di pubblicazione di un complesso di traduzioni e scritti personali di genere ermetico, facente capo in particolar modo alle stamperie di Pietro Perna e Sebastian Heinrich Petri,<sup>214</sup> attivi a Basilea.<sup>215</sup> Sul finire degli anni Cinquanta, con le edizioni del *Corpus Hermeticum*,<sup>216</sup> delle opere di Platone, di Ficino e di Pico, le officine di Hieronymus Froben, Nikolaus Episcopius, di Michael Isengrin e degli appena

---

<sup>211</sup> MICHELI, *L'assimilazione della scienza greca*, cit., pp. 204-205.

<sup>212</sup> C. GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation, Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXVII (1977), pp. 57-137: p. 63.

<sup>213</sup> ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 7-8.

<sup>214</sup> Sebastian Heinrich Petri è lo stampatore basileese noto per avere pubblicato le opere di Crato von Crafftheim e del medico danese Pietro Sörensen. C. D. GUNNOE JUNIOR, J. SHACKELFORD, *Johannes Crato von Krafftheim (1519-1585): Imperial Physician, Irenicist, and Anti-Paracelsian*, in R. BARNES, H. C. E. MIDELFORT, M. E. PLUMMER (a cura di), *Ideas and cultural margins in early modern Germany: essays in honor of H. C. Erik Midelfort*, Farnham-Burlington, Ashgate Publishing, 2009, pp. 201-209: 206.

<sup>215</sup> K. VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert: Eine Einführung*, in ID., KAUFMANN, SIEBENHÜNER, ZAUGG (a cura di), *Religion und Naturwissenschaften*, cit., pp. 9-31: p. 19.

<sup>216</sup> Ermete Trismegisto è la figura mitica, dalla quale prende il nome il filone dell'ermetismo. Nella letteratura ellenistica egiziana Hermes è la proiezione del dio Thoth, e possiede il dono della conoscenza dei tre regni (minerale, vegetale e animale). A lui sono attribuiti un largo numero di trattati dal titolo complessivo *Hermetica*, che contengono temi astrologici, riferimenti alla creazione del mondo, e cenni ai legami fra l'uomo e gli spiriti. Di questi testi ne sono sopravvissuti alcuni, pervenuti fino a noi sotto il titolo di *Corpus Hermeticum*, scritti nella regione di Alessandria nel II e nel III secolo d. C. A. FAIVRE, *Renaissance Hermetism and the concept of Western Esotericism*, in W. J. HANEGRAAFF, R. VAN DEN BROEK (a cura di), *Gnosis and Hermeticism from antiquity to modern times*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 109-124: p. 109.

citati Perna e Petri avevano già fatto di Basilea una delle più grandi centrali europee di diffusione del platonismo, dell'ermetismo e della cabbala.<sup>217</sup>

Nel 1559 apparvero le *Enneadi* di Plotino, tradotte e commentate da Ficino, e poi ristampate nel 1580 nell'*editio princeps* del testo greco e con una *Prefazione*,<sup>218</sup> attribuita da Leandro Perini alla mano di Pietro Perna.<sup>219</sup> Sebastian Heinrich Petri stampò l'*Opera omnia* di Giovanni Pico della Mirandola nel 1557, nel 1572-1573 e nel 1576, mentre Zwinger fece pubblicare nel 1563 l'*Opera omnia* di Francesco Cattani da Diacceto presso Pietro Perna. Quest'ultimo, a sua volta, nel 1581 stampò, ancora attraverso la mediazione di Zwinger, le *Discussiones peripateticæ* di Francesco Patrizi da Cherso,<sup>220</sup> un autore filosoficamente e scientificamente anticonvenzionale, teso alla dissacrazione dell'intera compagine della filosofia aristotelica, e per tali motivi mal tollerato dalle autorità ecclesiastiche, che a loro volta difendevano una visione tradizionale e "ortodossa" della filosofia.<sup>221</sup> Una visione particolare – di tipo platonico – di questa disciplina si esprime anche nella *Prefazione* della seconda edizione delle appena citate *Enneadi* di Plotino, pubblicata da Perna nel 1580, dove la filosofia è intesa come preparazione e ascesi religiosa e purificatrice verso Dio.<sup>222</sup> In questa ricognizione del panorama filosofico del Cinquecento non possono mancare il *Corpus Hermeticum* e gli altri scritti ermetici più piccoli, editi dai fiorentini, che costituiscono un'amalgama nuovo di astrologia, alchimia e magia.<sup>223</sup> Infine, nel 1581, grazie alla garanzia dell'autorità e del prestigio dello stesso Zwinger, Agostino Doni poté pubblicare il suo audacissimo trattato *De natura hominis*,<sup>224</sup> già citato, e qualche anno più tardi, nel 1587, vide la luce il primo volume dell'*Artis cabalisticæ scriptores*, comprensivo dei lavori di Paolo Riccio, Johannes Reuchlin e Arcangelo di Borgonuovo.<sup>225</sup>

Pubblicazioni anticonvenzionali rappresentano il segnale di una forte insofferenza per il decadimento delle arti, delle scienze e delle religioni, che nel Cinquecento sorge da una duplice protesta: la protesta contro la pretesa della Chiesa ufficiale di essere l'unica depositaria della conoscenza di Dio; e la rivendicazione della libera ricerca sperimentale contro le autorità di Galeno e Aristotele, considerati nel Medioevo e fino ad allora imprescindibili interpreti della natura.<sup>226</sup>

---

<sup>217</sup> A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale del Cinquecento*, tomo I, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 273-391: p. 343.

<sup>218</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 64.

<sup>219</sup> Antonio Rotondò sostiene che, nonostante sia firmata da Pietro Perna, la *Prefazione* all'edizione del 1580 delle *Enneadi* sia stata scritta da Zwinger stesso, sulla base delle analogie riscontrate fra la prima parte della *Prefazione* e un'altra *Prefazione* (quella dell'edizione dell'opera *Aristotelis Stagiritæ de moribus ad Nicomachum libri decem*, pubblicata a Basilea nel 1566), stavolta attribuita con certezza a Zwinger. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit., p. 344. Leandro Perini, al contrario, è convinto che l'editore sia anche il compilatore della *Prefazione* delle *Enneadi* del 1580, firmata da Perna stesso. Come il tipografo ammise, lui stesso era una persona letterata, ed è difficile immaginare che non sia stato in grado da autodidatta di preparare una *Prefazione* a un testo di questo tipo. PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 7.

<sup>220</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 64.

<sup>221</sup> SIRAISSI, *Mercuriale's letters to Zwinger*, cit., p. 80.

<sup>222</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit., pp. 344-345.

<sup>223</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 11.

<sup>224</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit., p. 276.

<sup>225</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 64.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

Portavoce privilegiato di istanze nuove, che muovono dall'insoddisfazione per la cultura ufficiale, a sua volta avallata dalla Chiesa e insegnata nelle Università, è Pietro Perna. Nel 1575 il tipografo mise in circolazione uno dei più influenti trattati di magia rinascimentale: si trattava di un minuscolo libro anonimo, dal titolo *Arbatel de magia veterum. Summum sapientiae studium*. Il termine *Arbatel*, impiegato nella generale accezione di gloria e potenza di Dio, stava per *Dio-Tetrade*, e assumeva il numero quaternario come fondamento di ogni sapienza. La trattazione verteva sulla magia degli antichi: la microcosmica magia riguardava tutto ciò che l'uomo poteva compiere per mezzo della sua sapienza spirituale, per mezzo dello spirito a lui assegnato e per mezzo dei suoi genii naturali. Il grado massimo di perfezione che l'uomo poteva raggiungere era la magia ermetica, seconda solo alla vera sapienza, la sapienza profetica, che dipendeva da Dio.<sup>227</sup>

Parallelamente alla diffusione delle concezioni magico-ermetiche e alla rinascenza del platonismo andò progressivamente relativizzandosi la scienza aristotelica; si pensi per esempio al tentativo di Pierre de la Ramée, filosofo parigino calvinista, e primo maestro di Theodor Zwinger, di soppiantare la logica di Aristotele. Anche nell'ambiente universitario padovano si sviluppò sin dal Primo Cinquecento uno spirito nuovo, capace di mettere in crisi l'aristotelismo e il principio dell'*auctoritas*.<sup>228</sup> Le versioni medievali di Aristotele, stravolte dai tralignamenti dei commentatori dei secoli precedenti come Averroè, furono sottoposte nell'Ateneo patavino a un'esegesi critica, per lasciare il passo poi a propensioni materialistiche, ateistiche, atomistiche, scettiche ed empiriche.<sup>229</sup> Fra gli antiaristotelici si batterono vie alternative del sapere che si richiamavano a un platonismo largamente inteso: l'appello allo stesso Platone; il ripristino di antichissime concezioni precedenti ad Aristotele (come la *prisca theologia* recuperata da Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso già menzionati); il panpsichismo magico di Tommaso Campanella; e la concezione di un universo infinito formulata da Giordano Bruno.<sup>230</sup>

La contestazione della cultura ufficiale passò anche attraverso il Paracelsismo. Promotore della diffusione dei testi di Paracelso fu non a caso Pietro Perna: delle circa 70 stampe basileesi di Paracelso, più di 60 apparvero presso di lui e Konrad Waldkirch, suo genero e successore.<sup>231</sup> Il paracelsismo si diffuse a dispetto dello sdegno generale che circondava l'alchimista svizzero. Prova della capillarità delle idee paracelsiste è l'interesse nutrito per queste ultime anche dallo stesso Theodor Zwinger, studioso sì aperto alle nuove correnti e pronto ad allontanarsi dalle *auctoritates* laddove l'esperienza le smentisse, ma allo stesso tempo perfettamente integrato nello scenario culturale-accademico tradizionale.

---

<sup>227</sup> SIRAI, *Mercuriale's letters to Zwinger*, cit., pp. 338-341.

<sup>228</sup> STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo*, cit., p. 39.

<sup>229</sup> BENZONI, *Cultura umanistica e cultura universitaria*, cit., pp. 51-52.

<sup>230</sup> G. PIAIA, *Lo spazio culturale e scientifico nell'Europa del Cinquecento*, in ARCANGELI, NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale*, cit., pp. 1-9: p. 4.

<sup>231</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., pp. 64-65.

Del resto la corrente del paracelsismo attirò le severe critiche di importanti studiosi del calibro di Crato von Crafftheim, Conrad Gesner, e soprattutto Tommaso Erasto, i quali, consapevoli della carica eversiva degli scritti di Paracelso, lo tacciarono di fanatismo.<sup>232</sup> Dietro l'opposizione alla rivoluzione della medicina operata da Paracelso, la scienza ortodossa altro non combatteva in realtà se non l'affermazione del medico svizzero, secondo cui l'uomo, in quanto microcosmo, è capace attraverso il suo spirito di pervadere la natura e il "grande mondo", e di spiegarne il corso. Una simile concezione, volta a destabilizzare le norme della teologia ufficiale, induceva ecclesiastici e scienziati ortodossi a lanciare accuse di eresia contro l'alchimista svizzero.<sup>233</sup>

\* \* \*

Le varie correnti culturali filosofico-scientifiche fin qui menzionate, dall'ermetismo al paracelsismo, sono in ultima analisi forme di indagine della realtà fortemente correlate alla possibilità di conoscere la divinità. Infatti, il quadro culturale del Rinascimento presuppone che le leggi della natura dettate da Dio siano comprensibili all'intelletto umano, pertanto filosofi e studiosi erano incentivati a indagarle. Inoltre, da quando nel XV secolo era stata introdotta in Europa l'arte araba dell'alchimia, si era prospettata per l'uomo la possibilità di imitare il Dio creatore, e di migliorare la creazione stessa compiuta secondo leggi divine. La maggior parte dei filosofi della natura (il concetto di "scienza" ancora non era conosciuto in quel periodo), infatti, leggeva la propria professione come l'analisi dell'attività espletata da Dio nella realtà.<sup>234</sup> Si pensi a titolo di esempio a Melantone, il quale concepisce l'indagine della natura quale mezzo per rivelare la grandezza del Creatore, o a Paracelso, il quale a sua volta ritiene che, per dare buoni frutti, il processo di conoscenza ha bisogno di un'intuizione, che proceda in ultima analisi da Dio.

I nuovi orientamenti, con la loro protesta contro la cultura tradizionale e la loro mistura di discipline apparentemente distanti fra loro, suscitarono un nuovo dibattito di dimensioni europee, avente il suo centro di irraggiamento nella città di Basilea. Il dibattito intese superare i limiti della conoscenza umana; propose nuove metodologie di penetrazione del Creato, ridisegnando il confine fra Rivelazione e "scienza"; tentò di stabilire attraverso quali metodi ed entro quali limiti lo studioso delle cose naturali potesse conoscere la realtà e le sue leggi, stabilite da Dio e, infine, si concentrò sulle coppie di concetti antitetici di esperienza e autorità, ragione e *lumen* naturale, e sul concetto stesso di Natura.<sup>235</sup> Il valore dicotomico di tali discussioni si spiega alla luce del fatto che il rapporto che gli intellettuali-"scienziati" intrattenevano con l'immagine sovraconfessionale di un *deus absconditus* era un rapporto di tensione. Da una parte, infatti, Dio assurgeva a primo oggetto della fede rivelata nelle Sacre Scritture; dall'altra ci si convinse del fatto che si poteva approdare alla conoscenza della divinità attraverso percorsi di ricerca nuovi<sup>236</sup> (quelli paventati per esempio da Paracelso, Agostino Doni, e

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 66; WEBSTER, *Paracelsus, Medicine, Magic*, cit., p. 170.

<sup>233</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 66.

<sup>234</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 9.

<sup>235</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 8.

<sup>236</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 9.

dagli esponenti della corrente ermetica). La cultura dei medici italiani, da me studiati attraverso i loro carteggi epistolari, non si colloca al di fuori di questo dibattito, anzi ne è fortemente pregna. Anche la riflessione sui limiti dell'uomo e sul suo rapporto con Dio e la creazione, unitamente ad altri e di volta in volta diversi fattori, potrebbe aver spinto indirettamente, in modo conscio o inconscio, alcuni *physici* a riconsiderare la propria prospettiva confessionale. Se si poteva pervenire alla conoscenza di Dio per altre vie, differenti da quelle fino ad allora prospettate dalla Chiesa Romana, forse allora anche gli assunti della stessa in materia di fede potevano essere rivisti.

Le nuove metodologie di indagine furono tutte ugualmente osteggiate, perché non rispondenti ai parametri della cultura tradizionale approvata dalla Chiesa Romana. Ed era il sistema aristotelico-scolastico che quest'ultima aveva eretto ad apparato ufficiale della cultura cristiana, poiché esso meglio si prestava a sostenere le certezze della fede. Al di là della minore o maggiore condivisione della cultura ufficiale, ogni nuova corrente cultural-“scientifica” doveva confrontarsi con essa. La filosofia aristotelica e gli altri capisaldi della cultura tradizionale dunque non scomparvero, ma a lungo andare entrarono in un rapporto dialettico con i nuovi punti di vista insorgenti. Ancora una volta è la visione d'insieme che conta; ancora una volta in primo piano si situa la ricostruzione di una realtà relazionale. Se ciò è vero, se si può comprendere pienamente un fenomeno soltanto considerandone i rapporti che lo tengono ancorato al contesto più generale in cui esso si colloca, allora ci è consentito fare storia della scienza a partire non tanto dal nostro attuale concetto di progresso scientifico, bensì da quello ben più ampio del XVI secolo, fortemente legato alla storia socio-culturale.

Il sapere scientifico odierno viene colto in modo ben distinto lungo una ideale linea di avanzamento della tecnica e della tecnologia; rimane relativamente estraneo alle tendenze in atto nel terreno filosofico propriamente inteso; ed è in grado di lasciarsi alle spalle ogni teoria fino a quel momento ritenuta valida a fronte della dimostrazione di una nuova tesi che la smentisca. Infatti, oggi la scienza è concepita come qualcosa che procederebbe esclusivamente per sviluppo e incremento su se stessa, in cui le acquisizioni del passato si annullerebbero nelle scoperte del presente. Nel Cinquecento, al contrario, ciò che corrisponde alla *novitas* viene più facilmente e più frequentemente a reimpastarsi con il bagaglio del passato in un inedito accostamento, e ne subisce le influenze, rimanendo, inoltre, in costante dialogo con i riferimenti culturali a sé contemporanei. Per tali motivi il concetto di scienza del XVI secolo non può essere assimilato a un compartimento autoreferenziale.

In virtù di tale serrato confronto fra “scienza” da una parte e contesto culturale dall'altra, non possiamo definire il 1543, anno di pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* di Nicolò Copernico e del *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio, un *annus mirabilis*.<sup>237</sup> Tali opere, infatti, non scardinarono improvvisamente il patrimonio cultural-scientifico acquisito nel corso dei secoli, e avente radici profonde, né la loro ricezione tagliò i legami con il contesto culturale in cui tali opere maturarono. Di certo i due testi ebbero nel lungo periodo un impatto notevole, ma quando

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, pp. 16, 20.

apparvero, rappresentarono soltanto uno dei parecchi punti di vista che allora andavano nascendo intorno alle questioni più urgenti sollevate rispettivamente dall'astronomia e dalla medicina.<sup>238</sup> Da una parte, per quel che riguarda il *De revolutionibus*, la prima generazione di astronomi, che recepì il nuovo assetto delle affermazioni cosmologiche e astronomiche di Copernico (i nati fra il 1497 e il 1525), non ingaggiò dibattiti o polemiche. Per tale generazione non esisteva l'urgenza di impegnarsi nella costruzione di un nuovo paradigma, per il fatto che essa percepiva i modelli e i parametri copernicani non come una nuova visione del mondo, ma come una serie di ipotesi e tavole matematiche ausiliarie, da sfruttare da parte di coloro che praticavano l'astronomia geostatica.<sup>239</sup> Dall'altra, per quel che riguarda le scoperte di Vesalio, certamente esse smentirono in molti punti la tradizionale rappresentazione anatomica di Galeno, ma non modificarono le fondamenta del sapere medico. Copernico e Vesalio devono essere visti più come umanisti che come rivoluzionari.<sup>240</sup> Più in profondità e forse in modo più incisivo di quanto fecero le pubblicazioni apparentemente *mirabiles*, sulla trasformazione culturale del XVI secolo agì l'intreccio di diverse tendenze, dal paracelsismo alla corrente ermetica, funzionali nel fornire risposte inedite alle grandi e fondamentali questioni ruotanti intorno alla conoscenza di Dio e della realtà.

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>239</sup> R. WESTMAN, *Three Responses to the Copernican Theory: Johannes Praetorius, Tycho Brahe and Michael Maestlin*, in ID., *The Copernican Achievement*, Los Angeles, University of California Press, 1975, pp. 285-305: p. 286.

<sup>240</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 16

## 6. I contatti tra “*physici*” italiani e germanofoni: uno sguardo d’insieme

Finora abbiamo tentato di individuare i legami tra medicina e fede cristiana in studiosi di grande levatura, come Melantone, Lutero, Serveto e Paracelso. Abbiamo dato conto, poi, della serie dei medici italiani che, accanto all’impegno profuso nel rinnovamento della medicina, coltivarono interessi religiosi eterodossi. Inoltre, abbiamo appurato che la cultura rinascimentale fu un coacervo di tendenze: la tradizione magico-ermetica convisse con l’osservazione empirica e la pratica sperimentale, offrendo agli intellettuali un terreno variegato entro il quale muoversi.

Proprio su questo sfondo culturale filosofico-“scientifico” si snodano i rapporti professionali, cultural-scientifici e personali tra alcuni medici italiani da un lato, e tre studiosi di spicco del XVI secolo dall’altro, quali Theodor Zwinger (1533-1588), Joachim Camerarius il Giovane (1534-1598) e Crato von Crafftheim (1519-1585). Si tratta di tre intellettuali-umanisti i cui interessi spaziavano dalla medicina alla botanica alla filosofia, e che godevano di grande prestigio sia a livello professionale sia a livello accademico. Per questi motivi ho scelto di tratteggiare un breve profilo biografico e culturale di ciascuno di questi tre medici. Seguirà poi la presentazione delle fonti che saranno adoperate a partire dal capitolo successivo.

\* \* \*

Nel loro complesso gli studi più importanti su Zwinger da una parte tendono a dimostrare la straordinaria apertura dei suoi orizzonti filosofico-“scientifici” e il suo ruolo attivo nella circolazione del sapere nell’Europa del Cinquecento, dall’altra cominciano a delineare la fitta trama dei rapporti epistolari che lo legarono a una varietà di figure professionali e intellettuali.

La considerazione di Zwinger come punto di riferimento per quegli intellettuali che, a causa del sistema ecclesiastico di controllo culturale, ritenevano pericoloso pubblicare le loro opere in Italia, ma anche la natura aperta dei rapporti fra il mondo culturale di Basilea e lo *Studium* di Padova, sono messi in luce da Luigi De Franco in un breve articolo del 1973.<sup>241</sup> Un importante saggio di Antonio Rotondò pubblicato nel 1974 descrive poi i frutti della collaborazione redazionale ed editoriale fra Zwinger e lo stampatore Pietro Perna.<sup>242</sup> Un altro proficuo contributo, un articolo di Carlos Gilly diviso in due parti pubblicate rispettivamente nel 1977 e nel 1979,<sup>243</sup> coglie il profilo intellettuale di Zwinger sullo sfondo della nuova temperie culturale del secondo Cinquecento e delle tensioni religiose che andavano trasformando il volto di Basilea, città nella quale, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, il clima politico e culturale appariva decisamente meno tollerante rispetto agli anni Cinquanta. Oltre a delineare il contesto teologico-filosofico della maggiore opera di Zwinger, il *Theatrum vitae humanae*

---

<sup>241</sup> L. DE FRANCO, *Nicola Antonio Stelliola, Gerolamo Mercuriale e Theodor Zwinger*, in «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance: travaux et documents», XXXV (1973), pp. 131-136.

<sup>242</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit.

<sup>243</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit.; ID., *Zwischen Erfahrung und Spekulation, Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit, 2. Teil, Zwingers Philosophie*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXIX (1979), pp. 125-223.

(1565), il saggio dà conto del sodalizio professionale tra Zwinger e Perna e degli sforzi profusi dal medico basileese per la pubblicazione di opere che sfidavano la tradizione scolastica o che guardavano alla letteratura magico-religiosa. Zwinger è chiamato in causa anche da Jole Shackelford (2004) come interlocutore di Peder Sørensen, medico danese, che fu tra i principali divulgatori delle teorie di Paracelso. Dalla corrispondenza fra i due, che verte tanto su questioni filosofiche e mediche quanto sullo scambio di informazioni, non è chiaro, tuttavia, se Zwinger condividesse le dottrine paracelsiste.<sup>244</sup> Marie-Louise Portmann, Helmut Zedelmaier e il già citato Gilly si sono occupati invece in modo specifico del *Theatrum*, rispettivamente nel 1965, nel 2005 e nel 2008,<sup>245</sup> rilevando l'impossibilità di fissare Zwinger nei limiti di un'unica scuola filosofica. È stato, però, soprattutto Gilly a mettere a fuoco il capovolgimento di valori che Zwinger operò, rispetto ai criteri aristotelici, nella valutazione del grado di "scientificità" di una disciplina.<sup>246</sup> Ma prima di tutti gli autori richiamati fin qui, è stato Johannes Karcher, con il suo pionieristico lavoro *Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen* (1956),<sup>247</sup> ad avere aperto feconde strade di ricerca. Il suo testo si concentra su tre aree tematiche: l'importanza della Facoltà di Medicina di Padova nella quale Zwinger si formò; l'influente presenza a Basilea di seguaci di Paracelso; i dibattiti clinico-terapeutici sulla peste che negli anni 1563-1564 colpì non solo Basilea, ma anche Vienna, Amsterdam, la Francia e la Germania.

Un contemporaneo di Zwinger, lo storico francese Jean Auguste de Thou, ci ha lasciato un ritratto del medico basileese, che per la sua incisività è riportato interamente da Carlos Gilly nel suo saggio del 1977:

“Als ich in Basel weilte, hätte ich mit großem Vergnügen wiederholt Gelegenheit, mich mit Zwinger zu unterhalten, wobei ich einen Mann bemerkte von immenser Gelehrtsamkeit, hervorragender Begabung und Redlichkeit, der viel Bedeutenderes geleistet und einen viel größeren Ruf erlangt hätte”.<sup>248</sup>

A dispetto della stima e della fama che circondavano il *physicus* di Basilea già nel Cinquecento, la mole enorme dei suoi scritti e delle sue compilazioni rende difficile ricostruire il suo pensiero. Si aggiungano a ciò la riservatezza di Zwinger nell'espone le sue convinzioni all'infuori della sua cerchia di amici e di studenti, il suo bisogno di anonimato nella pubblicazione delle sue opere controverse, e la sua volontaria rinuncia alla stampa dei suoi scritti di chimica e di teologia.<sup>249</sup>

La corrispondenza epistolare di Zwinger contiene migliaia di lettere a lui indirizzate, conservate nella raccolta *Frey-Grynaeisch*, a sua volta custodita nella biblioteca dell'Università di Basilea. Le

---

<sup>244</sup> J. SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine: The Ideas, Intellectual Context and Influence of Petrus Severinus (1540/2-1602)*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004.

<sup>245</sup> In ordine cronologico di pubblicazione: PORTMANN, *Theodor Zwinger (1533-1588)*, cit., pp. 1-6; C. GILLY, *Il "Theatrum vitae" di Theodor Zwinger: da una "Historia naturalis" dell'uomo ad un "Novum Organum" delle scienze*, in ID., (a cura di), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al 700*, Firenze, Centro ID, 2005, pp. 253-261; H. ZEDELMAIER, *Navigieren im Text-Universum: Theodor Zwingers "Theatrum vitae humanae"*, in «Metaphorik», 14 (2008), pp. 113-135.

<sup>246</sup> GILLY, *Il "Theatrum vitae"*, cit., pp. 253-254.

<sup>247</sup> J. KARCHER, *Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen*, Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1956.

<sup>248</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 57.

<sup>249</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

lettere scritte da Zwinger sono invece disseminate nelle biblioteche dell'intera Europa, dall'Inghilterra alla Polonia, dall'Italia alla Scandinavia.<sup>250</sup> La difficoltà nel reperire i finanziamenti necessari impedì una loro pubblicazione immediatamente dopo la sua morte, e oggi solo una minima parte di esse è divenuta accessibile attraverso opere di edizione critica più o meno recenti.<sup>251</sup> Ma finché il suo immenso carteggio, uno dei più vasti e vari della seconda metà del Cinquecento, e tutt'ora inedito, rimarrà inesplorato, anche l'immagine dell'uomo Theodor Zwinger che esso racchiude e la ricostruzione della complessità culturale, filosofica e religiosa di questo studioso rimarranno incomplete.<sup>252</sup>

Zwinger lasciò la casa paterna in giovane età, per esperire “terre e zone straniere, usi e costumi di tutti i popoli”.<sup>253</sup> Si recò dapprima a Lione, dove lavorò presso la tipografia di Gebrüder Beringer, e dove ebbe modo di leggere il *De occulta philosophia* di Agrippa von Nettesheim, autore facente parte della cerchia rinascimentale votata agli studi sul neoplatonismo e sulla magia. Dopo dieci anni Zwinger si trasferì a Parigi. Qui guadagnò l'affetto e la protezione di Pierre de la Ramée, e frequentò il suo Collegio per due anni. Nel 1553 Zwinger accompagnò Pietro Perna in un viaggio d'affari a Padova, dove si fermò fino al 1559 con l'incarico di segretario del medico e filosofo Bassiano Lando,<sup>254</sup> il quale a sua volta gli consentì di studiare filosofia e medicina presso l'università cittadina, ed esercitò su di lui una forte influenza.<sup>255</sup> Gli anni padovani segnano l'inizio di una vera e propria svolta nella vita intellettuale di Zwinger, che depose per sua stessa ammissione l'odio per la filosofia aristotelica, anche se il nuovo orientamento non riuscì a nascondere del tutto la sua precedente e mai sopita predilezione per la dottrina platonica.<sup>256</sup> Ancora a Padova e sotto l'influsso di Bassiano Lando, Zwinger redasse i commenti relativi alla logica, alla retorica, all'etica e alla fisica di Aristotele, pur

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>251</sup> I. MACLEAN, *The Medical Republic of Letters before the Thirty Years War*, in «Intellectual History Review», 18 (2008), pp. 15-30: p. 22.

<sup>252</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa*, cit., p. 287.

<sup>253</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit.; ID., *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, 2. Teil, cit., p. 127.

<sup>254</sup> Piacentino di origine, Bassiano Lando (?-1562) entrò in contatto con l'Umanesimo padovano, la tradizione di Erasmo e l'insegnamento di Agrippa von Nettesheim e di Léfèvre d'Étaples. A Bologna nel decennio 1530-1540 maturò la decisione di dedicarsi allo studio della medicina e alla traduzione e al commento delle opere di Galeno, ma soprattutto all'interpretazione del pensiero di Aristotele. Poiché quest'ultima, sotto la guida di Giovanni Battista Da Monte, aveva trovato nell'Ateneo patavino un momento decisivo di rielaborazione, Lando si trasferì nella città veneta e presso il suo Studio cominciò a frequentare le figure impegnate nella diffusione della Riforma in Europa: dal futuro medico imperiale Crato von Crafftheim, a Oddo degli Oddi, al modenese Gabriele Falloppia e allo stesso Girolamo Donzellini, tutti legati a Da Monte, e tutti possibili intermediari nella pubblicazione della sua opera, la *De humana historia, vel singularum hominum partium cognitione, Libri duo*, uscita a Basilea nel 1542. Molteplici sono gli interessi che traspaiono dalle opere di Bassiano Lando: il rapporto tra filosofia e medicina, l'esigenza di un sapere al tempo stesso speculativo e in grado di indagare le cause delle cose e le possibilità di diagnosi e cura, l'esigenza di riportare tutto ai fatti naturali, l'esperienza come unica e vera guida. S. FERRETTO, *Bassiano Lando e la scienza della medicina*, Tesi di Dottorato, tutor Prof. R. Mazzolini, Università degli Studi di Trento, a.a. 2009-2010, pp. 6-18. Dalla Tesi l'autrice ha tratto una monografia di prossima pubblicazione per le edizioni del Mulino dal titolo *Bassiano Lando medico e filosofo del '500 tra l'Italia e l'Europa*.

<sup>255</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, 2. Teil, cit., p. 128.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 129.

continuando a occuparsi di Platone e di platonismo. Il metodo delle tabelle sinottiche era stato in parte da lui già acquisito durante gli anni di studio parigini.<sup>257</sup>

Ma il tratto più rilevante dello studioso basileese è l'ampiezza dei suoi orizzonti religiosi e culturali:<sup>258</sup> agli sforzi profusi da Zwinger nel favorire il dialogo fra le diverse confessioni corrispondono la sua imparzialità e la sua apertura verso ogni nuova esperienza intellettuale. Ponendosi quale difensore della libertà e dell'indipendenza della ricerca scientifica, già propugnate dalla scuola di Pierre de la Ramée, Zwinger impresso un decisivo contributo al rinnovamento della scienza, in una direzione che dovette apparire fortemente controversa e pericolosa a molti fra i suoi corrispondenti europei, nonché ai suoi stessi amici basileesi.<sup>259</sup>

Il suo carteggio con i più famosi polemisti del tempo riflette gli echi e le articolazioni delle loro controversie, ma non una sua diretta partecipazione a queste ultime. Zwinger riusciva a parlare pacatamente degli sviluppi dell'alchimia e delle teorie di Paracelso con i più intransigenti galenisti, quali Tommaso Erasto e Crato von Crafftheim, e per più di un decennio rimase in corrispondenza con Girolamo Mercuriale, grazie alla promessa fattagli (e poi mantenuta), che non avrebbe espresso con veemenza i propri dubbi sull'aristotelismo.<sup>260</sup> Lo studioso basileese esercitava, infatti, una critica ad Aristotele e a Galeno misurata, che egli affiancava all'approvazione ponderata dei più importanti postulati di Paracelso.<sup>261</sup>

Per quanto riguarda i rapporti di Zwinger con gli italiani, una breve ricognizione dello stato delle ricerche rivela che nella vasta, anche se non esaustiva, bibliografia sulla figura del basileese si trovano soltanto esigui cenni alla rete dei medici italiani in contatto con lui. La stessa opera di Johannes Karcher (1956) sopra menzionata, che pure denota lo studio di alcuni carteggi di Zwinger, non contiene tuttavia tracce delle lettere degli italiani, a eccezione del breve riferimento fatto allo scambio epistolare fra Zwinger e il medico Girolamo Mercuriale. Nelle *Briefe aus der Reformationszeit* (1887) di Rudolf Stähelin,<sup>262</sup> che contengono l'edizione delle lettere di alcuni riformatori d'Oltralpe, troviamo poi soltanto la trascrizione dell'unica lettera sopravvissuta, indirizzata a Zwinger, dell'umanista italiano eretico Antonio della Pagliaria.

La corrispondenza di Zwinger con gli italiani consiste in una quantità cospicua di lettere. Grazie a un *file* sinottico che predispone una ricognizione dell'intera corrispondenza di Zwinger, e che gentilmente il suo autore, il Professor Carlos Gilly, mi ha inoltrato, ho potuto fare le prime stime. Innanzitutto deve essere sottolineata l'eterogeneità professionale dei suoi corrispondenti italiani, (eterogeneità valida in realtà per tutti i corrispondenti di Zwinger, non solo italiani). Tra questi ultimi troviamo sette commercianti, cinque intellettuali (umanisti e filosofi), dodici medici, un farmacista, un

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 130, 132.

<sup>258</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 60.

<sup>259</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>261</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 61.

<sup>262</sup> R. STÄHELIN, *Briefe aus der Reformationszeit: grösstentheils nach Manuscripten der Zwingerschen Briefsammlung*, Basel, Schultze'sche Universitäts-Buchdruckerei (L. Reinhardt), 1887.

chirurgo, due stampatori e un libraio. Anche dal punto di vista confessionale i corrispondenti risultano differenziati, in quanto figurano sia eterodossi, sia persone che tanto formalmente quanto di fatto non deragliarono dal blocco teologico romano. Interessante risulta il fatto che inviarono missive a Zwinger sette commercianti eterodossi. Quattro di essi erano in contatto con Girolamo Donzellini (1513?-1587), noto medico eretico attivo nella Repubblica di Venezia, e le cui vicende saranno ampiamente commentate più oltre.<sup>263</sup> Si tratta di Antonio Mario Besozzi, venditore milanese; Pietro Longo, affogato nella Laguna nel 1588 con l'accusa di aver venduto libri eterodossi; il veneziano Lorenzo Lumaga da Priuli, gestore di un'attività commerciale che trasferiva merci e libri nelle terre tedesche; lo stampatore lucchese Pietro Perna che, una volta giunto a Basilea, in un primo momento dovette arrangiarsi come correttore di bozze e commesso libraio viaggiatore per conto dei grandi editori-stampatori svizzeri, prima di aprire una florida attività editoriale nella stessa città. Mi sembra significativo anche il fatto che tra i commercianti in contatto epistolare con Zwinger tre su sette (Manfredo Balbani, Giovanni Calandrini e Pietro Perna) erano originari di Lucca. Qui l'intero patriziato cittadino parve orientarsi per qualche tempo verso una precisa scelta protestante, e i processi e le condanne che, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, infierirono sull'aristocrazia lucchese testimoniano il profondo radicamento del dissenso eretico nella città toscana, che alimentò a sua volta un cospicuo flusso di esuli a Ginevra.<sup>264</sup>

Per quel che riguarda i medici in particolare, si sono conservate le lettere di Girolamo Mercuriale, Giacomo Antonio Cortuso, Pietro Andrea Mattioli, Orazio Augenio, Alessandro Massaria, Bassiano Lando, ed Ercole Sassonia, che dal punto di vista confessionale però si attestavano su una posizione ortodossa-tradizionale. Fra questi l'unico carteggio rilevante dal punto di vista quantitativo è quello di Mercuriale (92 lettere): una prima ricognizione dei suoi contenuti è stata fatta da Nancy Siraisi in un accurato, anche se non ancora esaustivo, articolo del 2008.<sup>265</sup>

I carteggi più interessanti per la mia ricerca sono, tuttavia, quelli scritti dai medici eterodossi: Marcello Squarcialupi di Piombino, Taddeo Duni di Locarno, Guglielmo Grataroli di Bergamo, Agostino Doni di Cosenza, e Girolamo Donzellini di Brescia. Qualche precisazione: Grataroli ci ha lasciato una sola lettera; le otto lettere di Agostino Doni sono state studiate da Antonio Rotondò in un avvincente saggio del 1974,<sup>266</sup> e da Luigi De Franco in un'eccellente monografia sul personaggio.<sup>267</sup> Questi autori trattano in maniera approfondita anche della maggiore opera di Agostino Doni, il *De natura hominis* (Basilea, 1581).

\* \* \*

<sup>263</sup> Vedi *infra*, capitolo secondo, 4-7.

<sup>264</sup> FIRPO, *Riforma protestante ed eresie*, cit., p. 45.

<sup>265</sup> SIRAIISI, *Mercuriale's letters to Zwinger*, cit.

<sup>266</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit.

<sup>267</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit.

Veniamo ora a Joachim Camerarius il Giovane. Fino a oggi gli studi si sono concentrati in realtà soprattutto sulla figura del padre, Joachim Camerarius il Vecchio (1500-1574),<sup>268</sup> alcuni libri del quale furono inseriti nell'*Index librorum prohibitorum*.<sup>269</sup> Un profilo biografico del medico e botanico di Norimberga è stato tracciato invece da Hans Gerstinger (1968),<sup>270</sup> Konrad Wickert (1993),<sup>271</sup> e molto brevemente da Charles Gunnoe (2010).<sup>272</sup>

Joachim Camerarius il Giovane nacque il 6 novembre 1534 a Norimberga dal padre Ioachim, originario di Bamberga, e dalla madre Anna, proveniente da una nobile stirpe della Franconia. La famiglia dei Camerarii fu poi integrata nell'*ordinem patriciorum* di Norimberga.<sup>273</sup> Il padre decise di far istruire il figlio nella devozione religiosa e nelle lettere da Filippo Melantone.<sup>274</sup> In seguito Joachim studiò medicina, dapprima a Wittenberg, poi a Lipsia; poco dopo fu affidato a Iohannes Crato, amico del padre e archiatra dell'Imperatore asburgico, e visse nella sua casa per due anni. Su esortazione dello stesso Crato Joachim proseguì la sua formazione medica a Padova, dove per un anno ebbe modo non solo di ascoltare illustri medici e professori italiani, quali Gabriele Falloppia, Girolamo Capodivacca, Girolamo Fabrici d'Acquapendente e Vittore Trincavelli, ma anche di partecipare alle esercitazioni anatomiche e alle dispute mediche.<sup>275</sup> Infine, Joachim si addottorò a Bologna nel 1562,<sup>276</sup> e per i successivi due anni prestò servizio presso il naturalista e botanico Ulisse Aldrovandi nella città felsinea.<sup>277</sup> Tornato in patria, cominciò a esercitare la professione medica e, benché richiesto dalle corti di alcuni principi, se ne tenne lontano.<sup>278</sup> Nella città natale fondò il *Collegium Medicorum* nel 1592.<sup>279</sup>

Camerarius contribuì a mantenere vivo l'interesse, già manifestato da suo padre, per la letteratura sulla peste. Le edizioni compilate da Camerarius il Giovane dei trattati relativi alle calamità epidemiche fecero sì che il nome di suo padre continuasse a essere associato alle terapie impiegate per combattere le pestilenze.<sup>280</sup> Gli studi più importanti di Camerarius il Giovane, tuttavia, si concentrano

---

<sup>268</sup> F. BARON (diretto da), *Joachim Camerarius (1500-1574). Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation*, München, Fink Verlag, 1978.

<sup>269</sup> Un elenco completo delle opere di Joachim Camerarius il Vecchio si trova in *ibid.*, pp. 231-251.

<sup>270</sup> H. GERSTINGER, *Die Briefe des Johannes Sambucus (Zsamboky) 1554-1584 mit einem Anhang "Die Sambucusbriefe im Kreisarchiv von Trnava von Anton Vantuch"*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968, p. 22.

<sup>271</sup> K. WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, Berlin, KulturStiftung der Länder, 1993, pp. 14-16.

<sup>272</sup> C. D. GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance physician in the Second Reformation*, Leiden, Brill, 2010, p. 285.

<sup>273</sup> M. ADAM, *Ioachim Camerarius (1534-1598)*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, Heidelbergae, Impensis heredum Jonae Rosae, Excudit Johannes Georgius Geyder, Acad. Typogr., 1620, pp. 344-353: p. 344.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, cit., p. 14.

<sup>277</sup> ADAM, *Ioachim Camerarius (1534-1598)*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., p. 345.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>280</sup> J. STANNARD, P. DILG, *Camerarius' contributions to medicine and pharmacy: Observations on his "De theriacis et mithridateis commentariolus"*, in FRANK BARON (a cura di), *Joachim Camerarius (1500-1574)*, München, Fink Verlag, 1978, pp. 153-186: pp. 153-154.

sulla botanica.<sup>281</sup> Come naturalista Camerarius mantenne una corrispondenza con i suoi omologhi Charles de L'Écluse e Prospero Alpino, i quali sistematicamente gli portavano molte piante dai loro rispettivi viaggi. Camerarius, inoltre, pubblicò nel 1586 un'edizione in tedesco del commento di Mattioli all'opera botanica di Dioscoride.<sup>282</sup>

Strettamente funzionali ai suoi studi furono l'acquisizione da parte di Camerarius del giardino botanico del farmacista Georg Öllinger, morto nel 1557 a Norimberga,<sup>283</sup> nonché l'allestimento di uno splendido orto botanico nella periferia della città natia,<sup>284</sup> Si tratta dell'*Hortus Eystettensis*, voluto nel 1596 da Johann Konrad von Gemmingen, principe-arcivescovo di Eichstätt (Baviera).<sup>285</sup> Le piante di questo orto sono brevemente descritte in ordine alfabetico nell'opera di Camerarius *Hortus medicus et philosophicus* (1588).<sup>286</sup>

Le missive originali ricevute da Camerarius sono conservate nella biblioteca dell'Università di Erlangen-Norimberga, all'interno di una raccolta epistolare intitolata al medico e naturalista tedesco Christoph Jakob Trew (1695-1769). La cosiddetta *Briefsammlung* TREW contiene più di 19.000 lettere e bozze di 700 autori di diversa provenienza geografica, vissuti in un arco di tempo che va dal XVI al XVIII secolo.<sup>287</sup>

Per quel che riguarda le lettere indirizzate a Camerarius il Giovane dagli italiani, bisogna citare quelle di Girolamo Donzellini, finora praticamente ignorate dagli studiosi, e quelle dei naturalisti Ulisse Aldrovandi, Francesco Calzolari e Ferrante Imperato, delle quali si è occupato, invece, Giuseppe Olmi in un saggio del 1991.<sup>288</sup> Anche Andreas Dudith rivolse delle missive al medico di Norimberga. La stragrande maggioranza delle lettere del funzionario asburgico sono state trascritte nella monumentale opera di edizione critica del suo epistolario, curata da Lech Szczucki e Tibor Szepessy.<sup>289</sup> Poiché tuttavia sono stati editi soltanto i primi sei volumi dei nove previsti dal progetto originario di quest'opera, molte lettere di Dudith, fra cui alcune di quelle indirizzate a Camerarius, sono ancora inedite.

La scelta di studiare le lettere di Andreas Dudith-Sbardellati, il quale a differenza degli altri attori storici di questa ricerca non svolgeva la professione medica, è giustificata da quanto segue. Sin dalla

---

<sup>281</sup> ADAM, *Ioachim Camerarius (1534-1598)*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., p. 349.

<sup>282</sup> GERSTINGER, *Die Briefe des Johannes Sambucus*, cit., p. 22. Sulle opere di Camerarius vedi *infra*, capitolo terzo, 7, pp. 243-244; capitolo quarto, 5, 303-304.

<sup>283</sup> WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, cit, p. 16.

<sup>284</sup> ADAM, *Ioachim Camerarius (1534-1598)*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., p. 349.

<sup>285</sup> Vedi il sito ufficiale del *Deutsches Museum von Meisterwerke der Naturwissenschaft und Technik* di Monaco <http://www.deutsches-museum.de/bibliothek/unsere-schaetze/biologie/besler/der-hortus-eystettensis/>.

<sup>286</sup> GERSTINGER, *Die Briefe des Johannes Sambucus*, cit., p. 22. Delle più importanti opere di Camerarius si discuterà anche oltre: vedi *infra*, capitolo 3, 7, pp. 243-244.

<sup>287</sup> Le lettere che Girolamo Donzellini inviò a Joachim Camerarius il Giovane sono conservate presso la biblioteca dell'Università di Erlangen-Nürnberg, all'interno di una raccolta epistolare intitolata al medico e naturalista tedesco Christoph Jakob Trew (1695-1769).

<sup>288</sup> OLM, «*Molti amici in vari luoghi*», cit. Il saggio comprende anche l'analisi delle lettere del botanico fiammingo Giuseppe Casabona (Joseph Goedenhuyze).

<sup>289</sup> L. SZCZUCKI, T. SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, Budapest, Akadémiai Kiadó-Argumentum Kiadó, vol. I (1554-1567), 1992; vol. II (1568-1573), 1995; vol. III (1574), 2000; vol. IV (1575), 1998; vol. V (1576), 2005; vol. VI (1577-1580), 2002.

propria giovinezza Dudith entrò in contatto con personalità del movimento evangelico italiano attraverso l'amicizia con il cardinale Reginald Pole,<sup>290</sup> e più tardi, negli anni 1568-1572, durante la sua missione di legato imperiale in Polonia, mostrò un'aperta simpatia verso l'antitrinitarismo polacco e transilvano,<sup>291</sup> diventando un personaggio chiave della diaspora italiana *religionis causa*, e coltivando molteplici relazioni culturali e amicali con vari dissidenti italiani. Le sue lettere, nella sezione che prescinde da quelle di natura diplomatica (più specificatamente legata alla sua carica di legato imperiale), si rivelano importanti sotto molteplici aspetti. In primo luogo, infatti, esse sono uno specchio, seppur frammentario, delle dinamiche e dei processi culturali a lui contemporanei; secondariamente nelle missive di Dudith sono presenti numerosi accenni ai medici italiani esuli *religionis causa*; infine, dalla lettura del suo epistolario emerge il pensiero di Dudith in ordine a una varietà di argomenti, dall'utilità della medicina al suo giudizio su alcuni intellettuali.

\* \* \*

Rimane ora il profilo biografico e culturale di Crato von Crafftheim.

Studente di Martin Lutero e di Filippo Melantone, poi medico personale di tre imperatori, Crato fu una figura imponente della sua epoca. Tuttavia, a differenza di *outsiders* come Paracelso, le innovative idee dei quali non furono apprezzate mentre erano in vita, ma che occupano un posto di rilievo nella storiografia odierna, oggi l'archiatra imperiale riceve un'attenzione modesta da parte degli studiosi.<sup>292</sup> Ciò è dovuto alla relativa scarsità di scritti indipendenti attribuibili a lui, e alla mancanza di entusiasmo da parte degli storici attuali per il movimento di riforma della medicina, condotto dal noto medico umanista Giovanni Battista Da Monte (1498-1561),<sup>293</sup> e del quale Crato fu promotore e seguace.

Crato nacque in una famiglia artigiana che viveva a Breslavia (Polonia) da due secoli. Il Consiglio cittadino lo insignì di una borsa di studio per frequentare l'Università di Wittenberg, dove si iscrisse nel 1534. Lì entrò nell'orbita di Lutero, e alloggiò nella casa del riformatore per sei anni. L'influenza di Lutero sul giovane Crato fu superata però dalla stretta relazione che questi stabilì con Melantone. Crato sarebbe diventato un attivo fautore del programma umanistico di Melantone, che si conciliava con la filosofia naturale di Aristotele, nonché un seguace del protestantesimo irenico promosso dallo stesso riformatore.<sup>294</sup> In seguito Crato si trasferì presso l'Università di Lipsia per studiare medicina. Da lì giunse a Padova, dove si pose al servizio di Giovanni Battista da Monte. Dopo aver conseguito il Dottorato a Bologna, e dopo aver svolto un breve periodo di pratica a Verona, nel tardo 1549 Crato tornò a Breslavia, allora facente parte dell'Impero asburgico. Qui nel tardo 1550 assunse il ruolo di

---

<sup>290</sup> G. ALMÁSY, *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531-1584), Andreas Dudith (1533-1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 243.

<sup>291</sup> L. SZCZUCKI, *L'epistolario di Andreas Dudith*, in «Rinascimento», 2nd Ser., 28 (1985), pp. 297-308: p. 299.

<sup>292</sup> GUNNOE JUNIOR, SHACKELFORD, *Johannes Crato von Krafftheim (1519-1585)*, cit., p. 201.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 202.

medico cittadino (*Stadtarzt*), e divenne famoso per essersi occupato della cura della peste epidemica che colpì la città nel 1554.<sup>295</sup>

La sua crescente simpatia verso la teologia sacramentale riformata, tuttavia, gli procurò non pochi problemi, e il Consiglio cittadino lo rimosse dal suo incarico il 6 settembre 1561.<sup>296</sup> Prima di questo affronto Crato era già entrato al servizio della corte asburgica, e furono tanto l'attrazione esercitata su di lui dalla corte imperiale, quanto la sua frustrazione per il conflitto confessionale a indurlo ad abbandonare Breslavia.<sup>297</sup> Dal 1560 al 1581 tre Imperatori asburgici lo impiegarono come medico personale: Ferdinando I (che regnò nel 1556-1564), Massimiliano II (che regnò nel 1564-1576), e Rodolfo II (che regnò nel 1575-1612). Crato fu particolarmente ben voluto da Massimiliano II, ma il favore imperiale di cui godeva gli procurò non pochi nemici fra i cattolici controriformisti più intransigenti che frequentavano la corte asburgica. Anche il successore di Massimiliano, Rodolfo II, si avvale della consulenza medica e spirituale di Crato. Rivendicando problemi di salute, tuttavia, nel 1581 Crato si ritirò dal servizio di Rodolfo, e si stabilì nel suo maniero a Szczytna (in tedesco Rückers), nella Bassa Slesia. Gli fu infatti concesso di stabilire una Chiesa Riformata nelle sue terre. Poco dopo si ritirò a Breslavia, dove morì nel 1585.<sup>298</sup> Senza incorrere in errore, le credenze teologiche di Crato possono essere etichettate sia come melantoniane, sia come cripto-calviniste, sia come semplicemente riformate.<sup>299</sup>

Dal punto di vista medico-“scientifico” il trattato di Crato sulla peste è stato riconosciuto come uno dei più precoci lavori tedeschi che tenta di suffragare la natura contagiosa della peste, e l'autore utilizza l'espressione “semianrium pestis” in una maniera analoga a quanto fa Girolamo Fracastoro; tuttavia, la concezione complessiva di Crato sulla peste non rappresenta un distacco critico dalla teoria galenico-ippocratica di tipo miasmatico.<sup>300</sup> Crato, inoltre, profuse molti sforzi per danneggiare la reputazione di Paracelso e dei suoi epigoni, ma non proclamò mai in modo aperto il proprio antiparacelsismo. Di fatto mancano pubblicazioni di Crato che contengano espliciti attacchi all'Hohenheim. Tuttavia, un largo raggio di fonti rivela le sue svariate attività in opposizione al paracelsismo.<sup>301</sup>

Come è facile immaginare, Crato intrattenne contatti epistolari con molti medici a livello europeo, alcuni dei quali di grande rilievo nel panorama culturale del Cinquecento. Fra i *physici* italiani esuli religionis causa indirizzarono lettere a Crato Marcello Squarcialupi e Girolamo Donzellini. Bisogna segnalare anche la corrispondenza epistolare fra l'archiatra imperiale e Andreas Dudith-Sbardellati.

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>298</sup> *Ibid.*

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Ibid.*, pp. 203-204. L'opera è stata pubblicata per la prima volta a Breslavia l'anno immediatamente successivo all'ondata di pestilenza che colpì la città: *Ordnung oder Präservation zur Zeit der Pest*, Breslau, Scharffenberg, 1555. Seguì una ristampa: *Ordnung oder Präservation: wie man sich zur Zeit der Infection vorwahren ...*, Breslau, Scharffenberg, 1585.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 205.

Veniamo ora ad alcune osservazioni più circostanziate, sia di natura quantitativa sia di natura qualitativa, relative ai carteggi epistolari analizzati in questo lavoro, e dei quali si è già cominciato a dare conto.<sup>302</sup>

Dato il tema preso in esame – i rapporti epistolari tra i medici italiani esuli *religionis causa* e i loro colleghi di lingua tedesca –, e date le considerazioni fin qui esposte intorno all'attuale *status* delle ricerche, ritengo di aver esaminato un numero di lettere tale da consentire sia un'integrazione significativa della letteratura esistente, sia la formulazione di risposte adeguate agli interrogativi posti all'origine della ricerca.

Per quel che riguarda l'integrazione della letteratura, infatti, uno studio che si concentri specificatamente e sistematicamente su tali corrispondenze manca. Inoltre, benché di grande pregio, i contributi prodotti finora rimangono parziali, poiché non prendono in esame tutti gli elementi ricavabili dalle missive e utili alla ricostruzione di una molteplicità di aspetti relativi sia ai singoli mittenti, sia alla *Respublica medicorum*, e ai quali si è accennato sopra.<sup>303</sup> Per esempio, benché i carteggi epistolari di Marcello Squarcialupi siano già stati attentamente studiati, attraverso l'analisi degli stessi ho potuto mettere in rilievo ulteriori dati, che a loro volta mi hanno permesso di precisare l'aspetto economico-professionale della sua vita, i tratti della sua personalità, le ragioni delle sue scelte confessionali, i suoi interessi di studio, e i libri che egli ebbe tra le mani a vario titolo.<sup>304</sup> Inoltre, non esistono studi sulle corrispondenze di Taddeo Duni e Girolamo Donzellini, che pur rientrano nella categoria “medici italiani esuli *religionis causa* in corrispondenza con i loro colleghi germanofoni”.

Inoltre, il metodo d'analisi qui adottato ha permesso la formulazione di risposte soddisfacenti rispetto alle questioni poste all'esordio della ricerca, perché ha preso in considerazione i nuclei principali delle fonti relative al problema indagato. Non escludo che, in una visione complessiva di tutte le corrispondenze (edite o manoscritte) dei medici italiani del Cinquecento, indipendentemente dalla loro posizione confessionale, possano emergere altri riferimenti ai *physici* esuli *religionis causa*. Dato il tenore generale delle lettere e i temi affrontati, non reputo però che tali riferimenti possano contraddire in modo sostanziale i dati ricavati dalle fonti da me studiate.

Infine, il metodo d'analisi da me postulato deve essere considerato comprensivo anche dei contributi già editi in materia, come quelli su Marcello Squarcialupi e Agostino Doni, dai quali la mia indagine – pur nei suoi spunti innovativi – non può prescindere.

In termini numerici il mio lavoro verte su una quantità di lettere che possiamo descrivere come segue. Le corrispondenze più cospicue sono quelle di Girolamo Donzellini: sono sopravvissute 27 lettere da lui indirizzate a Zwinger, e 67 rivolte a Joachim Camerarius il Giovane. Seguono poi le lettere di Marcello Squarcialupi spedite ancora al grande medico di Basilea: 34 in tutto sono quelle

<sup>302</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 6, pp. 61, 63, 65.

<sup>303</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 1, p. 14.

<sup>304</sup> Per personalità, scelte confessionali, interessi di studio vedi *infra*, capitolo secondo, 1, pp. 73-96; per i libri vedi capitolo terzo, 7, p. 236.

conservatesi, ma di fatto le epistole da me concretamente sfruttate (perché più significative) sono 18. A queste si aggiungano le lettere scritte da Squarcialupi a Crato von Crafftheim: si tratta di 6 unità, accompagnate dalla breve ricognizione di altre 10 lettere, stesa in un momento successivo alla data di ricezione delle stesse, forse nel Seicento. Proseguendo nell'elenco, troviamo 15 lettere di Taddeo Duni inviate a Theodor Zwinger. Oltre a queste, ho analizzato tre lettere (lunghe alcune decine di pagine ciascuna) tratte dalla raccolta di *Epistolae medicinales* dello stesso medico di Locarno, edita nella sua forma compiuta e definitiva nel 1592, ma già uscita una prima volta nel 1555. Due di queste tre lettere sono rivolte da Duni a Girolamo Cardano, e l'altra è una missiva di quest'ultimo in risposta a Duni. Per quanto riguarda gli altri mittenti italiani sopra menzionati, nella maggior parte dei casi le rispettive responsive non si sono conservate.

Come ho già accennato, poi, Andreas Dudith rappresenta un discorso a se stante, per il quale rimando a quanto già osservato.<sup>305</sup> Qui devo ricordare che il funzionario asburgico intrattenne una corrispondenza epistolare con tre importanti medici del suo tempo: Joachim Camerarius il Giovane, Thomas Jordan di Cluj, e Crato von Crafftheim. Sono sopravvissute quattro epistole inviate al norimbergense, mentre molto più numerose (svariate decine) sono le lettere inviate da Dudith a Jordan e a Crato. Tuttavia, ne ho identificate quattro, inoltrate da Dudith a ciascuno di questi due ultimi medici, che detengono una certa attinenza con i temi da me indagati. Ho preso infine in esame altre due lettere di Dudith, l'una indirizzata a Esrom Rüdinger, l'altra a Johannes Praetorius.

Dal punto di vista qualitativo due sono i tratti che emergono con evidenza da un'analisi complessiva degli epistolari: l'uno, per così dire, è estrinseco, mentre l'altro è relativo ai contenuti delle lettere.

Cominciamo dal primo. Ogni raccolta di lettere si caratterizza per un preciso stile scrittoria che rispecchia a sua volta il temperamento dei rispettivi estensori: più dimessi lo stile epistolare e il temperamento di Marcello Squarcialupi; dai toni pacati e sobri quelli di Taddeo Duni; molto pragmatici quelli di Girolamo Donzellini. Dalle lettere di Andreas Dudith, che fa della lingua latina un impiego elevato e colto, emerge poi la figura di un uomo rispettoso dei propri interlocutori, partecipe delle vicende di colleghi e amici, e desideroso di incrementare le proprie conoscenze.

Il secondo aspetto è dato dal fatto che la fonte epistolare si rivela una miniera di informazioni di diversa natura, che possono servire allo storico interessato alla ricostruzione di molteplici contesti. Oltre alle notizie attinenti alla materia medica (pubblicazioni e dispute di argomento medico-tecnico, ragionamenti intorno alla terapia da adottare o alle cause di una malattia, richieste di ottenere ricette di farmaci o medicamenti, ...), e oltre alle vicende biografiche (comprehensive di notizie relative allo stato di salute e alle condizioni economiche e lavorative del medico scrivente), queste fonti possono infatti contenere riferimenti alla visione esistenziale e all'orientamento confessionale dello scrivente.

---

<sup>305</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 6, pp. 63-64.

Non è banale sottolineare, tuttavia, che quest'ultima tipologia di notizie non viene fornita attraverso un'esposizione chiara, coerente ed esaustiva, come se i medici, nel momento in cui scrivevano le loro lettere, stessero rispondendo alle domande che i futuri storici avrebbero loro posto. Accanto ai riferimenti che riguardano più da vicino la materia e la professione mediche, nelle epistole non sono presenti sezioni espressamente dedicate dal medico-scrittore alla sua visione del mondo, dell'esistenza, di Dio e alla sua prospettiva religiosa. Rispetto a tali temi, al contrario, sono sparsi qua e là nei carteggi soltanto adagi, sentenze o brevi osservazioni. Queste ultime talvolta sono poste a commento di un episodio biografico (come una disputa medica) o di una particolare circostanza, talaltra risultano quasi avulse dal contesto in cui sono inserite. Si tratta in via generale di opinioni che vengono soltanto suggerite o fatte trapelare, e mai esplicitate, né spiegate fino in fondo. L'attenta ricostruzione di queste frasi "nascoste" può però condurre lo storico a riannodare i fili della filosofia di vita o della visione esistenziale dello scrittore. Questa operazione richiede nondimeno la dovuta cautela, perché forte potrebbe essere la tentazione di attribuire agli scrittori, a partire da pochi spunti, pensieri che di fatto essi non hanno formulato.

Nondimeno le epistole dei medici del Cinquecento sono ricche sotto il profilo della storia della cultura, delle idee e della circolazione libraria, poiché gettano luce sull'attività professionale e pubblicistica degli scrittori e dei loro colleghi, nonché sulla rete dei loro rapporti culturali e scientifici. Numerosi sono, infatti, gli scambi di testi di varia natura (letterari, filosofici, medici, botanici e in alcuni casi teologici) attestati nelle epistole, e altrettanto numerosi sono i cenni all'invio di opere, redatte dagli stessi mittenti, a colleghi ai quali si richiedevano consigli per migliorarle. Attraverso lo scambio epistolare poi potevano essere portate a compimento iniziative di tipo editoriale.

Nelle lettere sono presenti, poi, spiegazioni del medico-scrittore sulla struttura di una sua opera e cenni agli sforzi da lui posti in essere per farla pubblicare; commenti sullo scritto di un collega; indicazioni di debiti e crediti in rapporto all'acquisto di testi. Un dato interessante è rappresentato dalle notizie sulle varie ondate di pestilenze che si presentavano nel Cinquecento con una certa regolarità, con riferimento sia a dati dell'epidemia (le città colpite, la durata della pestilenza, il numero delle vittime), sia alla sua interpretazione (la congiuntura astrale ritenuta nel Cinquecento foriera di sciagure, gli effetti di panico sociale). A ciò si aggiungano le numerosissime citazioni di opere sulla peste e gli accenni alle diverse teorie di diffusione della malattia (quella ippocratico-galenica di tipo miasmatico, e quella innovativa del contagio di Girolamo Fracastoro).

La maggior parte delle lettere hanno poco del testo letterario, al contrario posato, meditato, rivisto. Al mittente, infatti, preme conoscere se l'interlocutore gli ha procurato i testi sulla peste che gli ha richiesto in prestito, se un qualche editore ha acconsentito a pubblicare la sua opera, o ancora quando uscirà la nuova edizione di Ippocrate in greco. Le lettere cioè sono dettate dall'urgenza della comunicazione da inoltrare, e non sono paragonabili a scritture private di tipo "rousseauiano", dove al contrario viene concesso spazio all'"io" emozionalmente inteso. Al di là di alcuni accenni a vicende

personali e/o familiari, e a eventuali contraccolpi emotivi che queste determinavano sui protagonisti, le lettere del XVI secolo non scavano nell'intimo dello scrivente.

È opportuno ora riflettere sul modo in cui tali epistolari possono essere ricostruiti, sfruttati e interpretati. Tre osservazioni si pongono all'attenzione.

La prima consiste nel tenere conto del fatto che uno studioso erudito del Cinquecento si muove in un contesto epistolare che potremmo definire semipubblico. Come è noto, dallo scambio epistolare fra medici spesso nacquero raccolte di *Epistolae medicinales* che vennero poi pubblicate. In molti altri casi le lettere venivano spedite dal mittente nella consapevolezza che esse sarebbero state citate e inoltrate attraverso la rete scientifica. In questo modo ciò che era pubblico e ciò che era privato veniva di volta in volta ridefinito, e i confini tra le due dimensioni erano molto labili. Nella comunità dei medici del Cinquecento non si può pensare alla lettera esclusivamente come a un intimo colloquio con l'assente o con l'amico: spesso nelle missive sono presenti messaggi rivolti ad altre persone, oppure venivano inserite richieste (come il prestito di un testo, o di natura più strettamente professionale come la richiesta di commendatizie) che il mittente sperava sarebbero giunte alle orecchie anche di altri colleghi. In occasione delle dispute poi il contesto semipubblico della lettera acquisiva una rilevanza del tutto particolare.<sup>306</sup>

La seconda riguarda le possibilità di fare una ricognizione utile dell'epistolario. Quanto più una raccolta è vasta, tanto meglio si possono riconoscere al suo interno *patterns* tematici intorno ai quali elaborare una ricognizione del carteggio nel suo complesso. Notizie raggruppabili intorno a nuclei tematici sono al contrario meno facilmente individuabili in un carteggio di modeste dimensioni. In quel caso si va alla ricerca in altre lettere di notizie che riguardano lo stesso medico-scrivente, e si procede allo studio delle sue pubblicazioni, soprattutto di quelle ritenute più significative. Questo è l'approccio sposato da Luigi De Franco e Antonio Rotondò rispetto alla figura del medico eretico cosentino Agostino Doni. Attraverso lo studio del suo carteggio epistolare, composto di sole 15 lettere, e di alcune altre testimonianze, i due storici sono riusciti a tracciare l'*iter* delle peregrinazioni di Agostino Doni attraverso l'Europa, e a descrivere le sue vicende biografiche, ma hanno anche dovuto arrendersi al fatto che

“tracciare un profilo biografico di Agostino Doni, che pretenda di essere il più possibile preciso e completo è, almeno allo stato attuale delle ricerche e delle notizie in nostro possesso, del tutto impossibile: (...) egli non parla mai né di Cosenza, né della sua famiglia, e neanche dei suoi concittadini; (...) egli fa di tutto per evitare di fare nomi”.<sup>307</sup>

Nel caso specifico di Agostino Doni, infatti, riscontriamo una volontà di tenere riservate notizie personali, probabilmente per timore che queste, se divulgate, avrebbero potuto avallare sospetti e calunnie sul suo conto.<sup>308</sup> Ma possiamo ipotizzare che le medesime remore di Doni abbiano costituito

---

<sup>306</sup> Su questi temi vedi capitolo terzo, 2, pp. 167-169.

<sup>307</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 15.

<sup>308</sup> Agostino Doni fu vittima di una grave accusa a Basilea, quella di aver violato l'onore di una donna sposata. *Ibid.*, p. 22.

un deterrente anche per altri medici italiani eterodossi, nel momento in cui questi ultimi si accingevano a scrivere delle lettere.

Veniamo alla terza osservazione, che riguarda l'interpretazione delle citazioni presenti nelle missive. Uno scrivente erudito può chiamare in causa, e riportarlo in una propria lettera in modo più o meno letterale, il passo di un'opera, con l'intento di corroborare una propria opinione.

Il più delle volte la scelta della citazione dipende dal contesto della lettera, dal gusto personale dello scrivente, o da altri fattori di natura contingente. Pertanto la presenza di una citazione non significa necessariamente che l'estensore della lettera conosca o condivida pienamente i contenuti del testo citato. Spesso, anzi, il tema dell'opera dalla quale lo scrivente trae la citazione non ha nulla a che fare con l'opinione che questi intende esprimere nella lettera. Più semplicemente chi scrive sfrutta un enunciato o il suo contenuto (estrapolandolo dal suo contesto originario e inserendolo in uno nuovo), perché lo trova calzante rispetto al concetto che vuole esternare.

Questa osservazione deve essere tenuta presente, quando si cerca di ricostruire, a partire dai suoi epistolari, la prospettiva confessionale di un esule *religionis causa*. Molto banalmente: se il medico-scrivente cita il passo di un'opera di Calvino, ciò non significa necessariamente che egli sia calvinista, ma più semplicemente che quell'espressione è idonea ad avvalorare l'opinione che egli sta discutendo in quel momento e che non attiene al calvinismo.<sup>309</sup>

Se tale ragionamento appare scontato, non lo è, tuttavia, quando le citazioni sono tratte da opere teologiche, e quando soprattutto tali citazioni si fanno più numerose. In tal caso è doveroso chiedersi innanzitutto quali sono le ragioni che presiedono alla scelta delle fonti citate. Se lo scrivente riporta diverse frasi tratte da uno stesso testo o da un medesimo autore, ciò significa che egli aveva letto quel testo? O che lo conosceva per vie indirette? O che aveva sentito parlare del suo autore o che lo conosceva? O che era interessato alle sue dottrine teologiche?

\* \* \*

La prima parte di questo lavoro è dedicata all'impatto che le vicende dei medici italiani esuli *religionis causa* esercitarono sulle loro scelte di vita, sul loro orientamento confessionale, sulla loro professione medica e sulla loro attività di pubblicazione. Tale sezione esamina a fondo dinamiche ed esiti delle diverse esperienze di esilio che per motivi religiosi alcuni medici del Cinquecento dovettero affrontare. Quelle stesse fonti, che nella prima parte vengono utilizzate per fare luce sugli aspetti religioso ed esistenziale dei medici esuli *religionis causa*, vengono poi ulteriormente sfruttate nella seconda parte, per ricavare informazioni di altra natura. Questa seconda sezione, infatti, scandaglia i caratteri della comunità europea dei medici, alla luce di uno studio comparato e analitico dei carteggi epistolari.

---

<sup>309</sup> Come è noto, infatti, un italiano con interessi protestanti poteva leggere un ventaglio di opere diverse, da Erasmo a Lutero a Calvino, senza ritenere di venire meno al proprio credo confessionale. Ciò è dovuto al fatto che la Riforma in Italia si distinse per un certo pluralismo (o eclettismo) teologico. Vedi *infra*, capitolo secondo, p. 71.

## ***CAPITOLO II. Le scelte confessionali dei medici italiani nei Paesi dell'esilio***

La Riforma protestante in Italia andò ramificandosi in molteplici componenti.<sup>1</sup> I suoi caratteri precipui erano rappresentati dalla varietà degli orientamenti dottrinali, e dalla pluralità e frammentarietà dei gruppi, che si traducevano a loro volta nella tendenza a ricercare, contemporaneamente in molteplici direzioni e attraverso una riflessione autonoma, una soluzione ai problemi posti dalla crisi religiosa. La Riforma in Italia fu connotata da un certo eclettismo teologico, in virtù del quale nella nostra penisola non vi fu un'adesione a una singola Chiesa protestante (fosse essa luterana, zwingliana o calvinista), bensì una teologia mista, non legata ad alcuna ortodossia protestante. Eccettuati i valdesi, tutti gli altri consideravano valide alcune dottrine fondamentali della Riforma, e leggevano opere di Lutero, Melantone, Zwingli, Calvino e di numerosi altri autori protestanti, e anche di Erasmo.<sup>2</sup>

Se da una parte la Riforma protestante in Italia si ramificò in molteplici tendenze, e i vari gruppi fusero insieme diversi elementi dottrinali del pensiero d'Oltralpe, dall'altra le esperienze religiose di molti di coloro che abbandonarono la penisola – perché sentivano incombere su di sé la minaccia del Sant'Uffizio – non sempre coincisero scelte coerenti e durature nel tempo. Le valutazioni di natura religioso-confessionale da parte degli esuli italiani dipesero di volta in volta da fattori di natura circostanziale e di carattere socio-economico. Sembra quasi che alcuni di loro, che in Italia dovevano aver assorbito i tratti di quella che in Italia di fatto fu una sensibilità protestante eclettica, una volta all'estero siano andati radicalizzando tale cifra pluralistica, e abbiano dato vita a esperienze religiose che dal nostro punto di vista appaiono (ma già allora vennero percepite come tali) incostanti e ambigue. Questo atteggiamento è ben esemplificato, come vedremo, dalle vicende dei medici Marcello Squarcialupi di Piombino, Simone Simoni da Lucca, e Fabio Nifo di Sessa, nipote del famoso filosofo Agostino.

Ma il caso di Marcello Squarcialupi si differenzia profondamente da quelli di altri due medici esuli *religionis causa*, qui presi in considerazione: Taddeo Duni di Locarno, cittadina cattolica del Canton Ticino, nella *Confederatio Helvetica*; e Girolamo Donzellini, medico bresciano, che subì ben quattro processi per eresia nel corso della sua esistenza. Per quanto riguarda questi ultimi, infatti, non si può parlare di ambiguità confessionale; tuttavia, le testimonianze da loro lasciateci, molte delle quali non sono mai state esaminate fino a ora, ci consentono di indagare più a fondo le loro esperienze religiose.

---

<sup>1</sup> Un panorama degli sviluppi della ricerca sulla Riforma in Italia dal 1939 al 2009 è delineato in S. SEIDEL MENCHI, *The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian Historiography, 1939-2009*, «Archiv für Reformationsgeschichte», C (2009), pp. 193-217. Una bibliografia ragionata e molto ampia sui movimenti religiosi in Italia legati alla Riforma si deve a J. TEDESCHI, J. M. LATTIS, *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997)*, Modena, Panini, 2000. Per un prospetto generale sulla Riforma in Italia vedi almeno CAPONETTO, *La Riforma protestante*, cit.; FIRPO, *Riforma protestante ed eresie*, cit.

<sup>2</sup> DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, cit., pp. 264-265.

Il confronto tra queste tre esperienze di eterodossia dimostra che l'esulanza italiana *religionis causa* non rappresenta una realtà monocromatica: molto diverso è l'*animus* con il quale Squarcialupi, Duni e Donzellini reagirono alla loro condizione, e differiscono anche le rispettive scelte confessionali e le ragioni che li indussero a compierle. Inoltre, soltanto Marcello Squarcialupi dovette affrontare in modo concreto le difficoltà legate al trasferimento in un Paese straniero, quali ristrettezze economiche, intoppi nella realizzazione professionale, e problemi di integrazione nell'élite colta dei Paesi ospitanti. Mentre il medico di Piombino inseguì per tutta la sua esistenza una migliore posizione professionale ed economica, Taddeo Duni e Girolamo Donzellini si inserirono bene nei rispettivi ambienti lavorativi. Il caso di quest'ultimo (lo si analizzerà a fondo) è un po' *sui generis*, perché di fatto il suo esilio fu breve rispetto a quello degli altri due medici. Tuttavia in patria Donzellini scontò diversi anni di carcere inquisitoriale. Gli ostacoli che il medico bresciano incontrò (come la privazione della facoltà di esercitare la professione medica per un certo numero di anni) furono legati, quindi, non tanto all'esilio, quanto al suo attrito con il Sant'Uffizio.

Per le ragioni or ora esposte la struttura del capitolo intende rispecchiare la ramificazione degli esiti che le vicende eterodosse e di esulanza *religionis causa* determinarono, nonché le rispettive, altrettanto differenti interpretazioni che se ne possono dare. A fronte di tale varietà geografica, economico-professionale e religiosa, spesso molti dei medici che dall'Italia muovevano a nord delle Alpi, nella speranza di poter esprimere con più libertà le proprie convinzioni religiose, condividevano tuttavia un importante interlocutore, rappresentato da Theodor Zwinger.

Il vincolo di amicizia stretto tra quest'ultimo e i medici italiani in esilio si spiega in primo luogo alla luce del prestigio culturale del medico basileese. Gli stessi Squarcialupi, Duni e Donzellini, infatti, nelle loro rispettive lettere, spendono parole di grande apprezzamento per il lavoro intellettuale di Zwinger, e soprattutto per la sua maggiore opera, il *Theatrum vitae humanae*. Inoltre, il grande studioso di Basilea rappresenta ai loro occhi il punto di riferimento al quale rivolgersi, per poter essere indirizzati e sostenuti sia nel campo professionale, sia in quello editoriale. Gli appelli all'amicizia, fatti dai tre medici nei rispettivi epistolari, si orientano in questo senso: a Zwinger si chiedeva un parere tecnico su un'opera in via di stesura, prima della sua messa in stampa, e a lui ci si rivolgeva per trovare un canale di pubblicazione della stessa. A lui ancora si chiedevano in prestito libri di varia natura (medica, letteraria, teologica), e da lui si ottenevano informazioni sulle nuove pubblicazioni in campo medico o di stampo più generalmente culturale. Zwinger rappresentava a tutti gli effetti un valido ausilio per iniziare, far decollare o consolidare la carriera di un medico e/o di un autore.

Ma non dobbiamo dimenticare che Zwinger si distinse anche per la sua tolleranza religiosa, e per la sua apertura verso le più innovative correnti di pensiero che andavano maturando nel XVI secolo. Fu grazie a tale liberalità culturale che, come abbiamo già ricordato nel primo capitolo, il medico cosentino Agostino Doni, esule a Basilea *religionis causa*, poté stampare nel 1581 presso i Froben il suo lavoro dal titolo *De natura hominis*, opera nella quale sosteneva che il problema dell'anima dovesse essere indagato su basi fisico-naturali.

## 1. Difficoltà lavorative e opportunismo economico

Le scelte confessionali di un esule *religionis causa* erano condizionate da molteplici fattori, che andavano dalle convinzioni religiose fino a valutazioni di natura opportunistica. A mio avviso il caso di Marcello Squarcialupi documenta la validità di tale affermazione. Per la disamina delle sue vicende mi sono avvalsa da una parte dello studio dei suoi epistolari, che hanno come destinatari rispettivamente Theodor Zwinger<sup>3</sup> e Crato von Crafftheim,<sup>4</sup> e dall'altra dei pochi ma ben curati saggi che la letteratura ha prodotto sul medico di Piombino.<sup>5</sup> Dalle fonti disponibili emerge la forte consapevolezza da parte di quest'ultimo della propria condizione di esule, fortemente legata a una costante instabilità economica.

Delle lettere di Marcello Squarcialupi, in parte già studiate, finora sono stati valorizzati soltanto alcuni elementi: le tappe delle sue peregrinazioni, alcuni dei testi da lui pubblicati, e le più importanti relazioni culturali e amicali che il medico instaurò. Sono stati trascurati al contrario tutti quei passi epistolari che, in apparenza secondari, in realtà illuminano la figura del medico: i suoi peculiari commenti sull'amicizia; gli scritti cui stava lavorando; i libri che il medico possedette, lesse, richiese o prestò; le sue osservazioni a sfondo religioso. Inoltre, non sono ancora state studiate né la sua attività erudita filologico-redazionale, né quella propriamente medica. Al contrario, dalle missive del medico toscano mi è stato possibile ricavare notizie sui libri da lui ricercati o letti, sui suoi interessi culturali, e

---

<sup>3</sup> La corrispondenza epistolare tra Marcello Squarcialupi e Theodor Zwinger è conservata presso l'*Historischer Bestand* della biblioteca dell'Università di Basilea. La raccolta, che si apre il 15 ottobre 1571 e termina il 29 ottobre 1587, si compone di 34 lettere, tutte autografe, a eccezione di quella datata "Alba Iulia, 1 luglio 1583" (Basilea, Universitätsbibliothek, *Historischer Bestand*, fondo *Frey-Grynaeum* – d'ora in poi BUB, *Fr-Gr.* –, II 26, 403, 1 luglio 1583). L'edizione critica delle lettere del 17 dicembre 1579 (BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 402) e del primo luglio 1583 (BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403) è presente in D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Transilvania, Polonia (1558-1611)*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970, rispettivamente pp. 236-247 e 240-244.

<sup>4</sup> Del carteggio fra Squarcialupi e l'archiatra imperiale Crato von Crafftheim, conservato presso la biblioteca dell'Università di Breslavia, sono sopravvissute soltanto poche missive: da una parte tre lettere in copia risalenti al XVIII secolo, e dall'altra tre lettere, al contrario tutte autografe, e delle quali la lettera con segnatura "Breslavia, Bibliotheca Uniwersytecka – d'ora in poi BUBr –, R. 248, mf. 987, 91" non è datata. Grazie ai riferimenti presenti nell'epistola, però, è possibile avanzare un'ipotesi di datazione, che sarà formulata più oltre. La corrispondenza di Squarcialupi con Crato comincia il 24 gennaio 1574 e termina il 5 luglio 1584. La trascrizione della lettera del 5 luglio 1584 (Breslavia, Bibliotheca Uniwersytecka, Akc. 1949/KN 611, 27) è presente in CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia*, cit., pp. 245-246.

<sup>5</sup> In ordine cronologico si sono occupati di Marcello Squarcialupi: P. D. ROSIO DE PORTA, *Historia Reformationis Ecclesiarum Rheticarum*, Coira & Lindau, 1772; A. MOLNÁR, *Marcello Squarcialupi et l'Unité des Frères Tchèques*, in «Bollettino della società di studi valdesi», LVIII/100 (1956), pp. 3-20; CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia*, cit., pp. 128-131; G. ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarcialupi: alcune lettere inedite dai Grigioni (1586-1588)*, in R. DÁN, A. PIRNÁT, *Antitrinitarism in the second Half of the 16th Century*, Budapest-Leiden, Akadémia, 1982, pp. 323-340. Nell'appendice di quest'ultimo saggio è inserita l'edizione critica delle lettere di Squarcialupi inviate da Poschiavo fra il 1586 e il 1588 a Giovanni von Salis. *Ibid.*, pp. 335-340. Su Squarcialupi vedi ancora C. MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia. Note biografiche*, in A. PASTORE (a cura di), *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Milano, Angeli, 1991, pp. 89-107; C. MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, in A. SÉGUENNY, *Bibliotheca dissidentium*, vol. 16, Baden-Baden, Koerner, 1994; C. MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, in «Rinascimento», XX (1980), pp. 161-197; pp. 183-184; ID., *Il soggiorno di Simone Simoni in Polonia*, in *Studi e ricerche*, II, Firenze, All'insegna del Giglio, 1983, pp. 275-295; pp. 291-293.

sugli aspetti tecnici della sua professione medica. Inoltre, i suoi epistolari mi hanno consentito di delineare la sua personalità, insicura e chiusa.

Mentre delle letture e degli aspetti tecnici dell'attività lavorativa del medico toscano darò conto rispettivamente nel terzo e nel quarto capitolo,<sup>6</sup> qui mi propongo di descrivere la posizione religiosa del medico di Piombino, le sue condizioni economiche e il suo temperamento. A tale scopo costituiscono un valido ausilio, accanto all'analisi delle missive di Squarcialupi, le lettere del funzionario imperiale ed ecclesiastico italo-ungherese Andreas Dudith-Sbardellati, generalmente molto poco note e praticamente mai sfruttate dagli studiosi.

Cominciamo molto banalmente, ma in via necessaria, da alcuni cenni biografici relativi a Marcello Squarcialupi, i quali tuttavia qui non possono essere esaustivi, al fine di non disperdere il filo conduttore. Il medico toscano nacque verso il 1538 a Piombino da una famiglia di modeste condizioni economiche; nel 1562 si laureò in *Medicina et Philosophia* a Pisa, e tre anni più tardi pubblicò a Milano la sua prima opera medica, dal titolo *Difesa contro la peste*. Negli anni 1565-1566 il medico lasciò l'Italia presumibilmente per motivi religiosi, visto che il padre era stato vittima della repressione inquisitoriale che colpì la Toscana sul finire degli anni Sessanta, per aver tenuto comportamenti apertamente riformati.<sup>7</sup> Non ci sono, tuttavia, notizie precise sulla confessione religiosa di Marcello, né sui canali attraverso i quali questi venne in contatto con la Riforma. Sebbene lo stesso Squarcialupi dichiarò di aver abbandonato la patria senza essere stato costretto da alcuno ("nemine expellente"),<sup>8</sup> è probabile che la sua scelta di raggiungere la Svizzera sia stata il frutto di un'adesione alla Riforma maturata in ambito familiare. Suo padre Michelangelo figurava nel 1568 tra gli incartamenti dell'Inquisizione come oggetto di istruttoria a causa dei suoi atteggiamenti eterodossi.<sup>9</sup>

Negli anni 1567-1571 Squarcialupi visse a Piuro, nei Grigioni, quando circolava in questo cantone l'*Explicatio* di Fausto Sozzini,<sup>10</sup> scritto che esercitò una profonda influenza sull'evoluzione del

---

<sup>6</sup> Nel terzo capitolo si metterà in evidenza come le lettere dei medici del XVI secolo restituiscano tutta una serie di informazioni non soltanto sui libri da loro posseduti e sulle edizioni circolanti, ma anche sulle bozze manoscritte, sui lavori di revisione, e sui progetti editoriali in corso. Il quarto capitolo è espressamente dedicato all'esplicitamento dell'arte medica nel Cinquecento.

<sup>7</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 119.

<sup>8</sup> Tale affermazione è contenuta in un'opera dello stesso Squarcialupi, redatta in risposta alle accuse lanciategli dal suo rivale Simone Simoni. L'opera in questione è *Simonis Simonii Lucensis Primus Triumphus de Marcello Squarcialupo Plumbinensi, ab eodem Squarcialupo adornatus, et promulgatus*, Claudiopoli Transylvanorum, 1584.

<sup>9</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 93.

<sup>10</sup> La *Explicatio primae partis capituli Evangelii Iohannis* è quel breve scritto di Fausto Sozzini che esercitò una profonda influenza sull'evoluzione del pensiero antitrinitario polacco e transilvano verso l'unitarismo, aprendo insieme la strada alla successiva polemica contro la preesistenza di Cristo. L'opera fu pubblicata per la prima volta nella sua *editio princeps* in latino ad Alba Iulia, in Transilvania, dal celebre tipografo Raffaele Skrzetuski-Hoffhalter. Non è certa la sua data di pubblicazione, ma Lech Szczucki la limita, secondo alcune testimonianze divergenti tra loro, all'arco di tempo 1567-1568. Probabilmente questa edizione faceva parte di un'opera collettiva più vasta mai realizzata. Nel 1568 uscì la traduzione dell'*Explicatio* fatta da Grzegorz Pawel in polacco. L'*editio princeps* e la versione in lingua polacca differiscono per il fatto che il traduttore tese a indebolire il razionalismo di Sozzini, e a rendere accessibili i difficili argomenti del trattatello al lettore che non aveva familiarità con le problematiche teologiche.

pensiero antitrinitario polacco e transilvano verso l'unitarismo. Questo fatto, unitamente all'amicizia che pochi anni dopo il medico di Piombino strinse con Francesco Betti<sup>11</sup> e Guarniero Castiglione, entrambi amici di Fausto e Camillo Sozzini, hanno indotto gli storici a supporre un'inclinazione di Squarcialupi verso l'antitrinitarismo.<sup>12</sup>

All'inizio del 1572 il pastore di Chiavenna Scipione Lentolo dava notizia che Squarcialupi aveva composto un distico avverso agli editti grigionesi indirizzati contro gli eterodossi radicali, e aveva messo in guardia questi ultimi dalla falsa libertà loro concessa in Rezia. Probabilmente proprio a causa dei forti sospetti maturati sulla sua ortodossia, nella seconda metà del 1572 il medico di Piombino lasciò i Grigioni alla volta di Basilea. Giampaolo Zucchini suppone che il trasferimento sia legato, quindi, al timore di Squarcialupi di essere inquisito, e non a offerte di lavoro – come il medico stesso sostenne.<sup>13</sup> A Basilea Squarcialupi lavorò per qualche mese come correttore di bozze presso la tipografia di Pietro Perna.<sup>14</sup> Non è un caso che Squarcialupi, una volta giunto a Basilea, abbia cominciato a collaborare con lo stampatore lucchese, e che sia entrato in relazione con il romano Betti, se alcuni anni più tardi, nel 1579, anche il medico cosentino Agostino Doni percorse le medesime tappe, trovando ospitalità presso Betti, e lavorando per un periodo per Perna.<sup>15</sup> Questi ultimi due personaggi, infatti, si configurarono sempre più quali punti di riferimento per gli esuli italiani che approdavano a Basilea.

Proprio a Basilea Theodor Zwinger raccomandò il medico di Piombino a Crato von Crafftheim. A sua volta quest'ultimo affidò Squarcialupi ad Andreas Stefan di Evancice, anziano della comunità dei Fratelli Boemi, il quale gli fece ottenere un incarico a Třebice (Moravia), dove il medico toscano giunse nel dicembre 1574.<sup>16</sup> Per entrare a far parte dell'*Unitas Fratrum*, nel maggio del 1575 Squarcialupi sottopose alle sue autorità una confessione, in cui professava la fede nei sacramenti del battesimo e della Santa Cena, nonché la fede nella Trinità, abbandonando quindi le presunte posizioni

---

Abbandonata l'Italia nel 1561, Sozzini si recò a Lione, dove venne a sapere della morte dello zio Lelio, avvenuta a Zurigo il 14 maggio 1562. Immediatamente si diresse nella città svizzera, per salvare le carte dello zio dalla confisca intimata da Heinrich Bullinger. La lettura da parte di Fausto delle carte dello zio giocò un ruolo fondamentale nell'evoluzione del suo pensiero in direzione dell'unitarismo, e costituì la fonte principale della costruzione della propria cristologia e dell'*Explicatio* stessa, che egli scrisse su richiesta di amici desiderosi di conoscere la verità sulla natura di Cristo. Fra coloro che lo caldeggiarono ripetutamente troviamo gli umanisti Celio Secondo Curione e Sebastiano Castellione, che allora vivevano a Basilea, ma anche fuoriusciti italiani radicali e operanti nei Grigioni, con i quali Fausto intratteneva strette relazioni, come lo zio di Fausto, Camillo Sozzini, odiato dall'ortodossia calvinista per le forti opinioni dogmatiche che professava. L. SZCZUCKI, *La prima edizione dell' "Explicatio" di Fausto Sozzini*, in «Rinascimento», II/7 (1967), pp. 319-327: pp. 319-324.

<sup>11</sup> Il nobile romano, esule per motivi religiosi, era giunto a Basilea già nel 1557. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 26.

<sup>12</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 120.

<sup>13</sup> ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit., p. 330.

<sup>14</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 120.

<sup>15</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 650.

<sup>16</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., pp. 120-121. In realtà una lettera datata "Třebice, 6 febbraio 1574" (BUB, Fr-Gr., II 26, 391) anticipa l'arrivo di Squarcialupi in Moravia. I suoi contenuti permettono di escludere che si sia trattato di un soggiorno transitorio.

antitrinitarie. I Fratelli Boemi, tuttavia, giudicarono la confessione troppo generica e poco sincera. Squarcialupi decise allora di lasciare Třebice.<sup>17</sup>

Nella città morava Squarcialupi aveva conosciuto Thomas Jordan, medico di Cluj (Klausenburg), il quale a sua volta aveva parlato del medico di Piombino ad Andreas Dudith-Sbardellati, ecclesiastico e diplomatico al servizio della corte asburgica. Questi lesse l'elenco degli scritti di Squarcialupi, contenuto nella riedizione, fatta nel 1574 da Josias Simler, della *Bibliotheca universalis* di Conrad Gesner. Nel febbraio del 1578 Squarcialupi raggiunse Dudith a Paskov, nella sua baronia personale, e vi rimase fino all'inizio di maggio dello stesso anno.<sup>18</sup> Qui i due intellettuali ebbero modo di discutere dell'apparizione della cometa del 1577, dalla sorprendente luminosità, e proprio su esortazione di Dudith Squarcialupi cominciò a scrivere un saggio scientifico sul fenomeno che aveva potuto osservare.<sup>19</sup>

Nel settembre del 1578 Squarcialupi si trasferì con la famiglia a Cracovia, nel cui ambiente colto fu introdotto dallo stesso Dudith,<sup>20</sup> ed entrò in relazione con il chirurgo padovano Niccolò Buccella, medico personale di Stefano Bathory (re di Polonia dal 1576 al 1586), e con Giovanni Michele Bruto, storico ufficiale della corte polacca dal 1576.<sup>21</sup> A Cracovia Squarcialupi terminò il saggio sulla cometa che aveva iniziato all'indomani della partenza da Paskov,<sup>22</sup> e che fu stampato (ancora grazie a Dudith)<sup>23</sup> nel 1580 a Basilea con il titolo *De cometa in universum, atque de illo qui anno 1577, visus est, opinio*. Lo scritto apparve in un volume collettaneo, le *De cometis dissertationes novae*, che comprendeva, oltre al saggio di Squarcialupi, anche gli studi di Tommaso Erasto,<sup>24</sup> Andreas Dudith e Simon Grynaeus.<sup>25</sup> Nel *De cometa in universum ... opinio* Squarcialupi bolla come superstiziosa la

---

<sup>17</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 121.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>19</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 400, 23 giugno 1578; MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 122.

<sup>20</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 97.

<sup>21</sup> *Id.*, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 123.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>23</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>24</sup> Distinto medico e filosofo svizzero, Thomas Liebler (1524-1583), noto sotto il nome grecizzato di *Erastus*, si era laureato a Bologna, soggiornandovi per un decennio dal 1544 in poi e prendendovi moglie. Più tardi Erasto divenne professore a Heidelberg, ma nel 1580 fu clamorosamente espulso dall'Accademia tedesca per le sue idee tolleranti in fatto di sanzioni ecclesiastiche. Trovò allora rifugio a Basilea, dove la cognata Lavinia aveva impalmato nel 1569 Simon Grynaeus, e vi occupò la cattedra di filosofia morale. FIRPO, *Castelvetto, Giacomo*, cit., p. 2. Segnalo anche la monografia GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate*, cit., e ricordo che Tommaso Erasto, quando insegnava a Heidelberg, entrò in polemica con Jakob Schegk, filosofo e medico originario del Baden-Württemberg. Si trattava della divergenza di opinioni sorta intorno al concetto eucaristico tra i teologi luterani di Württemberg, rappresentati da Schegk, e quelli calvinisti di Heidelberg, rappresentati dallo stesso Erasto e da Théodore de Bèze. La controversia di materia cristologica nacque dalla pubblicazione da parte di quest'ultimo, nel 1565, di un trattato sull'ubiquità di Cristo, il *De una persona et duabus naturis Christi*. Dal canto suo, Erasto sperava di conciliare la sua visione riformata con quella luterana di Schegk. Per questo motivo, il teologo svizzero faceva notare che Schegk aveva ommesso la difesa dell'ubiquità di Cristo nel suo trattato, e quindi della sua presenza nell'Eucarestia. Se a ciò si aggiungeva il fatto che Schegk aveva mantenuto un tono irenico, Erasto poteva ritenersi soddisfatto dell'esito della controversia. Théodore de Bèze, però, era di avviso contrario, e temeva che Erasto avesse concesso troppo ai luterani. GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate*, cit., pp. 155-157.

<sup>25</sup> *De cometis dissertationes novae clarissimorum virorum Thomasi Erasti, Andreae Dudithii, Marcelli Squarcialupi, Symonis Grynaei*, Basileae, ex officina Leonardi Ostenii, sumptibus Petri Perna, 1580.

credenza che metteva in relazione l'apparizione della cometa con prodigi o eventi catastrofici, e confuta l'opinione di Aristotele, poi ripresa anche da Erasto, secondo la quale la cometa è generata dal vapore esalato dalla terra.<sup>26</sup> Squarcialupi tornò sull'argomento delle comete in un saggio redatto ad Alba Iulia tra il 1582 e il 1583, in polemica con Erasto, e in risposta alle critiche mossegli da quest'ultimo nelle *Dissertationes novae*. Lo scritto di Alba Iulia, che tuttavia non trovò mai pubblicazione, e che non conteneva elementi nuovi rispetto all'opuscolo pubblicato a Basilea nel 1580, rimprovera a Erasto di aver messo in relazione la cometa con le guerre e con le pestilenze, di aver visto nelle comete il segno della collera di Dio, e di aver mescolato la fisica con la teologia.<sup>27</sup> Ma del dibattito sulla natura e sul significato delle comete, che si riaccese in maniera concitata in corrispondenza del passaggio della cometa del 1577, si darà conto più oltre, all'interno dell'ampia cornice dei diverbi che si consumavano in seno alla *Respublica medicorum*.

Nel dicembre del 1579 Squarcialupi raggiunse Alba Iulia. Grazie ai buoni uffici di Giorgio Biandrata, medico al servizio del re polacco Stefano Bathory, il medico toscano ottenne la carica di medico personale del principe del Regno di Transilvania Sigismondo Bathory.<sup>28</sup> Dal canto loro i Gesuiti, impegnati nell'azione della Controriforma, stabilirono buoni rapporti con Squarcialupi e Biandrata stesso, tentando il loro recupero al cattolicesimo. Tuttavia, a causa delle precarie condizioni di salute della moglie, e stanco di vivere fra popolazioni con costumi diversi dai propri, nella primavera del 1585 (o verso la fine di quell'anno) il medico toscano fece ritorno nei Grigioni, precisamente a Poschiavo, dove il clima più temperato era maggiormente favorevole alle condizioni di salute della sua compagna.<sup>29</sup> Come si evince dalle sue lettere, a Poschiavo Squarcialupi fu colto, però, da una profonda delusione, dovuta insieme al fallimento dei suoi progetti editoriali, all'accumulo di debiti e alla debolezza del fisico. Del resto il clima politico e religioso dei Grigioni era profondamente mutato durante la sua assenza. Le esigenze di pace politica e sociale avevano ormai da tempo indotto le autorità a instaurare una rigida ortodossia confessionale, con la conseguenza che negli anni Ottanta l'indipendenza critica, la libertà intellettuale e le dissidenze religiose non venivano più tollerate.<sup>30</sup> Una volta consolidate la dottrina e la struttura ecclesiale, "vi fu la progressiva chiusura della «libertà retica», che tanto aveva attratto e favorito gli emigranti italiani per motivi di fede".<sup>31</sup> Inoltre, anche Basilea non poteva più essere considerata la città della tolleranza religiosa, da quando, nel 1575, il calvinista Johann Jacob Grynaeus era divenuto Professore di Teologia all'Università, e soprattutto da quando, quest'ultimo dieci anni più tardi, nel 1585, succedette in qualità di capo della Chiesa cittadina

---

<sup>26</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 97.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 97-98.

<sup>28</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 123.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>31</sup> G. ZUCCHINI, *Scipione Lentolo pastore a Chiavenna. Notizie dal suo inedito epistolario (1567-1599)*, in A. PASTORE (a cura di), *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Milano, Angeli, 1991, pp. 109-127: p. 112.

a Simon Sulzer.<sup>32</sup> Se negli anni Cinquanta e Sessanta Sebastiano Castellione aveva trovato proprio a Basilea un sicuro riparo dagli attacchi di Calvino, e se Celio Secondo Curione aveva preferito questa città alle ricche offerte di lavoro in Transilvania, nel decennio 1570-1580 Basilea non appariva più una città aperta e tollerante.<sup>33</sup>

Il disagio che Squarcialupi maturò a Poschiavo lo indusse a lasciare nuovamente i Grigioni, per tornare ad Alba Iulia, dove sembra che Sigismondo Bathory lo avesse richiamato. Non sappiamo, tuttavia, se Squarcialupi fece effettivamente ritorno in Transilvania.<sup>34</sup>

Come emerge da questo breve resoconto, la posizione confessionale di Marcello Squarcialupi non è chiara. Gian Paolo Zucchini e Claudio Madonia, sulla scorta di Amedeo Molnár e Delio Cantimori, hanno avvalorato l'ipotesi di un coinvolgimento di Squarcialupi nel filone antitrinitario,<sup>35</sup> facendo leva sul fatto che questi, per il tramite di Francesco Betti, avesse subito l'influenza della cerchia radicale che faceva capo a Lelio e Fausto Sozzini. Inoltre, questi storici hanno sostenuto che un collega di studi di Squarcialupi all'Università di Basilea, Guarniero Castiglione, in contatto proprio con i due Sozzini,<sup>36</sup> lo avrebbe persuaso della genuinità della dottrina razionalistica. A favore dell'inclinazione antitrinitaria di Squarcialupi potrebbe deporre anche il fatto che questi conosceva Lucàs Cracero di Klausenburg,<sup>37</sup> a sua volta giovane brillante noto in Transilvania come studioso eruditissimo e dedito all'arianesimo,<sup>38</sup> e che fu raccomandato dallo stesso Squarcialupi a Zwinger.

L'approccio di Cantimori, condiviso poi dai suoi allievi, ha inserito Squarcialupi tra le file degli antitrinitari, per il fatto che il medico toscano intrattenne rapporti con alcuni italiani dediti alle dottrine radicali. Tuttavia, mentre non si può escludere che Squarcialupi abbia acquisito familiarità con la dottrina antitrinitaria, i suoi rapporti sopra ricordati sono insufficienti per provare una reale adesione del medico all'antitrinitarismo, tanto più che due passi, tratti dalle lettere di Squarcialupi stesso, entrano in contraddizione con l'ipotesi che il medico toscano abbia abbracciato le dottrine radicali. Tali passaggi, infatti, allontanano Squarcialupi dal profilo dell'eretico radicale che fa del razionalismo un rigido strumento di interpretazione delle Sacre Scritture e della dottrina teologica. Il primo è

---

<sup>32</sup> H. R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis, MO, 1982, p. 47.

<sup>33</sup> Sul mutamento del clima religioso a Basilea vedi anche quanto osservato in ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., pp. 648-649.

<sup>34</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 102.

<sup>35</sup> ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit., p. 324; C. MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, p. 120.

<sup>36</sup> ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit., p. 324. Da una lettera del 1565 indirizzata a Camillo Sozzini da Guarniero Castiglione, risulta che questi fosse in rapporto con l'intero gruppo degli eretici italiani (Francesco Betti, Niccolò Camogli, Lorenzo Lumaga, Girolamo Turriani). V. MARCHETTI, *Castiglione, Guarniero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, cit., pp. 94-96: p. 95.

<sup>37</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit. Come ho già ricordato, questa non è una lettera autografa. Una trascrizione di questa missiva è presente in CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia*, cit., pp. 240-244.

<sup>38</sup> D. GERDES (a cura di), *Scrinium antiquarium, sive miscellanea Groningana nova: ad historiam reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia. Inseruntur tractatus varii generis. Epistolae. Orationes. Biographiae*, tomo VI, parte I, Groningae et Breame, apud Hajonem Spandaw & G. W. Rump Bibliopolas, 1760, p. 551.

contenuto nella lettera del 15 ottobre 1571; il secondo in quella del primo luglio 1583. Andiamo con ordine.

Nella lettera del 15 ottobre 1571, indirizzata a Zwinger, il medico toscano dedicò una lunga riflessione al legame amicale che si era instaurato fra lui e il medico basileese, e contestualmente espresse la propria preoccupazione che tale sodalizio potesse interrompersi. Prima dell'inizio dei tempi le loro anime erano state legate, ma Squarcialupi si chiedeva come nel frattempo avrebbero potuto rimanere amici:

“Siamo, quindi, e certamente siamo anche già stati (Socrate, infatti, sorride, mentre afferma che l'anima è l'uomo intero), prima che tu fossi Zwinger e che io fossi Marcello, io dico, membra dello stesso corpo celeste. Chi unirà noi [ora], invece? Ti onorerò. Siamo già stati sopraffatti da un vincolo strettissimo, prima che sorgesse il tempo, e prima che si manifestassero le sfere celesti”.<sup>39</sup>

Squarcialupi e Zwinger erano già stati legati sin dal principio dei tempi ma, poiché secondo il pensiero socratico l'uomo coincide con la sua anima,<sup>40</sup> anche le loro anime erano già unite. Con l'insistenza sui nessi ancestrali che lo legavano a Zwinger sembra che Squarcialupi voglia giustificare la sua pretesa di rimanere amico di Zwinger, e che desideri convincere il suo interlocutore che sia cosa giusta proseguire nella medesima direzione sancita dal vincolo primordiale e consolidare la loro amicizia. Il medico di Piombino è profondamente convinto, infatti, che a entrambi spetti il preciso dovere di coltivare la loro amicizia. L'ipotesi è confermata dal fatto che nella medesima lettera Squarcialupi prega Zwinger di impegnarsi affinché il loro sodalizio non venga meno: “Agisca, dunque, l'armonia del dialogo; suvvia, o grande amico, si spalanchi, diventi essa perspicua”.<sup>41</sup> E ancora:

“Mentre viviamo, niente di più antico, niente di più gradito di questo [dell'amicizia] si trova. Sappia il patrono tedesco che egli viene amato non immeritatamente. Si applichi l'italiano nell'onorare il tedesco, e soprattutto nel considerarlo illustrissimo. In realtà, nel frattempo, entrambi faremo silenzio? Gli animi arderanno di desiderio, mentre il corpo [le mani] si paralizzierà come un cadavere? L'ambizione tanto insignificante dell'incostanza [nei rapporti] avrà luogo persino fra figli, amici, fratelli. L'amicizia – io lo so – ha il sapore di niente di meno che dell'affabilità, dell'umanità e della devozione. Secondo l'insegnamento di Cristo è necessario amare gli stessi nemici. Dialoghiamo, dunque, salutiamoci reciprocamente; lasciamo che le nostre anime si bacino vicendevolmente fra loro. Forse che le distanze lo impediranno? Sciocchezze: la penna è complice di entrambi. Da ora, ottimo germanico, figlio della saggezza, desidero, con la penna che già si affretta, che tu stia bene. Rendo noti il mio impegno, la mia volontà, la mia devozione [verso di te], piuttosto che le mie buone qualità. Né tu avrai disprezzato l'italiano, a te devotissimo. Può darsi che il basileese non si pentirà del nostro rapporto”.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 389, 15 ottobre 1571. In questo caso, come in tutte le altre occorrenze in cui riporto passi tratti dalle lettere da me esaminate, ho proposto una mia traduzione dal testo originario latino e greco all'italiano. Nelle note corrispondenti ai passi di volta in volta citati si è riportato il testo originario. Tuttavia, per ragioni di spazio non ho potuto riportare il testo di originario di tutte le citazioni.

<sup>40</sup> Secondo la filosofia di Socrate l'essenza dell'uomo si riduce alla coscienza pensante di sé, cioè alla sua anima. J.-J. DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, Roma, Borla, 2000, p. 114:

“La nostra identità non può essere data dai nostri corpi, perché essi cambiano continuamente (...). Siamo prima di tutto degli esseri viventi, quindi è attraverso la vita che dobbiamo definirci. Ora la vita di dice *psiche*, il che significa che non è altro che l'anima. L'essenza del vivente, di conseguenza, è nella sua anima”.

<sup>41</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 389, 15 ottobre 1571, cit.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Veniamo ora al passo cruciale sulle convizioni religiose di Marcello Squarcialupi. Oltre al legame fra le loro anime, che giustifica il dovere di entrambi i medici di impegnarsi nella coltivazione della loro amicizia, un altro elemento secondo Squarcialupi li unisce, e si pone quale ulteriore legittimazione del loro vincolo: il fatto che entrambi adorano “Dio in Gesù Cristo Figlio, contemporaneamente Dio”. Rivolgendosi all’amico con una domanda di evidente impostazione retorica, annota, infatti, Squarcialupi:

“Sono stato creato immediatamente sia simile ad altri, sia unico, sia lo stesso. Ma ah! Me imprudente! Forse che entrambi [Squarcialupi e Zwinger] non adoriamo Dio in Gesù Cristo Figlio, contemporaneamente Dio?”<sup>43</sup>

La domanda (in latino “Nonne Deum uterque colimus? In Christo Jesu, Filio simulque Deo?”) presuppone una risposta affermativa. Il passo originale, inoltre, è esplicito: la compresenza in Cristo affermata qui da Squarcialupi dell’umano (condensato nel termine “filius”) e della divinità (“Deus”) getta un’ombra sulla sua reale aderenza alla dottrina antitrinitaria. Infatti, escluso che il passo sopra riportato sia una citazione biblica, liturgica, o di altra natura, esso non lascia adito ad ambiguità di sorta nell’interpretazione. Tanto più che la presenza di Dio in Gesù Cristo è richiamata due volte nella medesima frase: la prima quando si dice che i due amici adorano Dio in Gesù Cristo; la seconda quando si dice che Gesù Cristo è insieme Figlio e Dio.

Si potrebbe ragionevolmente obiettare a questa argomentazione che, visto che la domanda di Squarcialupi non è inserita in un più ampio contesto a sfondo religioso, il suo peso deve essere relativizzato. Effettivamente la cornice di riferimento del passo citato è, come abbiamo visto, una riflessione sul tema dell’amicizia, e più specificatamente sul forte timore nutrito da Squarcialupi di perdere il legame con Zwinger. La frase in questione, quindi, potrebbe suonare come puramente strumentale, nella misura in cui Squarcialupi avrebbe affermato qualsiasi cosa pur di raggiungere il suo scopo, cioè pur di convincere Zwinger della necessità della loro amicizia. Tuttavia, dato il tono di grande solennità conferito dallo scrivente all’intera lettera, e data la sincerità che trapela dalla preghiera volta da Squarcialupi a Zwinger di far sì che la loro relazione non si interrompa, non esistono valide ragioni per ritenere che Squarcialupi abbia annotato pensieri che non gli appartenevano. Pertanto, la sua dichiarazione relativa alla divinità di Cristo può essere ritenuta attendibile. Del resto il fatto che la professione di fede, firmata da Squarcialupi nel maggio del 1575 per entrare nella Comunità dei Fratelli Boemi, fosse perfettamente ortodossa dal punto di vista della cristologia e della Trinità,<sup>44</sup> avalla ulteriormente la mia ipotesi.

Come accennavo prima, è presente un altro passaggio nell’epistolario di Marcello Squarcialupi che potrebbe escludere l’adesione di Squarcialupi all’antitrinitarismo, o quanto meno potrebbe indicare che da un certo momento in poi il medico toscano si sia lasciato definitivamente questa dottrina alle spalle. Mi riferisco alla lettera del primo luglio 1583, nella quale Squarcialupi abbozza una descrizione

---

<sup>43</sup> *Ibid.*: “Ilico sum factus et similis, et unus, et idem. Sed vah! Me imprudentem! Nonne Deum uterque colimus in Christo Jesu, Filio simulque Deo?”

<sup>44</sup> CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia*, cit., p. 128.

socio-economica e culturale del Regno di Transilvania, restituendoci una ricca e suggestiva pagina etnografica e di geografia culturale, che denota acume nell'osservazione e attenzione per il dettaglio. Questa testimonianza è di ben 12 anni successiva alla lettera del 15 ottobre 1571, pertanto Squarcialupi avrebbe avuto tutto il tempo di discostarsi dalle posizioni razionalistiche, qualora le avesse mai abbracciate. In ogni caso, nella lettera del primo luglio 1583, dopo aver elencato i vari orientamenti religiosi della composita popolazione degli Ungheresi (luterani, calvinisti, ariani, cattolici), Squarcialupi commenta: "O noi miseri, in quanti frammenti diffondiamo Cristo?".<sup>45</sup> L'interrogativo-esclamazione esprime sconcerto per la molteplicità di rivoli in cui si era ramificata la fede cristiana. Dal canto suo il filone radicale costituisce un parossismo di questa tendenza disgregante in seno al Cristianesimo. Perché Squarcialupi avrebbe dovuto approvare una dottrina, che ai suoi occhi non faceva altro che acutizzare la da lui biasimata polverizzazione del Cristianesimo?

A titolo di esaustività dobbiamo ricordare un ulteriore elemento, ricavato dall'epistolario di Squarcialupi, e relativo alle sue convinzioni religiose. Nella lettera del primo luglio 1583 il medico toscano entra in diretta e aspra polemica con Fausto Sozzini, dichiarando:

"[Fausto Sozzini] vuole sapere tutto e insegnare qualsiasi cosa, mentre non vuole ignorare nulla, né vuole essere ammonito. E va divulgando l'idea di essere l'unico teologo eletto da Dio, e che a lui soltanto appartiene in questa epoca la riscoperta del più grande sentimento religioso".<sup>46</sup>

Il commento di Squarcialupi su Fausto Sozzini si inserisce nella cornice della polemica che divise quest'ultimo da una parte, e i cosiddetti "non adorantisti" dall'altra. L'aspetto etico, molto più di quello teologico, interessava l'esule senese, che proponeva una religione del Cristo umile e sofferente, sulla scorta dei precetti del quale il cristiano doveva impostare la propria esistenza. Il Vangelo veniva ad assumere così la veste di imprescindibile norma morale. Da qui derivava per Sozzini anche una critica al potere assoluto dello Stato e ai rapporti sociali fondati sulla schiavitù. Fu l'esigenza etica di imitare la vita di Cristo a spingere Sozzini a formulare l'idea di tributare onori divini, oltre che a Dio Padre, anche a Cristo. Questi, benché solo uomo e infinitamente subordinato al Padre, doveva essere adorato, perché rappresentava la guida etico-morale del cristiano, e per il fatto che in Lui il Padre si era rivelato, e gli aveva conferito potere assoluto sulla Terra e nei cieli. La teoria adorantista di Sozzini contraveniva alla dottrina razionalistica dello stesso, che stabiliva che Cristo era soltanto uomo. L'antinomia fra l'adorantismo di Sozzini e la sua precedente speculazione teologica portò quest'ultimo a scontrarsi con gli unitariani Ferenc Dávid e Giacomo Paleologo.<sup>47</sup>

Il gruppo degli esuli italiani non mancò di intervenire nella disputa tra adorantisti e non adorantisti, sconfessando Sozzini, ma evitò di chiarire in modo inequivocabile un punto così importante. Dal canto suo Squarcialupi, che fu incaricato di porre per iscritto quella che secondo lui era l'opinione maggiormente condivisa, indirizzò, il 5 settembre 1581, una lettera al senese. Qui il medico toscano gli rimproverava il suo atteggiamento, e definiva ingiuriosa la disputa, ma non forniva alcuna risposta

---

<sup>45</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Transilvania, Polonia*, cit., p. 158.

alla questione né sul piano teologico né su quello etico.<sup>48</sup> Anche nella lettera indirizzata a Crato tre anni dopo, nel 1584, Squarcialupi ribadì il carattere oltraggioso del dibattito, proprio a causa del quale decise di tornare in Svizzera:

“Quella calunnia relativa alla professione di fede straniera [cioè la calunnia sorta in Transilvania] e relativa alla battaglia contro l’eterno nome di Cristo è ingiuriosa. Non tornerei (come penso di fare) nelle Alpi, se quella colpa non fosse mai stata commessa”.<sup>49</sup>

Tuttavia, Squarcialupi dovette avere l’impressione di non aver del tutto convinto con queste parole il suo interlocutore, Crato, poiché subito dopo invitava quest’ultimo a esternare i suoi sospetti: “Sputa fuori dal tuo animo, o Crato, un sospetto tanto grande sul tuo Marcello”.<sup>50</sup> Il sospetto di Crato al quale Squarcialupi allude potrebbe essere il fatto che secondo l’archiatra imperiale il medico di Piombino avrebbe dovuto trattarsi in Transilvania più a lungo, proprio per trovare una conciliazione alla disputa, compito che gli era stato esplicitamente assegnato dal gruppo degli esuli italiani. Ma in realtà Squarcialupi se ne chiamò fuori, e il fatto di non aver assunto una posizione netta e di essersi praticamente disinteressato della questione non risponde soltanto a un’esigenza di cautela, ma è una prova a favore dell’ipotesi che a Squarcialupi l’antitrinitarismo non stava più di tanto a cuore. Qualora lo avesse mai abbracciato, il medico se ne era ormai chiaramente allontanato.

\* \* \*

Prove certe dell’antitrinitarismo di Marcello Squarcialupi non esistono. Nelle sue opere non sono presenti dichiarazioni esplicite in tal senso da parte del medico toscano, né ci sono pervenute confessioni di fede antitrinitaria da lui firmate. A mio avviso i suoi contatti con Guarniero Castiglione e Francesco Betti, a loro volta appartenenti alla cerchia di Fausto e Lelio Sozzini, non sono sufficienti a dimostrare la sua adesione al movimento radicale. Inoltre, le poche testimonianze relative alle convinzioni religiose di Marcello Squarcialupi sono contraddittorie fra loro. Da una parte troviamo attestazioni della sua ortodossia: il passo della lettera del 15 ottobre 1571, in cui il medico afferma la divinità di Cristo; il passo della lettera del primo luglio 1583, in cui Squarcialupi si rammarica della polverizzazione del Cristianesimo in un numero eccessivo di sette (compresa quella radicale – si suppone); la confessione di fede da lui presentata ai Fratelli Boemi, la quale non si discosta dal dogma della Trinità; il fatto che il medico toscano lavorò per diversi anni presso il re di Polonia Stefano Bathory, cattolico e non incline a tollerare forme di eterodossia religiosa. Dall’altra parte, al contrario, abbiamo l’attestazione di Scipione Lentolo, che affermò che il medico di Piombino aveva messo in guardia gli estremisti radicali dalla presunta libertà che la Rezia aveva loro concesso. Tale notizia è presente in una lettera di Tobias Göty (Tobias Egli), autorevolissimo esponente della Chiesa di Coira, indirizzata ad Heinrich Bullinger e datata 18 febbraio del 1572.<sup>51</sup> Non sussistono elementi per ritenere infondata la testimonianza di Scipione Lentolo, che nulla aveva del pervicace persecutore, ma che al

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>49</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, 27, 5 luglio 1584, cit.

<sup>50</sup> *Ibid.*: “Expue, Crato, ex animo tuo tantam de tuo Marcello suspicionem”.

<sup>51</sup> ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell’epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit., p. 330.

contrario fu uomo attento, colto e coscienzioso.<sup>52</sup> Proprio l'incongruenza delle testimonianze avalla a mio avviso l'ipotesi secondo cui Squarcialupi non condivise concretamente le dottrine razionalistiche o almeno quella per cui, dopo averle abbracciate, ben presto se ne disinteressò.

Inoltre, a fronte delle preoccupazioni di natura professionale ed economica del medico, sembra che la questione religiosa sia in realtà per lui secondaria. L'atteggiamento camaleontico assunto da Squarcialupi nei confronti delle confessioni di fede si pone in ultima analisi come l'effetto indiretto di un'insoddisfazione generalizzata, maturata alla luce di vicende e circostanze sfortunate, legate anche alla dimensione economica. L'epistolario di Marcello Squarcialupi è cosparso di riferimenti alle situazioni problematiche in cui il medico incorse, che sono accompagnati da un tono palesemente autocompassionevole, mentre non trovano spazio cenni che denotino una solida e propositiva volontà di reazione agli accadimenti.

Nella prima lettera scritta a Theodor Zwinger da Třebice, il 6 febbraio 1574, il medico richiama alla memoria il naufragio in cui lui e la sua famiglia erano incappati durante l'attraversamento del Danubio, per raggiungere la Moravia.<sup>53</sup> In quell'occasione la maggior parte degli averi e dei libri del medico erano andati distrutti.<sup>54</sup> Dopo il fatale incidente Squarcialupi fu ospitato con la sua famiglia da Crato von Crafftheim,<sup>55</sup> al quale lo stesso Zwinger aveva raccomandato il medico di Piombino.<sup>56</sup> Crato, poi, a sua volta raccomandò Squarcialupi all'anziano della comunità dei Fratelli Boemi. Poiché Squarcialupi non poté incontrare Zwinger prima della metà del 1572, quando il medico toscano si trasferì a Basilea, poiché le operazioni di raccomandazione dovettero richiedere almeno alcuni mesi, e poiché la prima lettera scritta da Třebice risale al febbraio 1574, si suppone che il naufragio possa essere avvenuto nel 1573, o al massimo alla fine del 1572.

Squarcialupi poté sperimentare tutta la benevolenza dell'archiatra imperiale, per il quale maturò un sentimento di grande gratitudine. Ma non soltanto. Crato, il potente medico della corte viennese che si distingueva per la sua *clementia* e per il suo *ingenium*,<sup>57</sup> veniva considerato da Squarcialupi alla stregua di un protettore e di una guida.<sup>58</sup> Il medico toscano si rivolgeva all'archiatra imperiale con appellativi di grande riverenza, come *senex gravissimus*, *senex sanctissimus*, *pater familiae*. Crato,

---

<sup>52</sup> Scipione Lentolo fu parroco riformato della Chiesa di Chiavenna dal 1566 per i trent'anni successivi e, poiché la Valchiavenna era passaggio obbligato delle relazioni tra l'Italia e i Cantoni elvetici, nel suo epistolario ritroviamo gli echi del rapporto tra l'emigrazione italiana con tutte le sue venature eterodosse, e la Chiesa riformata nei Grigioni. Nonostante Lentolo individuasse nella libertà religiosa un fattore disgregante della comunità, il pastore nulla aveva del pervicace persecutore, ma fu uomo attento, colto e coscienzioso: precettore del figlio di Tobias Egli, Lentolo intrattenne buoni rapporti epistolari con Giovanni Calvino, Theodore de Bezè, Heinrich Bullinger, Rudolph Gwalther (il genero di Zwingli), Josias Simler, Johann Jakob Grynaeus, Thomas Wolf, e John William Stucki. Tra gli italiani ebbe contatti, tra gli altri, con Ludovico e Giacomo Castelvetro, Nicolò Camogli, Girolamo Turriani, e Camillo Sozzini. ZUCCHINI, *Scipione Lentolo pastore a Chiavenna*, cit., pp. 109, 112-113.

<sup>53</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 391, 6 febbraio 1574, cit.: "Calamitates itineris nostri vix narrare possum".

<sup>54</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 120.

<sup>55</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 392, 23 maggio 1575.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 393, 16 febbraio 1575.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 398, 16 febbraio 1577.

<sup>58</sup> *Ibid.*

inoltre, si interessò dell'attività scientifica di Squarcialupi: gli richiese di occuparsi dello studio di alcuni temi di medicina (il pus, la febbre, il contagio, i calcoli); palesò l'intenzione di mostrare i suoi lavori al collega Dodoneus,<sup>59</sup> cioè Rembert Dodoens (1518-1585); e lesse e valutò l'edizione critica fatta da Squarcialupi del testo *Nizolius sive Thesaurus ciceronianus* dell'umanista Mario Nizolio, pubblicata a Basilea da Nikolaus Bischoff.<sup>60</sup> A fare da contrappeso al premuroso atteggiamento del medico imperiale, però, si erigevano in tutta la loro autorevolezza anche i suoi rimproveri. Scriveva Squarcialupi a Zwinger: "Crato mi punzecchia, e spesso mi corregge",<sup>61</sup> e ancora con riferimento a sé stesso: "Egli ama, ammonisce, insegna, punisce".<sup>62</sup> È evidente che dall'amicizia con Crato Squarcialupi poté trarre benefici sia sul piano personale, sia su quello professionale. Ma del tema dell'amicizia fra medici mi occuperò più avanti.

Oltre a Crato von Crafftheim e a Theodor Zwinger Squarcialupi entrò in relazione con altre importanti personalità della cultura mitteleuropea. Nella lettera del 23 maggio 1575 rivolta a Theodor Zwinger, Squarcialupi manda a salutare con affetto e stima alcuni studiosi attivi a Basilea, quali Felix Platter, Basilio Amerbach, e Johann Nikolaus Stupan,<sup>63</sup> che altrove, in segno di grande rispetto, Squarcialupi definisce "miei signori".<sup>64</sup> Ancora nella lettera del 23 maggio 1575 il medico toscano si dichiara debitore nei confronti degli amici basileesi, alludendo probabilmente al fatto che questi ultimi lo avevano aiutato a integrarsi nella città, sia sotto il profilo professionale, sia sotto quello umano, quando egli vi si era trasferito nel 1572: "Ma poiché vi sono devoto e affezionato (fatto che io definirò «amore»), ciò comporta che io in realtà sarò legato a voi per sempre".<sup>65</sup> Fra gli amici basileesi figura anche un certo "Coccius". Si tratta di Huldericus Coccinäus (1525-1585), grecista e teologo attivo a Friburgo e Basilea.<sup>66</sup> In Moravia, poi, Squarcialupi conobbe Esrom Rüdinger di Bamberg (1523-1590),<sup>67</sup> del quale in una lettera loda la grande erudizione, la pietà religiosa e l'affabilità.<sup>68</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 395, 26 gennaio 1576.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 398, 16 febbraio 1577, cit. L'opera è *Nizolius sive Thesaurus ciceronianus, post Mar. Nizolii, Basilii Zanchi, et Caeli Sercundi Curionis, numquam satis laudatas operas, per Marcellum Squarcialupum Plumbinensem, ... digestus et illustratus*, Basileae, ex officina Hervagiana, per Eusebium Episcopium, 1576. Sui suoi contenuti vedi MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 149.

<sup>61</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 395, 26 gennaio 1576, cit.

<sup>63</sup> Johann Nikolaus Stupan (1541-1621) fu professore all'Università di Basilea, editore, ed esponente del circolo castellionano ed erastiano degli emigranti italiani. P. G. BIETENHOLZ, *Basle and France in the Sixteenth Century: the Basle Humanists and Printers in their contacts with Francophone Culture*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 32. Stupan viene ricordato anche per aver sistematizzato le conoscenze della semiologia attraverso le sue discussioni, pubblicate tra il 1607 e il 1621. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature*, cit., p. 32, nota 85.

<sup>64</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>66</sup> H. ROTH, *Der Anfang der Museumslehre in Deutschland: Das Traktat "Inscriptiones vel Tituli Theatri Amplissimi" von Samuel Quiccheberg*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, p. 4, nota 13. Domenico Caccamo annovera "Coccius" fra i personaggi non identificati. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Transilvania, Polonia*, cit., p. 244. Luigi De Franco cita il nome tedesco Ulderick Cock latinizzato in *Coccius*, e afferma che *Coccius* fu pastore presso la Chiesa di San Pietro a Basilea e professore all'Università cittadina. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 29, nota 40.

Huldericus Coccinäus fu inoltre tra coloro che sostennero il sovrintendente della Chiesa di Basilea Simon Sulzer nel suo tentativo, poi riuscito, di impedire nel 1566 l'adesione della stessa Chiesa alla *Confessio Helvetica Posterior*. Negli anni successivi la controversia sull'Eucarestia tra Sulzer, favorevole a un'interpretazione

Tuttavia, al numero di sodali sui quali Squarcialupi poteva fare affidamento facevano da contraltare “i sospetti di uomini invidiosi e nemici”, che il medico non riuscì a evitare, nonostante avesse “sempre amato la probità e la rettitudine, insieme con gli onesti”, e “gli uomini virtuosi”.<sup>69</sup> Questa osservazione, contenuta nella lettera del 23 maggio 1575, può riferirsi a un momento non precisato precedente a quella data (il periodo in cui il medico visse a Piuro e a Basilea fra la fine degli anni Sessanta e i primi anni del decennio successivo), o a un momento ancora più risalente, o al periodo nel quale il medico scriveva, cioè nel maggio del 1575, o a tutti questi intervalli di tempo. La lettera è priva della data topica, ma si può ragionevolmente supporre che allora Squarcialupi si trovasse a Třebice. Quindi, è possibile che con “i sospetti di uomini invidiosi e nemici” Squarcialupi alluda alle autorità dell’Unione dei Fratelli Boemi, che non apprezzarono la sua confessione di fede, firmata proprio nel maggio del 1575. Escludo, invece, che la medesima espressione costituisca un riferimento alla ben nota controversia consumatasi fra Squarcialupi e il medico lucchese Simone Simoni, attivo

---

luterana del sacramento, e le Chiese riformate svizzere, che invece prediligevano la visione calvinista-zwingliana, si protrasse con vari episodi, dando vita a quello che è stato definito il *Paroxysmus Basiliensis* del 1571. C. GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 183, nota 12.

<sup>67</sup> Esrom Rüdinger (Bamberga, 1523 – Norimberga, 1590) fu filologo, teologo melantoniano, e storico dell’Unione dei Fratelli Boemi. Studiò alla Facoltà di Filosofia di Lipsia, dove si laureò nel 1539. Nella stessa Università cominciò la sua attività di insegnamento nel 1545. Il suo maggiore sostenitore fu Joachim Camerarius il Vecchio, parimenti originario di Bamberga, e attivo nella città dal 1541. Quest’ultimo accolse Rüdinger nella sua casa, e lo incaricò dell’educazione dei suoi figli. A sua volta Rüdinger coadiuvò Joachim nella sua attività di studioso. Su suggerimento di Melantone nell’autunno del 1549 Rüdinger si trasferì nella scuola di Zwickau, e la diresse fino al 1557, dotandola di un nuovo assetto organizzativo e didattico. Grazie al sostegno di Filippo Melantone Rüdinger ottenne una cattedra di fisica all’Università di Wittenberg, che contava numerosi studenti, che erano anche membri dell’Unione dei Fratelli Boemi. Tuttavia, il suo orientamento calvinista e la sua interpretazione della Santa Cena in senso calvinista lo costrinsero ad abbandonare Wittenberg. Decise allora di accogliere l’invito da parte dei Fratelli Boemi di trasferirsi a Ivančice, per riorganizzarne la scuola, e portarla al livello delle altre accademie europee. F. MACHILEK, *Rüdinger (Rüdiger), Esrom (Pape[n]bergensis)*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, vol. VIII, Herzberg, Bautz, 1994, pp. 952-956: pp. 952-954. Dal punto di vista religioso Rüdinger fu allievo di Filippo Melantone, ma in seguito divenne esponente della Chiesa riformata calvinista, della quale condivise la concezione dell’Ultima Cena. Come si è accennato, tale orientamento fu anche la ragione del suo licenziamento dall’Università di Wittenberg. Fu così che dal 1574 Rüdinger visse in esilio in Moravia. J. JECH, *E. Rüdinger’s Work at the Fraternity School in Moravia*, in R. GOLZ, W. MAYRHOFER (a cura di), *Luther and Melancthon in the Educational Thought in Middle and Eastern Europe*, Münster, LIT, 1998, pp. 110-113: p. 110. R. JÜRGENSEN, *Bibliotheca Norica: Patrizier und Gelehrtenbibliotheken*, Teil 1, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002, p. 216.

Rüdinger giunse a Ivančice nel maggio del 1575, e vi lavorò come preside fino al 1588, cercando di abolire il preconfezionato sistema scolastico di pensiero, fomite di luoghi comuni e false convinzioni. I Fratelli Boemi si aspettavano che Rüdinger insegnasse principalmente l’educazione morale e religiosa. Rüdinger venne incontro alle aspettative dell’Unione servendosi dei salmi biblici e di altro materiale teologico, per educare gli allievi alla perizia filologica. Con questo metodo didattico, secondo Rüdinger, gli studenti potevano crescere sia nell’erudizione sia nella conoscenza della dottrina cristiana. Rüdinger commentò il lavoro pedagogico da lui svolto a Ivančice nel prologo autobiografico del suo libro *Psalmorum Paraphrasis*. Il filologo di Bamberga riuscì a identificarsi pienamente con l’Unione dei Fratelli Boemi, e ne divenne membro. L’organizzazione scolastica di Rüdinger prevedeva tre parti: la prima riguardava gli insegnanti, che dovevano essere in grado di dominare la lingua latina, quella greca, e la propria lingua madre nella quale dovevano insegnare. La seconda parte riguardava il metodo di insegnamento e le discipline insegnate: catechismo, lingue straniere, retorica, dialettica, musica e aritmetica dovevano essere le materie preparatorie. Il metodo didattico consisteva nella ripetizione e nell’esame. GOLZ, MAYRHOFER, *Luther and Melancthon*, cit., pp. 110-112. In Moravia si rafforzò il suo orientamento calvinista, ma nel 1588 fece ritorno a Norimberga, a causa di una retribuzione irregolare e di una malattia che stava avanzando. MACHILEK, *Rüdinger (Rüdiger), Esrom*, cit., pp. 954-955.

<sup>68</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>69</sup> *Ibid.*

presso il re di Polonia Stefano Bathory.<sup>70</sup> Lo escludo per tre ordini di motivi. Primo: il soggetto della frase è plurale. Secondo: perché nel 1575 Simoni non aveva ancora pubblicato i libelli che criticavano Squarcialupi (sia dal punto di vista professionale sia da quello personale). Terzo: perché, quando Squarcialupi menziona il rivale Simoni nelle sue lettere, lo cita sempre per nome.

Al di là dei nomi concreti che si celano dietro le parole di Squarcialupi, credo che in generale il medico abbia dovuto far fronte ad attriti con colleghi o ad attacchi da parte di questi o di altre persone, che potevano riguardare la sua produzione scientifica e/o le sue aspirazioni lavorative. Ciò indica, quindi, che il medico toscano non riuscì a inserirsi pienamente nel tessuto socio-culturale delle città in cui si insediò.

Come accennavo precedentemente, spesso Squarcialupi pose mente alle sventure che lo avevano colpito. Così scriveva al suo benefattore Crato von Crafftheim ad alcuni anni di distanza dal suo naufragio sul Danubio:

“Ti ho venerato, per sollecitare la tua benevolenza verso di me. Né volevo inasprire i dolori del mio animo con una vana speranza di sollievo, soprattutto in quei primi mesi, dopo che fui sollevato da quelle condizioni tormentate. (...) [Ero] in realtà un uomo che aveva bisogno di te, perché ero straniero, senza una guida certa, senza un consolatore, e nondimeno non odiato né trascurato dagli uomini onesti. (...). Tuttavia, le mie vicende finora fluttuano in un mare incerto e infido. Questo è il mio destino. Ma nessuna ingiuria del cielo mai, nessuna forza infausta della sorte mi ha mai potuto privare del favore degli uomini onesti”.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Originario di Lucca e lì sospetto di eresia, Simone Simoni fuggì a Ginevra, ricongiungendosi con la colonia italiana, e professando il calvinismo. Mal tollerante delle autorità ginevrine, si allontanò dalla città. Nel 1568 Simoni trascorse un breve soggiorno a Heidelberg. Poiché era stato un frequente bersaglio del partito disciplinarista di Ginevra, nella città tedesca si schierò per il partito antidisciplinarista di Tommaso Erasto, ed entrò in confidenza con lui. Erasto si oppose al tentativo poi riuscito dei calvinisti di instaurare un Concistoro ecclesiastico a Heidelberg sul modello di quello ginevrino, che vigilasse sulle infrazioni di tipo morale e che avesse il potere di scomunicare i credenti indisciplinati che contravvenivano alle norme religiose. Coloro che sostenevano che l'autorità ecclesiastica dovesse sorvegliare la moralità dei fedeli si erano definiti appunto “disciplinaristi”. Erasto, al contrario, gettò le basi teoriche di uno Stato nel quale al magistrato civile, e non all'autorità ecclesiastica, spettasse il potere di sovrintendere alla disciplina della comunità cristiana. Tale posizione antidisciplinarista venne contrassegnata con il termine di “Erastianesimo”. Il soggiorno di Simoni a Heidelberg fu tuttavia breve, o per via della sua visione religiosa radicale, o per via del fatto che tutte le cattedre erano occupate. Nel 1569 Simoni si pose sotto la protezione dell'Elettore Augusto di Sassonia, ottenendo una cattedra all'Università di Lipsia, e dichiarandosi luterano. In realtà rimase calvinista, ma con abilità riuscì a tenerlo nascosto. A un certo punto decise di lasciare Lipsia, e si disfece della confessione luterana, con un atto ufficiale da lui stesso definito “palinodia”, compiuto nel febbraio 1582. Si inserì allora nell'ambiente cattolico di Breslavia e Praga, pur lasciando molti perplessi circa la sua “conversione” dal luteranesimo al cattolicesimo. Simoni finì per tornare al cattolicesimo, e morì quale membro della *Societas Jesus*. Non è difficile immaginare che non tutte le conversioni di Simoni furono giudicate autentiche dai contemporanei, come denuncia in modo inequivocabile il titolo del libello di Squarcialupi, *Simonis Simonii lucensis, primum Romani tum Calviniani, deinde Lutherani, denuo Romani, semper autem athei summa religio* (Cracoviae, 1588). Simoni, inoltre, si imbarcò in quel filone di indagini che aveva condotto i Sozzini a posizioni radicali. La simpatia di Simoni per gli antitrinitari in realtà non costituiva un mistero neanche quando questi soggiornò a Lipsia, ma tra le autorità universitarie e dell'Elettorato nessuno se ne accorse. Sulla questione trinitaria Simoni entrò in polemica con il teologo di Tubinga Jakob Schegk. Questi, in risposta a Simoni, nel 1566 pubblicò il trattatello dal titolo eloquente: *Contra antitrinitarios negantes Patrem Filium et Spiritum Sanctum unum et essentia esse Deum*. MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, cit., pp. 165, 170, 185; ID., *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., pp. 275-278. GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate*, cit., pp. 220-221; 241.

<sup>71</sup> BUBr, R. 248, mf. 987, 92, 28 febbraio 1578.

Sottolineo in particolare quelle espressioni che mettono in rilievo il tormento di Squarcialupi, ma anche il fatto che questi quasi si crogiola nella propria sofferenza: “i dolori del mio animo”; “vana speranza di sollievo”; “condizioni tormentate”; “un uomo senza una guida certa, senza un consolatore”; “le mie vicende finora fluttuano in un mare incerto e infido”; “questo è il mio destino”; “ingiuria del cielo”; “forza infausta della sorte”. Da queste parole è chiaro che Squarcialupi percepisce se stesso come la vittima di un destino avverso. Nel passo sembra trapelare un unico spiraglio di speranza, legato alla benevolenza che uomini onesti (qui il riferimento a Zwinger e alla cerchia degli amici basileesi è secondo me implicito) mostrarono verso di lui.

Altre espressioni di autocompatimento simili a quelle sopra citate si trovano nella lettera del 28 febbraio 1578, quando il medico era appena giunto a Paskov, come ospite nella baronia personale di Andreas Dudith. Scrive Squarcialupi in quell’occasione: “Intanto a mala pena vivo senza la metà della mia anima. E che dire delle dolcissime figliole? O sorte acerbissima e luttuosa!”.<sup>72</sup> E già l’anno precedente il medico lamentava il fatto che “senza moglie non [era] un uomo, bensì un cadavere”, e che “[viveva] nel cattivo umore e nella disgrazia”.<sup>73</sup> Squarcialupi, infatti, qualche tempo prima di trasferirsi a Paskov, aveva mandato la moglie e i figli nei Grigioni, “costretto dal timore della peste”.<sup>74</sup> Prima di spostarsi da Paskov a Cracovia, decise di tornare a prendere la famiglia nei Grigioni, per condurla con sé in Polonia.<sup>75</sup>

Bisogna notare, tuttavia, che l’esternazione del rammarico e delle recriminazioni non si accompagna mai a espressioni che denotino una reazione pronta, o un concreto agire, che in qualche modo tentino di deviare il corso degli eventi, dei quali il medico si sente una vittima. A fronte del sopraggiungere di circostanze spiacevoli, Squarcialupi non manifesta mai una chiara intenzione di superare le stesse. Tanto più che, anche quando si ritiene fortunato, il medico toscano non ne è mai

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 398, 16 febbraio 1577, cit.

<sup>74</sup> *Ibid.* La decisione doveva averla maturata qualche tempo prima, visto che in una lettera rivolta a Crato non datata, ma che ragionevolmente si può supporre che sia stata scritta non prima del maggio 1576, affermava:

“I tumulti polacchi e le testimonianze dei disordini mi mettono in allerta. Provvederò alle figlie e alla moglie. Le relegherò presso dei parenti nelle Alpi. Lì non c’è né la peste, né la guerra, né ci sono malfattori. Io starò qui con una spesa minima e con una preoccupazione di gran lunga minore”. BUBr, R. 248, mf. 987, 91.

Il mio tentativo di datare questa lettera prende le mosse dai “tumulti polacchi” menzionati da Squarcialupi. Alla morte dell’ultimo Jagellone nel 1572 si presentò, come candidato al trono polacco, Ernesto d’Asburgo, figlio dell’Imperatore Massimiliano II, appoggiato dal Nunzio pontificio e dal partito aristocratico. La maggior parte della nobiltà si oppose però alla sua elezione, temendo l’assoluto dominio della Casa d’Asburgo, e gli preferì, sebbene cattolico, Enrico di Valois. Quando si rese vacante il trono francese, però, questi fuggì segretamente dal Wawel. Il Nunzio e l’aristocrazia riproposero Ernesto d’Asburgo, che fu eletto dalla Camera dei Deputati di Polonia. Ma la nobiltà si rifiutò di riconoscerlo quale legittimo re, e si orientò verso il voivoda di Transilvania Stefano Bathory. Con la sua elezione, avvenuta il primo maggio 1576 il Paese precipitò nella guerra. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Transilvania, Polonia*, cit., pp. 16-17. È proprio a questi disordini che si riferisce l’espressione di Squarcialupi “i tumulti polacchi”, pertanto la relativa lettera è stata scritta non prima del primo maggio 1576. La sommossa perdurò finché Bathory, con una politica accorta e dinamica, riuscì *in extremis* a conquistare il favore dei nemici.

<sup>75</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 121-22; ID., *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 95.

pienamente convinto, come si ricava da un lacerto della lettera del 13 marzo 1586. Qui il medico si mostra pronto a difendere Crato contro il suo oppositore Andrea Camuzio: “Mi farei sentire, se Camuzio avesse qualcosa contro il venerabilissimo vegliardo e artefice della mia prosperità (se mai prosperità vi è stata)”.<sup>76</sup> Squarcialupi, cioè, è riconoscente a Crato per tutto ciò che questi ha fatto per lui, tanto da definirlo “artefice della [sua] prosperità”, ma subito dopo, con un inciso, mette in dubbio di aver conosciuto realmente i benefici di una sorte favorevole.

Nella lettera del 23 maggio 1575 Squarcialupi afferma di essere contento di ciò che in quel momento Dio gli concedeva:

“Qualsiasi cosa ci sia, essa è tuttavia sufficiente. Siamo uomini, e il nostro animo non si abbatte se non nel pericolo incombente. Ora, comunque, ho abbastanza. (...) Il mio debito tra poco si dissolverà”.<sup>77</sup>

Dal punto di vista economico il medico si sente sollevato, perché a breve avrebbe saldato i suoi debiti. Pertanto secondo lui non è ragionevole avvilitarsi in una circostanza tutto sommato favorevole. Se da una parte il sentimento di sconforto si origina in una situazione difficile o pericolosa, dall'altra lo scoraggiamento non deve segnare anche quei momenti in cui le avversità si pongono soltanto come ipotesi e non ancora come dati di fatto. In altre parole – ritiene il medico in un'ottica pragmatica – è inutile abbattersi prima che una minaccia divenga realmente concreta. Più semplicemente si deve godere di ciò di cui si può disporre in un dato momento (“Qualsiasi cosa ci sia, essa è tuttavia sufficiente”). Il medico dà a vedere al suo interlocutore uno spirito forte e compatto, nonché una grande maturità. A mio avviso, tuttavia, l'intenzione di Squarcialupi di non scoraggiarsi, se non soltanto in circostanze davvero ostili, è soltanto un atteggiamento di facciata dietro il quale, al contrario, si nasconde un uomo incapace di affrontare gli ostacoli con un *animus* propositivo. Con quelle parole, cioè, Squarcialupi tenta di autoconvincere se stesso del fatto che, fortificando la propria tempra morale, avrebbe superato le contrarietà della vita. Ma avrebbe davvero agito in questo senso?

La riprova del suo atteggiamento arrendevole e remissivo (Claudio Madonia ha definito Marcello Squarcialupi un uomo “mite, solitario, inoffensivo”)<sup>78</sup> è rappresentata dalla sua decisione di accantonare definitivamente la disputa che lo oppone a Simone Simoni. Inizialmente Squarcialupi doveva avere stimato Simoni o quanto meno non doveva avere nutrito pregiudizi nei suoi confronti, se aveva acconsentito a fargli avere per il tramite di Dudith le sue opere.<sup>79</sup> Dopo che Simoni, tuttavia, si era rifiutato di esprimere un giudizio su di esse, e poiché non si era degnato di rispondere alle lettere di sollecito che Squarcialupi gli aveva indirizzato, quest'ultimo dovette cambiare opinione sul collega di Lucca.<sup>80</sup> Finalmente la replica di Simoni, tanto attesa da Squarcialupi, giunse nel 1584, quando Simoni

---

<sup>76</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 404, 13 marzo 1586.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>78</sup> MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 293.

<sup>79</sup> *Ibid.*, cit., p. 291.

<sup>80</sup> Così scriveva Squarcialupi a Zwinger il primo luglio 1583:

pubblicò a Vilna uno scritto dai toni mordaci, che oltraggiava l'avversario sia dal punto di vista professionale sia da quello personale.<sup>81</sup>

In chiusura della lettera del 13 marzo 1586 Squarcialupi, ormai stanco e deluso, chiede a Zwinger e ai suoi colleghi di raccomandare a Dio la sua causa contro Simoni:

“State bene, amici assidui, raccomandate a Dio, tutore e protettore della giustizia, la causa del vostro Marcello (...) contro Simoni, nemico degli uomini onesti”.<sup>82</sup>

\* \* \*

Tentiamo ora di comprendere meglio le condizioni economiche nelle quali Squarcialupi versava e il suo generale atteggiamento verso le ricchezze. Nella lettera del 23 maggio 1575 il medico enumera alcune delle vicissitudini che lo avevano turbato negli anni precedenti. Il medico afferma di essere scampato ad alcune disgrazie, e di aver sofferto a lungo di una malattia al fegato, che gli aveva procurato gonfiore e tensione dell'intestino, nonché dolori acuti. Aveva provato vari rimedi per curarsi – caldi, secchi, umidi, caldo-umidi e freddo-secchi –, e aveva assunto anche una certa quantità di cervogia, una qualità di birra, e poi del vino, ma senza successo. Infine, Dio intervenne e lo guarì: “Dio mi aiutò. Lui soltanto mi restituì la salute. Per la qual cosa ora godo di ottima salute”.<sup>83</sup> Altre vicende da lui ricordate in quell'occasione riguardano le sue condizioni economiche: aveva sperimentato la povertà, della quale si riteneva, però, l'unico responsabile; e aveva contratto dei debiti, per garantire un futuro ai suoi figli.<sup>84</sup> In proposito Squarcialupi annota: “Io ho donato più cose di quante ne abbia ricevute dagli altri”,<sup>85</sup> attribuendo a se stesso una posizione di grande generosità e onestà, già richiamata in apertura della medesima lettera del 23 maggio 1575 (“A me sembra, o chiarissimo Zwinger, di aver sempre amato la probità e la rettitudine”). Ma il tono dell'affermazione relativa al divario fra quanto Squarcialupi aveva donato e quanto aveva ricevuto in cambio è evidentemente amaro, e il medico sembra pentito di essere stato tanto “prodigo”. Non è improbabile che Squarcialupi ritenesse che tale “liberalità” lo avesse portato in ultima analisi a contrarre debiti.

Che il medico fosse attento alle proprie condizioni finanziarie e che queste costituissero per lui un pensiero costante lo mostra il piccolo monito fatto da Squarcialupi a Zwinger nella lettera del 26 gennaio 1576. In quell'occasione il medico di Piombino rammenta al collega basileese di restituirgli le due corone che gli doveva, perché un debito a un amico deve sempre essere saldato: “Mi devi due

---

“Simone Simoni mi deve un parere da medico; tace già da un non breve quadriennio, benché anche Dudith abbia reclamato una risposta. Da questo momento gli ho scritto tre volte; le lettere gli sono state consegnate; tace, benché in altre circostanze sia molto eloquente”. BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

E ancora: “Appariranno in quello stesso volume quelle cose che 5 anni fa gli sono state inviate a Lipsia”. BUBr, Akc. 1949/KN 611, 27, 5 luglio 1584, cit.

<sup>81</sup> L'opera di Simoni si intitola *Commentariola medica et physica ad aliquot scripta cuiusdam Camilli Marcelli Squarcialupi Plumbinensis*, Vilnae, 1584. MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., pp. 291-292.

<sup>82</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 404, 13 marzo 1586, cit.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>84</sup> *Ibid.*.

<sup>85</sup> *Ibid.*

[corone]. Estingui il prestito. Ciò si addice a un amico, per di più saggio, e che è solito discutere pubblicamente e a lungo dei costumi”.<sup>86</sup>

Nella medesima lettera Squarcialupi riferisce di nuove difficoltà economiche che andavano profilandosi all’orizzonte:

“Guarda che cosa invierò a Perna. Se la faccenda fosse trattata qui [a Třebice], non accetterei assolutamente cento corone. Qui la mia ombra così oscura, vile e infelice ancora è tormentata”.<sup>87</sup>

Squarcialupi avrebbe inviato alcuni scritti a Pietro Perna affinché li pubblicasse. Sembra però che il tipografo abbia offerto al medico un pagamento di entità molto inferiore rispetto a quello cui Squarcialupi aspirava.

Non riesce difficile del resto immaginare che la sua attività di pubblicazione non rispecchiasse pienamente le sue aspettative, visto che l’*iter* che portò alla stampa dell’edizione di Mario Nizolio (Basilea, 1576) non fu esente da intoppi.

Nella lettera del 23 maggio 1575 Squarcialupi scrive a Zwinger: “Temo che i nostri [tipografi] non pubblicheranno né Nizolio né Plinio con le mie dediche. Nulla scriveranno. Ammoniscili, ti chiedo”.<sup>88</sup> Dopo due anni, nel febbraio del 1577, Squarcialupi era in paziente attesa sia di una risposta dal tipografo Nikolaus Bischoff, relativa alla dedica per l’Imperatore Rodolfo II, da inserire in un’edizione di Plinio redatta dal medico toscano, sia di una risposta da parte di Pietro Perna in merito alla dedica rivolta “ad illustrissimum Waldstein”.<sup>89</sup> Nel 1579 Squarcialupi riscrisse la dedica per l’edizione di Plinio, stavolta indirizzandola a Sigismondo di Transilvania, perché proprio da quell’anno il medico lavorava al suo servizio, e desiderava omaggiarlo. Squarcialupi poté effettivamente sostituire la dedica originaria, perché il testo della prima non era mai stato recapitato al tipografo (Perna), come apprendiamo dalla lettera del 17 dicembre 1579.<sup>90</sup>

L’edizione di Plinio cui Squarcialupi aveva atteso potrebbe essere un’edizione della *Historia naturalis* di Plinio il Giovane, ma quest’opera non risulta mai essere stata stampata. Infatti, Josias Simler, nella sua riedizione (1574) della *Bibliotheca universalis* di Conrad Gesner, non cita tale edizione fra i lavori di Squarcialupi dati alle stampe, e nemmeno fra quelli rimasti inediti.<sup>91</sup> Neanche Simone Simoni, nei suoi *Commentariola medica et Physica* (1584), menziona quest’opera, quando si accinge a elencare gli scritti di Squarcialupi a lui noti.<sup>92</sup> Nello studio approfondito di Claudio

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, 395, 26 gennaio 1576, cit.

<sup>87</sup> *Ibid.*: “Quid Pernaem mittam vide. Hic si res ageretur, numquam centum acciperem. Sed hinc umbra mea tantum obscura, et abiecta et misera adhuc versatur”.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 398, 16 febbraio 1577, cit. Non conosciamo il nome del personaggio indicato da Squarcialupi, ma possiamo ipotizzare che si tratti di un alto funzionario di corte della potente e antica famiglia boema Waldstein (o Wallenstein). I suoi esponenti, infatti, si fecero apprezzare dalla Casa d’Asburgo che, a sua volta, soprattutto a partire dal XVI secolo, affidò loro importanti incarichi militari e diplomatici. B. JENSOVSKÝ, *Waldstein*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXXV.2, Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana, 1937, p. 649.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 402, 17 dicembre 1579, cit.

<sup>91</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., pp. 103-108.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

Madonia, la *Bibliografia Squarzialupiana*, poi non se ne fa alcun cenno.<sup>93</sup> La lettera di Squarzialupi poco sopra citata attesta, al contrario, non soltanto che Squarzialupi curò un'edizione di Plinio, ma anche i suoi sforzi di farla pubblicare, e la sua richiesta di aiuto rivolta a Zwinger per raggiungere il suo obiettivo. Dal passo sopra citato, infatti, emerge con evidenza che i medici italiani esuli *religionis causa* guardavano a Zwinger come a un punto di riferimento per far decollare la pubblicazione delle proprie opere.

Un'ulteriore testimonianza conferma che l'attività pubblicistica di Squarzialupi non si rivelò mai all'altezza delle sue aspettative, benché questi fosse riuscito a far stampare diverse opere fra quelle da lui scritte. Tuttavia, sembra che Squarzialupi non fosse soddisfatto nemmeno nel periodo che trascorse ad Alba Iulia, dove riuscì a conquistare il favore del re, e soprattutto dove godette di buone condizioni economiche. Scrive, infatti, l'esule toscano il primo luglio 1583:

“Finora i miei libelli rimangono sommersi e nascosti, ad eccezione, come sai, della *Cometa*,<sup>94</sup> che ho pubblicato anche su esortazione di Dudith”.<sup>95</sup>

Squarzialupi dovette trovarsi diverse volte anche nella condizione di debitore. Innanzitutto, per seguire la sua vocazione di erudito e di medico, nonché per arricchire il suo sapere, Squarzialupi era disposto a spendere del denaro, e a contrarre piccoli debiti. Come apprendiamo dalle sue lettere, talvolta il medico doveva effettuare dei pagamenti a vantaggio di stampatori e amici, che gli procuravano determinati libri.<sup>96</sup> Tracce di questo tipo di transazioni sono sparse un po' ovunque negli epistolari dei medici del Cinquecento, e attestano che questi ultimi si davano da fare per procurare testi che venivano loro richiesti da colleghi e amici. È possibile, tuttavia, che Squarzialupi abbia accumulato debiti di natura più consistente. A parte l'affermazione poco sopra ricordata (“Il mio debito tra poco si dissolverà”),<sup>97</sup> e che attesta la contrazione di debiti da parte di Squarzialupi, interessante risulta un passo di una sua lettera ad Andreas Dudith. Noi, però, veniamo a conoscenza di questo passo tramite il funzionario imperiale, il quale lo riporta nella propria lettera del 28 settembre 1578 indirizzata a Thomas Jordan.<sup>98</sup> Ecco le parole di Squarzialupi trascritte da Dudith, con le quali il medico di Piombino indirizza a quest'ultimo e a Thomas Jordan una particolare richiesta:

---

<sup>93</sup> MADONIA, *Marcello Squarzialupi*, cit., pp. 147-163.

<sup>94</sup> Il saggio di Marcello Squarzialupi, la *De cometa in universum, ... opinio*, fu edito nel volume collettaneo *De cometis dissertationes novae* (Basilea, 1580). Vedi *supra*, capitolo primo, 1, p. 76.

<sup>95</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 401, 1 luglio 1583, cit.

<sup>96</sup> Il 6 febbraio 1574 Squarzialupi si impegnava a far avere a Crato 32 corone, affinché quest'ultimo pagasse i suoi creditori, fra i quali figuravano Mino Celsi da Siena Nikolaus Bischoff, tipografo attivo a Basilea. Quest'ultimo gli procurò una copia dell'*Agricultura*, vale a dire il *Liber de agricultura* di Marco Porcio Catone, nonché due volumi di Macrobio. BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 391, 6 febbraio 1574, cit. Nella lettera del 16 febbraio 1575, inoltre, Squarzialupi asserisce di aver inviato a Mino Celsi del denaro, affinché questi pagasse i libri che Bischoff gli aveva fornito. BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 393, 16 febbraio 1575, cit.

<sup>97</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>98</sup> Thomas Jordan (1539-1586), medico ed erudito, nacque a Klausenburg, oggi Cluj in Romania, e morì nel 1585 a Brünn, il centro più importante della Moravia (oggi Brno nella Repubblica ceca). Studiò medicina a Parigi, Vienna e in numerose università italiane; l'Imperatore Massimiliano II lo chiamò presso di sé, e lo nominò medico generale dell'esercito. In tale veste Jordan partecipò alla guerra dell'Impero contro i turchi nel 1566, al termine della quale si trasferì a Brno, dove esercitò come medico della città. Fu autore di alcune

“Prego per l’amor di Dio ambeduoi (te e me) mandare uno a posta a Trepici che procuri che la mia cassa sia subito a Prino [cioè Brno in Moravia]. Se la non viene, io sono rovinato. La perdita di esso mi sconfonderebbe. A Prino la sarà salva. Bisogna che quel che manderete sia là sabato, perché nella piazza di Třebice la domenica vende sempre una hortolana, la quale il lunedì torna col carro a Prino”.<sup>99</sup>

Squarcialupi prega Dudith e Jordan di mandare a prendere a Třebice, oltre ai suoi bagagli, una cassa, di cui non specifica il contenuto, per farli arrivare a Brno. Il medico italiano chiede esplicitamente che la cassa sia consegnata a una fruttivendola, che la domenica avrebbe venduto la merce nella piazza di Třebice, e che poi il giorno successivo avrebbe fatto ritorno a Brno. Se non avesse ricevuto la cassa, Squarcialupi sarebbe stato rovinato. È praticamente impossibile ricostruire, in mancanza di altre evidenze documentarie, la vicenda che sta dietro alle parole piene di preoccupazione di Squarcialupi. Tuttavia, non sembra irragionevole ipotizzare che il medico avesse contratto un debito, per estinguere il quale aveva bisogno del contenuto di quel baule. La cassa poteva custodire oggetti necessari alla perfezione di un accordo di tipo economico (una promessa di pubblicazione da ricompensare, una partita di libri da acquistare, ...). L’ipotesi di un legame fra la cassa e un qualche genere di impegno che implichi l’uso di denaro (una compravendita? il saldo di un debito?) troverebbe conferma in un’altra lettera di Andreas Dudith, datata 18 ottobre 1578, e indirizzata ancora a Thomas Jordan. Un passo in particolare di questa missiva ci permette di aprire una riflessione sull’opinione di Squarcialupi sul denaro e sullo *status* economico. Due dati emergono con chiarezza: la costante preoccupazione del medico toscano per le proprie condizioni economiche, e la centralità del denaro nella sua esistenza. Andiamo con ordine.

Nella lettera del 18 ottobre 1578 Dudith prega Thomas Jordan di fare in modo che la cassa sopra citata fosse recapitata a Squarcialupi:

“Ti prego, o mio umanissimo signore Giordano, adoperati affinché la cesta di Marcello sia recapitata a te, e da lì a Cracovia. Mi accorgo che Marcello si preoccupa molto di quella, le cose della quale sono abbastanza al sicuro”.<sup>100</sup>

La cassa doveva contenere oggetti di valore, o che comunque dovevano stare molto a cuore a Squarcialupi, se Dudith afferma che le cose al suo interno erano abbastanza al sicuro. L’espressione latina usata dallo scrivente è “*res satis in vado sunt*”. “*In vado esse*” significa appunto “essere al sicuro”, visto che il guado è il punto del fiume in cui si tocca, e che consente a chi lo attraversa di farlo in sicurezza, scampando al pericolo di annegamento.<sup>101</sup> E il prosieguo della lettera avalla l’ipotesi di un legame fra la cassa e il denaro. Infatti, Dudith esprime il timore che la cassa non giunga a

---

trattazioni epidemiologiche, una sulla peste, definita *morbus hungaricus*, e pubblicata nel 1576, e una sul *morbus gallicus* o sifilide, dilagata nel 1577 a Brünn. Quest’opera fu edita a Francoforte negli anni 1580-1583. A. HIRSCH, *Jordan: Thomas J.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XIV, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881, pp. 520-521.

<sup>99</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), cit., 922, 28 settembre 1578, pp. 159-166: p. 161.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 927, 18 ottobre 1578, pp. 172-174: p. 174.

<sup>101</sup> D. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, prima traduzione italiana completa a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. 142-143, num. 45.

destinazione, e tale possibilità avrebbe deluso le aspettative di Squarcialupi, il quale era eccessivamente attaccato al denaro:

“Temo degli ostacoli; infatti, conosco il suo [di Squarcialupi] eccessivo amore per il denaro («φιλαργυρία»). Egli nega che la cosa stia così, e tuttavia, mentre lo nega, allo stesso tempo sembra difendere questo comportamento, e afferma che, se i medici imboccano una via diversa da quella legata al denaro, non ottengono nulla”.<sup>102</sup>

Dudith ritiene che la “φιλαργυρία” (*phylargyria*), cioè “l’amore per il denaro”, di Squarcialupi sia eccessiva. Ma non solo. Il funzionario imperiale accenna anche alla visione che il medico toscano ha della professione medica: una visione che potremmo definire disincantata, quasi cinica. Secondo Dudith, infatti, Squarcialupi è convinto del fatto che, se i medici non fossero andati esplicitamente alla ricerca di denaro, non avrebbero ottenuto nulla dall’esercizio della loro professione. Questo commento lascia ipotizzare che le prestazioni che Squarcialupi offriva come medico non gli fossero affatto retribuite, o che non fossero ricompensate a sufficienza. L’osservazione rimanda in ogni caso al malcontento di Squarcialupi per le proprie condizioni economiche.

Tuttavia, Dudith subito dopo attenua la durezza della propria critica verso il medico di Piombino, aggiungendo:

“Per la qual cosa io tanto più facilmente lo scuso, poiché (se la memoria non mi inganna) il vostro Ippocrate vuole pattuire la ricompensa dei figli dei medici («ιατρων παιδας») con i malati”.<sup>103</sup>

Pur non ritrattando il rimprovero appena rivolto a Squarcialupi, tuttavia, il funzionario asburgico riesce a giustificare l’attaccamento al denaro dell’amico. Egli infatti sembra far riferimento alla consuetudine invalsa nella categoria professionale medica, e valida tutt’oggi, secondo la quale i medici non facevano pagare le prestazioni mediche ai figli dei loro colleghi. Pertanto, se Squarcialupi rendeva i suoi servizi ai figli di altri medici, non veniva remunerato. La consapevolezza di tale realtà può aver indotto in definitiva Dudith ad ammettere che Squarcialupi avesse reali ragioni per lamentarsi, e che le sue preoccupazioni di ordine economico fossero fondate.

Bisogna poi considerare un altro aspetto, del quale forse Dudith poteva essere a conoscenza, per il fatto che fra i suoi amici figuravano molti medici, e per il fatto che egli era persona colta e preparata su una varietà di aspetti sia culturali sia pratici: i medici non potevano pretendere un onorario incompatibile con le condizioni economiche del paziente,<sup>104</sup> pertanto, se questi non possedeva nulla, il

---

<sup>102</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 927, 18 ottobre 1578, cit., p. 174.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>104</sup> Per quanto riguarda gli *honoraria* percepiti dai medici, vedi quanto acutamente indagato da Natalie Zemon Davis nel contesto francese del Cinquecento. Ai medici era fatto divieto negli statuti cittadini di stipulare patti di natura economica con i loro pazienti malati, stabilendo – dietro la promessa di guarigione – un determinato compenso pecuniario. Nella misura in cui un medico ricopriva un incarico ufficiale (era assunto dalla città, da un ospedale o da una casata nobile), riceveva una somma di denaro mensile o annuale; inoltre, egli veniva pagato dai singoli pazienti privati, ogni qual volta essi lo chiamavano per una visita. Questi onorari erano trasferiti al medico, indipendentemente dal fatto che il paziente guarisse. Al di là di ciò, come attesta un testo italiano del 1527, un medico accettava i doni che i pazienti gli volevano offrire. Da coloro che non potevano permettersi un compenso il medico non pretendeva di essere pagato. N. ZEMON DAVIS, *The Gift in*

medico non veniva pagato. Se Squarcialupi, per qualsivoglia ragione, forniva le sue prestazioni a indigenti che non potevano pagarlo, è legittimo pensare che il medico non percepisse significativi guadagni. Nel suo giudizio conclusivo su Squarcialupi, Dudith può aver tenuto conto anche di questo.

La (seppur in parte mitigata) opinione di Dudith sull'avidità di Squarcialupi sembra contrastare lievemente con quanto dichiarato da quest'ultimo. Infatti, il primo luglio 1583 il medico toscano, impiegato al servizio del re Stefano Bathory in Polonia, afferma di guadagnare complessivamente, fra stipendio ed entrate integrative, 700 talleri annui, ma che si accontenterebbe anche di entrate dal valore inferiore.<sup>105</sup> Inoltre, nella lettera del primo aprile 1585, prima di partire da Alba Iulia alla volta dei Grigioni, Squarcialupi si rivolge a Crato con queste parole:

“Ho chiesto seriamente l'opportunità di andarmene; il re lo ha accettato di malanimo, ma me lo ha concesso. Credi a me, o mio clemente patrono, non sono invisito a questa corte, ma preferisco vivere di pane comune e acqua pura, e nel frattempo rimanere incontaminato, piuttosto che, colpevole tanto a lungo di tante cose, gareggiare in ricchezze con te”.<sup>106</sup>

Sembra che, con un atteggiamento apparentemente di grande nobiltà, il medico di Piombino rinunci consapevolmente agli agi che la vita di corte gli può offrire, preferendole una vita modesta, ma moralmente irreprensibile.

Inoltre, in due lettere, rivolte rispettivamente a Zwinger e a Crato, il medico toscano dichiara:

“Non amo le corti, né mai penserò alle ricchezze”.<sup>107</sup>

“Tu sai che io sono sempre stato alieno dal fragore e dallo splendore delle corti. I poveri preferiscono i luoghi sicuri, piuttosto che essere arricchiti attraverso il pericolo”.<sup>108</sup>

Innanzitutto si deve notare che Squarcialupi annovera se stesso fra coloro che non sono disposti a correre dei rischi per arricchirsi. Tale atteggiamento prudente e propensa a una vita semplice e riservata non si concilia felicemente con l'avidità attribuita da Dudith a Squarcialupi. Come possiamo sciogliere l'apparente contraddizione? Da una parte, possiamo sostenere che le dichiarazioni di modestia di Squarcialupi siano rivolte ad accattivarsi la benevolenza dei suoi interlocutori, ma questa ipotesi è troppo scontata. Propenderei per un'interpretazione più sottile, che fa leva sull'aspetto psicologico del personaggio: è certamente verosimile che Squarcialupi non pretendesse di condurre la vita lussuosa che il lavoro presso una qualche corte europea poteva offrire, e che preferisse uno stile più modesto e schivo, ma ciò non toglie che il medico non fosse soddisfatto della propria vita professionale. Tale frustrazione lo indusse in ultima analisi a porre in essere qualche maldestro tentativo di migliorare la sua condizione economica. Per questi motivi la cupidigia attribuita da Andreas Dudith a Squarcialupi deve essere letta secondo me più come la faccia speculare di una

---

*Sixteenth-Century France*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2000, p. 83. Esiste anche un'edizione italiana di questo testo: N. ZEMON DAVIS, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, traduzione dall'inglese di Maria Gregorio, Milano, Feltrinelli, 2002. Tuttavia, tutti i riferimenti da me fatti a quest'opera d'ora in poi sono tratti dall'edizione originale in lingua inglese, e i passi del libro della Davis da me riportati in questo lavoro sono frutto di una mia traduzione dell'originale testo in inglese.

<sup>105</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>106</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, 31, 1 aprile 1585.

<sup>107</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>108</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, 27, 5 luglio 1584, cit.

condizione professionale ed economica molto sofferta da parte del medico di Piombino. In altre parole, ciò che a Dudith appare come smodato attaccamento al denaro e cupidigia esprime in realtà il tentativo di Squarcialupi di adeguare i proventi della propria professione a un livello che lui considerava dignitoso per un medico.

Se questo è vero, allora risulta calzante la definizione di Cantimori, che designa Squarcialupi come “un temperamento irrequieto, in cerca di fortuna”.<sup>109</sup>

I concreti mezzi di sostentamento, a cui Squarcialupi – almeno durante il suo soggiorno ad Alba Iulia – ricorse, si possono desumere dalla lettera del primo luglio 1583. Il medico era riuscito a conquistare il favore dei maggiorenti del Regno di Transilvania: il Principe Sigismondo Bathory, il re di Polonia Stefano Bathory, zio di Sigismondo, il Grande Cancelliere Wolfgang Kovácsoszy, e i baroni del Regno.<sup>110</sup> La corte polacca gli corrispondeva per il suo incarico di medico 500 talleri annui; inoltre, il re gli concesse un’abitazione, e successivamente lo omaggiò di ulteriori piccoli doni. L’esule integrava le proprie entrate da una parte con la produzione di vino e frumento, della quale riusciva a vendere una quota, e dall’altra con “accessiones artis nonnullas”.<sup>111</sup> Tale espressione indica le entrate suppletive che Squarcialupi riusciva a ricavare probabilmente dall’esercizio della professione medica a livello privato. In tal caso si sarebbe trattato di visite più o meno saltuarie, condotte presso i maggiorenti del Regno e altre famiglie facoltose.

In totale il medico toscano guadagnava 700 talleri all’anno, e in tal modo riusciva a mandare del denaro anche alle sue figliole.<sup>112</sup> Squarcialupi si avvaleva anche del prestito a interesse, per pagare i libri che si faceva arrivare da Basilea.<sup>113</sup> Il prestito a interesse era l’attività economica prediletta dalla colonia italiana di Cracovia, e dallo stesso Niccolò Buccella, medico al servizio del re di Polonia Stefano Bathory. Il chirurgo padovano, dotato di un considerevole propensione agli investimenti, riuscì ad accumulare grandi ricchezze, proprio perché fece del prestito a interesse in collaborazione con ambienti ebraici, insieme con gli investimenti fondiari, uno dei maggiori cespiti della sua fortuna economica.<sup>114</sup>

In via conclusiva, possiamo sostenere che, al di là della contraddizione riscontrata fra la testimonianza di Dudith e quella di Squarcialupi stesso, relative al rapporto del medico toscano con le ricchezze, quest’ultimo aspirò per tutta la durata della sua esulanza a guadagnare uno stipendio più alto, e si diede da fare per lanciare sul mercato le sue pubblicazioni scientifiche. Inoltre, i dati finora

---

<sup>109</sup> CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 299, nota 63.

<sup>110</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>111</sup> *Ibid.*:

“Anni taleri quingenti: tritirum ad haec et vinum, ut etiam de utriusque vendamus; dono data domus; et alia, ut fit, subinde munuscula. Mitto accessiones artis nonnullas. Quare septingenti ad minus in anno. Neque tam multa erat animus quaerere. Certe paucioribus essem contentus, nisi forent nostrae animulae”.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 280. V. MARCHETTI, *Figure di esuli italiani del Cinquecento: Fabio Nifo*, in «Critica storica», VIII/6 (nov. 1969), pp. 691-705: p. 700.

raccolti bastano per comprendere come nell'esistenza dell'esule *religionis causa* Marcello Squarzialupi la dimensione economica fosse centrale, mentre quella confessionale passò in secondo piano.

## 2. Sullo scorcio del Cinquecento: il declino dei grandi ideali di Riforma?

Dopo il suo tutt'altro che incisivo intervento nella disputa fra adorantisti e non adorantisti, nel 1585 Squarcialupi decise di far ritorno da Alba Iulia nei Grigioni, stavolta a Poschiavo. Claudio Madonia attribuisce la decisione del medico all'insofferenza di Squarcialupi per un ambiente culturale molto diverso da quello cui era abituato, ma anche alle precarie condizioni di salute della moglie, che aveva bisogno di un ambiente più temperato.<sup>115</sup> Dalla lettera del primo aprile 1585, indirizzata dal medico toscano a Crato, veniamo a sapere, tuttavia, che sin dal momento in cui si trasferì ad Alba Iulia, Squarcialupi ebbe intenzione di far ritorno in Svizzera. Non appena avesse racimolato una discreta quantità di denaro, si sarebbe nuovamente spostato. Inoltre, non fu facile per lui ottenere il permesso dal re Stefano Bathory di allontanarsi dalla corte:

“Dudith, il mio signore sa che io sono venuto fin qui con l'intenzione di riportare nelle Alpi qualche soldino raccolto. Ho chiesto seriamente l'opportunità di andarmene; il re lo ha accettato di malanimo, ma me lo ha concesso”.<sup>116</sup>

Una volta stabilitosi a Poschiavo, tuttavia, le sue aspettative rimasero deluse. Nella lettera del 20 ottobre 1586, scritta da Poschiavo e rivolta a Zwinger, Squarcialupi annota:

“Non ci sono né bibliotecari, né scuole, né coloro che vogliono pubblicare. E un libraio è certamente Landolfo, regolarmente devoto e industrioso, in realtà più dedito alla coltivazione che alla tipografia”.<sup>117</sup>

Il medico qui si riferisce all'officina dei fratelli Cornelio e Antonio Landolfi di Poschiavo. Più in generale la cittadina offriva a Squarcialupi scarse possibilità di pubblicare le sue opere.<sup>118</sup> Nel marzo 1586 Squarcialupi comunica a Zwinger la speranza che alcuni suoi scritti fossero dati alle stampe, e invita l'amico basileese a impegnarsi per immettere nel mercato librario le sue future pubblicazioni:

“Invierò a breve molti esemplari, i *Trionfi*, le *Definizioni*, le *Acque*, qualcos'altro che, come spero, possa essere pubblicato qui. Adoperati davvero, affinché le cose che invierò siano vendute”.<sup>119</sup>

In ben tre lettere, scritte nell'arco di un paio d'anni (20 ottobre 1586, 20 dicembre 1586, e 29 ottobre 1587), Squarcialupi ribadisce di pagare le conseguenze della mancanza a Poschiavo sia di stimoli culturali, sia della possibilità di dare alle stampe le sue opere. Nella lettera inviata a Zwinger il 20 ottobre 1586 Squarcialupi chiede a quest'ultimo di valutare, insieme con Castelvetro, i propri lavori; si trattava per lo più di bozze, visto che Squarcialupi menzionava “non volumina sed foliola”.<sup>120</sup> Il nome di Castelvetro si identifica facilmente nella figura di Giacomo Castelvetro, autore e propagatore di testi in lingua italiana, e nipote del famoso letterato Ludovico Castelvetro.<sup>121</sup>

---

<sup>115</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 124.

<sup>116</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, 31, 1 aprile 1585, cit.

<sup>117</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 405, 20 ottobre 1586.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 409, 29 ottobre 1587, cit.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 404, 13 marzo 1586, cit.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 405, 20 ottobre 1586, cit.

<sup>121</sup> Su di lui vedi FIRPO, *Castelvetro, Giacomo*, cit.

Esattamente due mesi dopo, il 20 dicembre 1586, Squarcialupi prega Zwinger di consegnare a Castelvetro i propri opuscoli, che aveva inviato a Basilea, poiché “[avrebbe affidato] a quest’uomo [Giacomo Castelvetro] ogni cosa”.<sup>122</sup> Ma il 20 febbraio 1587 Squarcialupi afferma di non sapere se Castelvetro avesse ricevuto gli opuscoli che gli aveva mandato tramite Zwinger.<sup>123</sup> Da tale ricostruzione emergono in modo evidente le difficoltà cui Squarcialupi andò incontro, nell’intento di perseguire la pubblicazione delle sue opere. Tuttavia, qui è tangibile il legame fra amicizia e libri, di cui si parlerà ampiamente più avanti.<sup>124</sup> Si intravede, infatti, un nesso tra la stima nutrita da Squarcialupi per due amici e studiosi (Giacomo Castelvetro e Theodor Zwinger), e la possibilità per il medico di Piombino di dare alle stampe un opuscolo grazie all’intervento di questi ultimi.

Probabilmente è proprio per il fatto che la stampa dei testi di Squarcialupi era legata all’apporto di Castelvetro, che nella lettera del 24 maggio 1587 il medico pregò Zwinger di impedire che il dotto modenese, “industrioso e amatissimo”, si allontanasse dalla città svizzera.<sup>125</sup> Castelvetro, infatti, lasciò le Alpi nel 1592, per proseguire in Inghilterra la sua opera di diffusore della cultura e della lingua italiane. Già dal 1580 proprio in ambiente insulare aveva trovato la protezione dei nobili Francis Walsingham, Christopher Hatton e Philip Sidney, dai quali fu impiegato come maestro d’italiano e agente diplomatico.<sup>126</sup> Di fatto Squarcialupi, chiedendo a Zwinger di impedire la partenza di Castelvetro, mostra di essere a conoscenza dell’intenzione di quest’ultimo di muovere altrove dalle Alpi. Poiché Squarcialupi usa l’aggettivo “amatissimo”, è chiaro che fra i due si era instaurata una buona amicizia, e possiamo ipotizzare il momento delle loro prime frequentazioni.

Castelvetro si trovò a Basilea in tre periodi della sua vita: dal 1568, quando risultava iscritto all’Università cittadina, e fino al 1572;<sup>127</sup> nella primavera del 1579, dopo essere espatriato da Modena in seguito all’abiura cui l’Inquisizione lo aveva costretto;<sup>128</sup> alla fine del 1586 e fino al 1589 o al 1592.<sup>129</sup> Poiché Squarcialupi si trasferì a Basilea nel febbraio del 1572, potrebbe aver incontrato il letterato modenese in quell’anno nella città svizzera.

Torniamo al secondo soggiorno di Squarcialupi nei Grigioni. Poschiavo, cittadina sita nella Rezia inferiore, benché fosse più vicina a Basilea rispetto alla Transilvania, e benché per questo motivo consentisse a Squarcialupi di avvicinarsi a Zwinger e agli altri intellettuali basileesi con i quali il medico toscano aveva stretto amicizia, era da lui percepita come un luogo isolato:

“Oh, mi sono ritirato in questi luoghi troppo reconditi! Un’eccessiva sicurezza ci nuoce. In questo rifugio ci indeboliremo, se voi, ottimi amici, non sopraggiungete. Quanto è grande qui il

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, 406, 20 dicembre 1586.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 408, 20 febbraio 1587, cit.

<sup>124</sup> Vedi *infra*, capitolo terzo, 6, 7, 8.

<sup>125</sup> BUB, *Fr-Gr.*, 407, 24 maggio 1587.

<sup>126</sup> C. FRANCESCHINI, *Nostalgie di un esule: note su Giacomo Castelvetro (1546-1616)*, Pisa, Scuola Normale di Pisa, 2006, pp. 74-75.

<sup>127</sup> FIRPO, *Castelvetro, Giacomo*, cit., p. 1.

<sup>128</sup> FRANCESCHINI, *Nostalgie di un esule*, cit., p. 74.

<sup>129</sup> FIRPO, *Castelvetro, Giacomo*, cit., pp. 2-3.

nostro dolore! Mi sono allontanato dai Transilvani, per intrattenermi con voi. Mi sono avvicinato di più. Siamo distanti un viaggio di soli cinque giorni”.<sup>130</sup>

Il medico toscano lamenta, inoltre, che l’isolamento di Poschiavo gli impedisce il normale svolgimento delle sue attività, come le visite domiciliari ai suoi pazienti:

“Ci sono così tante difficoltà, perché siamo in luoghi troppo tutelati – o, piuttosto, nascosti. A stento riesci a credere che ciò sia proprio vero. Gli abitanti della val Engadina distano da noi un viaggio di appena mezza giornata. Tanto è alto, tanto è scosceso, tanto è nevoso il monte che sta in mezzo [tra Poschiavo e la val Engadina] che, mentre altrove la costellazione del Cane infiamma ogni cosa, molti quasi si irrigidiscono sull’altissima cresta montuosa. Certamente (guarda l’impraticabilità del luogo) non ho mai osato per 40 giorni passare da un luogo [Poschiavo] all’altro [val Engadina], benché io sia stato chiamato una decina di volte e insistentemente richiesto dagli ammalati, dico, dagli uomini più importanti e dai loro molti parenti”.<sup>131</sup>

Trascorsi un paio d’anni dal suo arrivo a Poschiavo, Squarcialupi cominciò a maturare l’idea di tornare in Transilvania sulla base di due considerazioni. La prima: dal punto di vista professionale nei Grigioni si sentiva poco apprezzato, perché il numero esiguo di medici presenti nella città rendeva rare le occasioni di confronto e di crescita professionali. La seconda: Squarcialupi trovava le popolazioni retiche eccessivamente tranquille, e poco disposte all’innovazione e al progresso culturale-“scientifico”. Inoltre, benché la Rezia Inferiore fosse terra sicura e abitata da gente semplice, onesta, restia allo scontro e dotata di un grande sentimento di pietà religiosa, qui Squarcialupi non poteva usufruire di quella che lui chiamava la “relazione con gli uomini dotti”, cioè la frequentazione, il confronto e il dialogo con gli altri studiosi che aveva conosciuto a Basilea, e che erano stati per lui dei maestri. Fra questi naturalmente figurava Zwinger, il quale però – lamentava Squarcialupi – si faceva sentire raramente e, anche quando il medico di Basilea gli scriveva, le sue lettere gli giungevano soltanto dopo tre o quattro mesi.<sup>132</sup> Del resto il ritardo della risposta di Zwinger poteva dipendere anche dal fatto che le lettere di Squarcialupi venivano recapitate a Basilea soltanto dopo un mese dalla loro spedizione.<sup>133</sup> Vivere nella speranza che le lettere fossero consegnate all’amico e nell’attesa di una risposta da parte di questi pesava molto al medico toscano, tanto che questi si convinse del fatto che il suo fosse un crudele destino già scritto:

“Nell’invio di lettere a voi sopravvengono difficoltà tanto grandi, o mio Teodoro, che esse a mala pena vi sono recapitate in questo mese o nel prossimo. Oh, quale insopportabile dolore [si

---

<sup>130</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 405, 20 ottobre 1586, cit.:

“O recessus istos nimium abditos! Nimia securitas obest nobis. Languescemus in portu, nisi vos optimi amici subveniat. Quantus est hic noster dolor! Discesti a Transilvanis ut versarer vobiscu<m>. Access<i> propius. Vix iter absumus quinque dierum”.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 406, 20 dicembre 1586, cit.:

“Tam multas inesse difficultates, quod simus locis nimium tutis vel abditis potius. Vix credas quod verissimum est. Engadini distant a nobis vix iter dimidia diei. Tam altus, tam arduus, tam nivosus mons interest, ut, cane alibi cuncta inflammante, multi in iugo longissimo pene obdurescant. Equidem (vide loci calamitates) decies vocatus, et vehementissime rogatus ab aegris, primariis inquam viris, iisque multis, quadraginta diebus nunquam tum ausus transire”.

<sup>132</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 409, 29 ottobre 1587, cit.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 408, 20 febbraio 1587, cit.

prova], laddove si desidera che, per mezzo delle missive, il rapporto con gli uomini onesti e dotti sia costante o quanto meno frequente. Ma avanzano le cose che sono volute dal destino”.<sup>134</sup>

Per tali e tanti motivi Squarcialupi cominciò a progettare la partenza dalla Rezia: “La Dacia mi accoglierà, o mi accoglierà l’Austria”.<sup>135</sup> L’intenzione di tornare in Transilvania è testimoniata dalle due lettere che il Cancelliere di Transilvania Wolfgang Kovácsoczy inviò a Squarcialupi, e nelle quali egli confermava che il Governatore, il Senato e il Principe di Transilvania desideravano che il medico toscano facesse ritorno ad Alba Iulia.<sup>136</sup>

Come si è tentato di mostrare finora, dalle lettere di Marcello Squarcialupi emerge una visione mesta della vita, e si profila un uomo che percepisce se stesso come una vittima del fato. Molti sono i passi in cui è chiaro che Squarcialupi, più che affrontare, subisce la prepotenza delle circostanze: la rarità con cui riceveva le lettere di Zwinger; il naufragio sul Danubio; la sua attività di pubblicazioni che non riusciva a decollare; la caparbità con cui Simone Simoni si ostinava a non degnare di attenzione le sue opere sono tutte situazioni dalle quali il medico viene risucchiato, e alle quali non si oppone con sufficiente forza.

Ai brani già ricordati vorrei aggiungere un altro frammento, tratto dalla lettera del primo luglio 1583, che mette in luce il filtro pessimistico con il quale il medico toscano guardava alla vita. In relazione al suo commento critico, sopra riportato, relativo a Fausto Sozzini, Squarcialupi conclude che “la nostra vita è troppo incerta<sup>137</sup> e travagliata, poiché proprio coloro che in apparenza sembrano più integri spesso ti ingannano di più”.<sup>138</sup> Non escludo che il commento possa travalicare i confini della disputa ed essere di natura più generale. È possibile che Squarcialupi sia rimasto deluso dalla doppiezza di persone che soltanto all’apparenza si erano mostrate oneste.

Anche le lettere di Dudith avvalorano la mia ipotesi sul carattere del medico di Piombino, uomo sì colto e brillante nell’ingegno, ma di fatto incapace di reagire con fermezza alle circostanze avverse. Analizziamole brevemente.

Nella lettera del 3 maggio 1578 Dudith elogia le competenze del medico toscano, a ulteriore conferma di ciò che già Claudio Madonia aveva acutamente rilevato rispetto al saggio di Squarcialupi, dal titolo *De fontium et fluviorum origine ac fluxu opinio* (Cluj, 1585).<sup>139</sup> Inoltre, rivolgendosi a

---

<sup>134</sup> *Ibid.*:

“Tantaene incidunt, mi Theodore, difficultates mittendis ad vos litteris, ut vix mense uno, vel altero isthuc hae perferantur! O dolorem gravissimum, ubi perpetuam esse optes aut saltem frequentem cum bonis doctisque viris consuetudinem ope literarum! Sed ferantur quae fatalia sunt”.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 409, 29 ottobre 1587, cit.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> La parola latina nel testo originale è *anceps*, che letteralmente significa “che ha due teste”, “bifronte”.

<sup>138</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.: “Anceps nimis et aerumnosa vita nostra, cum hi saepe te magis decipi<ant>, qui videntur integriores”.

<sup>139</sup> Di grande valore metodologico e scientifico, lo scritto si contrappone al rigido aristotelismo di Simone Simoni per la sua struttura antidogmatica, e descrive i fenomeni naturali a partire dall’osservazione diretta e dalla verifica empirica. Si tratta di un’opera rarissima, della quale si conoscono solo due esemplari, l’uno conservato a Cluj (Klausenburg), l’altro a Wrocław (Breslavia). MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 98; ID., *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 123.

Thomas Jordan, e facendo riferimento al periodo in cui ospitò Squarcialupi nella propria baronia di Paskov (febbraio-maggio 1578), nella medesima lettera Dudith scrive:

“Torna da voi il signor Squarcialupi, dal rapporto con il quale certamente ho tratto grande piacere in questo periodo nel quale è stato con me. Egli deve esserti caro quanto per la sua versatile cultura e per l'eccellenza del suo ingegno, tanto perché sembra quasi amare, venerare e ammirare te soltanto”.<sup>140</sup>

E ancora nella lettera del 28 febbraio 1578, indirizzata a Crato von Crafftheim, Dudith asserisce che “Squarcialupi, filosofo e medico dotto e perspicace, ha discusso del tema della generazione delle comete in contrapposizione all'opinione di Aristotele”.<sup>141</sup> Nella disputa sulle comete intervennero molti studiosi noti dell'epoca, fra i quali appunto, oltre a Squarcialupi, lo stesso Dudith. Quest'ultimo elogiò il trattato di Squarcialupi sulle comete come lo scritto più erudito, perspicace ed elegante composto intorno a quell'argomento, e che meglio poteva giovare ad annichilire la superstizione astrologica.<sup>142</sup>

Il suo sentimento di ammirazione per Squarcialupi, tuttavia, non impedì al diplomatico imperiale di rilevare aspetti che fanno apparire il medico italiano una figura quanto meno contraddittoria. Nella lettera del 28 settembre, indirizzata a Thomas Jordan, Dudith scrive:

“Marcello è a Cracovia, vestito di seta (...). Se anche soltanto una volta sarà ridicolo, difficilmente eviterà il disprezzo della gente che conta (per non dire qualcosa di più grave). La stessa cosa, cui tu fai cenno, e certe altre io ho osservato anche nei suoi costumi; ma sono solito trattare gli amici con una certa accondiscendenza; ho stimato l'uomo, e mi sono compiaciuto del suo ingegno e del suo acume. Magari [Squarcialupi] si facesse stimare dagli altri, in modo tale che questi ultimi non possano rimproverargli nulla, oppure, se a ciò si aspira invano, in modo tale che essi possano criticare soltanto poche cose dei suoi costumi e della sua scienza”.<sup>143</sup>

Come abbiamo già ricordato, Squarcialupi si trasferì a Cracovia alla fine del maggio del 1578, e Dudith favorì il suo inserimento nella cerchia colta della città. Il riferimento agli abiti di seta potrebbe indicare che in quel periodo Squarcialupi godeva di una condizione economica agiata. Ma è anche possibile che, per indicare il fatto che Squarcialupi svolgeva la professione medica a Cracovia, il funzionario imperiale alluda al cappello di seta che erano soliti indossare i medici nel Cinquecento come segno distintivo della loro professione e del loro *status* professionale e socio-economico.

Nonostante le buone condizioni economiche di cui godeva il medico toscano, tuttavia, Dudith nota anche che il suo amico di Piombino non si rese gradito all'élite colta della città polacca. Bersaglio di attacchi furono i costumi e la produzione scientifica di Squarcialupi.

Il primo ordine di critiche potrebbe riguardare l'attività di prestito a interesse che Squarcialupi praticava, oppure il suo modo di rapportarsi con i maggiorenti del Regno polacco: forse il medico ostentò una posizione religiosa che si discostava da quella cattolica e ufficiale polacca, oppure lamentò

---

<sup>140</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), cit., 906, 3 maggio 1578, pp. 135-136: p. 135.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 904, 28 febbraio 1578, pp. 108-133: p. 109.

<sup>142</sup> C. VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati e la disputa sulle comete*, in *Id.*, *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, pp. 351-387: p. 374.

<sup>143</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 922, 28 settembre 1578, cit., p. 161.

incautamente la mancanza a Cracovia di stimoli cultural-scientifici, e ponendo la città polacca in una condizione di “inferiorità” rispetto a Basilea, dove al contrario il medico aveva conosciuto un intenso fervore culturale, frequentando Theodor Zwinger, Nikolaus Bischoff, Johann Stupan, Basilius Amerbach, Huldreich Coccius, Pietro Perna, Mino Celsi.

La diffidenza che circondava la sua attività scientifica potrebbe essere legata al fatto che le sue opere non erano così conosciute. Ma si profila anche un'altra ipotesi. L'opinione di Squarcialupi sul fenomeno delle comete era nuova (e per questo forse mal vista) rispetto a quella prevalente. Come spiegherò diffusamente più avanti, la maggior parte degli intellettuali e degli studiosi dell'epoca, infatti, associava le comete a segni premonitori di eventi catastrofici, mentre Squarcialupi rifiutava in blocco questa teoria.<sup>144</sup>

Al di là del contenuto specifico delle critiche rivolte a Squarcialupi dai maggiorenti polacchi, l'osservazione di Dudith sopra riportata avalla la mia ipotesi, secondo la quale il medico toscano non riusciva a intessere buone relazioni sociali. Squarcialupi fu uomo schivo, non sufficientemente dotato di quella determinazione e di quella audacia necessarie per farsi strada e per farsi apprezzare in un Paese straniero. Del resto, a mio avviso, anche il fatto che Squarcialupi torni così insistentemente nelle sue lettere sul timore di perdere l'amicizia di Zwinger,<sup>145</sup> è espressione del suo atteggiamento arrendevole, e denota una condizione di vulnerabilità. In balia di aspirazioni mai sopite, ma mai integralmente realizzate, Squarcialupi non riuscì nel corso dell'intera esistenza a trovare certezze definitive né nell'ambito professionale né in quello economico.

\* \* \*

L'incertezza economica e professionale che Squarcialupi sperimentò nell'arco della sua esistenza finì per condizionare a mio avviso anche la solidità e la coerenza delle sue scelte religiose. Come abbiamo visto, il suo comportamento in questa dimensione non fu né lineare né trasparente. Fra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del decennio successivo il medico di Piombino si inserì nella cerchia basileese di Fausto Sozzini, ma ciò non gli impedì, nel dicembre 1574, di firmare una confessione di fede perfettamente ortodossa dal punto di vista della cristologia, probabilmente al solo scopo di essere accettato dalla Comunità dei Fratelli Boemi. La sua frequentazione dell'ambiente radicale, inoltre, non gli precluse successivamente, nel 1584, di criticare Fausto Sozzini. Se da una parte la presa di distanza dalla disputa tra adorantisti e non adorantisti è indice del fatto che Squarcialupi temeva di inimicarsi qualcuno, dall'altra tale prudenza dimostra che ormai il medico non era più motivato – semmai lo fosse mai stato – a discutere della dottrina razionalistica. Per di più, se avesse manifestato in modo palese tendenze religiose radicali, Squarcialupi avrebbe certamente incontrato l'ostilità del re cattolico Stefano Bathory, per il quale, al contrario, riuscì a lavorare diversi anni.

Quella di Squarcialupi corrisponde a una figura “crepuscolare”, che rimanda più alle difficoltà che gli esuli italiani dovettero affrontare negli ambienti protestanti, ormai cristallizzati nelle loro strutture

---

<sup>144</sup> Vedi *infra*, capitolo terzo, 3, pp. 183-186.

<sup>145</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 389, 15 ottobre 1571, cit.; *ibid.*, 390, 13 dicembre 1571.

dogmatiche e istituzionali, e divenuti ostili a ogni forma di diversità di pensiero teologico e dottrinale, che non all'entusiasmo dei primi riformatori italiani per la *novitas* religiosa. Marcello Squarcialupi fa parte della seconda generazione degli esuli italiani *religionis causa*, che dovettero confrontarsi con la progressiva sistematizzazione dogmatica delle Chiese Protestanti come di quella Romana, nonché con le difficoltà socio-economiche riscontrate nei Paesi dell'esilio, meno disposti, rispetto a trent'anni prima, ad accogliere i fuoriusciti italiani.

Squarcialupi si trovò nella condizione di doversi destreggiare nella congiuntura dei seguenti fattori:

- La difficoltà di inserimento economico-sociale nell'ambiente medico e nel più generale *milieu* colto delle città in cui egli si stabilì;
- La chiusura e l'intolleranza delle Chiese, inclini ormai alla cristallizzazione delle loro dottrine, e restie al dialogo fra loro;
- Le diatribe che sorgevano all'interno di uno stesso segmento confessionale, come la disputa ruotante intorno all'adorantismo di Cristo, sopra richiamata, o il conflitto consumatosi in seno alla Chiesa calvinista fra il partito disciplinarista di Ginevra e quello erastiano di Heidelberg.<sup>146</sup>

Il quadro che ne emergeva doveva apparire agli occhi di Squarcialupi conflittuale e confuso, e al suo interno non era facile muoversi con coerenza.

Inoltre, la precarietà connaturata alla condizione di esule non facilitava l'integrazione in quegli ambienti, dove la conflittualità religiosa si intersecava con gli interessi politico-istituzionali. Diveniva arduo allora per un esule optare per una posizione confessionale piuttosto che per un'altra, trascurando del tutto stime di opportunità professionale ed economica. Nella lettera del 22 ottobre 1581 inviata da Andreas Dudith a Crato von Crafftheim troviamo una conferma di quanto le scelte religiose degli esuli italiani fossero condizionate da fattori che trascendevano la materia strettamente teologica. Qui Dudith si riferisce a Simone Simoni:

“Soffro per il suo caso; ma intanto mi adiro con quelli che lo costrinsero a questi disagi, e ne determinarono lo schieramento ideologico, perché tornasse là da dove era partito, dopo la riconciliazione. In ciò ha deluso la mia aspettativa”.<sup>147</sup>

Vista la data della lettera, scritta nell'ottobre del 1581, è probabile che Dudith alludesse al noto voltafaccia con cui Simone Simoni più o meno nello stesso periodo abbandonò la confessione protestante, ed entrò nell'orbita di influenza cattolica. Come attesta il passo citato, da tale scelta Dudith rimase profondamente deluso.

Vista l'aperta simpatia di Dudith per l'antitrinitarismo,<sup>148</sup> tuttavia, la sua delusione non fu tanto legata al fatto che Simoni rientrò nell'ovile romano-cattolico, quanto al fatto che Simoni, almeno in

---

<sup>146</sup> Tommaso Erasto si oppose al tentativo poi riuscito dei calvinisti di instaurare un Concistoro ecclesiastico a Heidelberg, sul modello di quello ginevrino, che vigilasse sulle infrazioni di tipo morale e che avesse il potere di scomunicare i credenti indisciplinati, che contravvenivano alle norme religiose. Questa posizione era propria del gruppo che si definì “disciplinarista”. Erasto, al contrario, gettò le basi teoriche per uno Stato nel quale al magistrato civile, e non all'autorità ecclesiastica, spettasse il potere di sovrintendere alla disciplina della comunità cristiana. Tale posizione venne contrassegnata con il termine di “Erastianesimo”. GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate*, cit., p. 241.

<sup>147</sup> J. F. A. GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde: ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, vol. II, Frankfurt, Brönnner, 1860, lettera num. 72: p. 540.

<sup>148</sup> SZCZUCKI, *L'epistolario di Andreas Dudith*, cit., p. 299.

apparenza, abbandonò l'antitrinitarismo, al quale aveva aderito per tutto il periodo che trascorse in Sassonia (senza che peraltro le autorità di Lipsia se ne accorgessero).<sup>149</sup>

Nel 1569 l'arrivo a Lipsia e la conquista del favore di Augusto di Sassonia avevano significato per Simoni una pausa dalle infruttuose e ansiose peregrinazioni che fino a quel momento aveva compiuto.<sup>150</sup> I motivi per i quali Simoni decise di lasciare la città lipsiense sono di natura personale, ma non li conosciamo.<sup>151</sup> È possibile che gli attriti, le ostilità e i conflitti con l'intero corpo accademico di Lipsia<sup>152</sup> abbiano indotto Simoni ad allontanarsi dalla città tedesca. E proprio alle autorità ginevrine può far riferimento Dudith, quando afferma di adirarsi "con quelli che costrinsero [Simoni] a questi disagi, e ne determinarono lo schieramento ideologico, perché tornasse là da dove era partito".<sup>153</sup> "Fatto sta che l'abbandono dell'esperienza sassone coincise con l'abbandono da parte di Simoni della confessione luterana. La disinvoltura con cui Simoni se ne liberò destò stupore e scandalo nella società riformata come in quella cattolica di allora, e le parole di Dudith sopra citate ne sono una conferma. Del resto, già anni prima, nel 1567, Simoni si era disfatto del calvinismo, nel momento in cui aveva deciso di lasciare Ginevra. A orientarlo verso la partenza dalla città svizzera, fu la sua insofferenza per le autorità ecclesiastiche ginevrine,<sup>154</sup> che pretendevano di vigilare sulla disciplina morale dei fedeli e, nel caso di infrazioni da parte di questi ultimi, pretendevano di intervenire con sanzioni. Le stesse dottrine radicali furono abbracciate da Simoni più che altro per la loro carica di sovversività, che in qualche modo rispondeva alla tendenza antiautoritaria del carattere del medico lucchese. Le confessioni, che di volta in volta Simoni dichiarava come proprie, invece, erano usate da Simoni come una sorta di lasciapassare per attraversare senza troppi rischi le tempeste confessionali che travagliavano l'Europa del suo tempo."<sup>155</sup>

Al di là delle ragioni che indussero Simoni alla partenza dalla città sassone, tuttavia, le tappe del suo esilio e la variabilità delle sue scelte religiose avvalorano l'ipotesi per la quale gli esuli italiani erano fortemente condizionati nelle loro valutazioni di carattere religioso da fattori che esulavano dalla pura materia teologica.

\* \* \*

Quanto fragile fosse la condizione di un esule *religionis causa* traspare da un passo della lettera del 22 ottobre 1581, inviata da Dudith a Crato. Dudith accolse nella sua casa il medico cosentino Agostino Doni,<sup>156</sup> che era giunto a Cracovia "quasi nudo", dopo essere fuggito da Basilea con l'accusa – peraltro

---

<sup>149</sup> MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, cit., p. 170.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>151</sup> MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 277.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 276; MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, cit., p. 168.

<sup>153</sup> GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, vol. II, cit., lettera num. 72, p. 540.

<sup>154</sup> MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, cit., p. 164; *ID.*, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 275.

<sup>155</sup> *ID.*, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 277.

<sup>156</sup> Come abbiamo già visto, Dudith ospitò anche Marcello Squarzialupi nella sua tenuta di Paskov. L'ospitalità offerta da Dudith sia a quest'ultimo sia ad Agostino Doni rientra in quelle pratiche sociali della Repubblica delle Lettere, delle quali mi occuperò diffusamente nel quinto capitolo. Qui è sufficiente ricordare

infondata – di aver attentato all'onore di una donna della città svizzera.<sup>157</sup> Scriveva Dudith il 22 ottobre 1581 Crato:

Fu nella mia casa più o meno per 12 giorni anche Agostino Doni, calabrese, Filosofo e Medico, che pubblicò in questo periodo il libro *De natura hominis*<sup>158</sup> (...); fu uomo onesto fra gli altri, ed esule a causa della pietà religiosa, dopo che era stato in carcere per cinque anni in patria.<sup>159</sup> Anche lui mostrava non segretamente che, se potesse tornare in sicurezza in patria, non implorerebbe più una misericordia straniera, che ovunque aveva trovato molto esigua. Giunse a me da Basilea quasi nudo, (si spostò) a piedi fino a Lipsia. Dopo che era stato vestito da me, l'ho mandato, insieme con il mio figliastro, in Polonia, presso certi miei parenti e amici, affinché fosse raccomandato al re al quale il libro era dedicato. Né certamente aveva un soldo”.<sup>160</sup>

Le parole dell'attento diplomatico italo-ungherese dipingono l'ostilità cui gli esuli italiani andavano incontro nei Paesi ospitanti, e soprattutto mettono in risalto un elemento non così scontato: il disagio degli esuli di versare in una condizione (quella di esule appunto), che in realtà non avevano cercato, ma alla quale erano stati inevitabilmente indotti dalle circostanze. Inoltre, secondo le parole dello stesso Doni, capitava spesso che gli esuli italiani fossero rovinati dalle dicerie, che circolavano sul loro conto nelle città straniere in cui si trasferivano:

“Ma quanti ne ho visti rovinati dalle calunnie e dagli spergiuri, nel mentre che un motivo religioso mi tenne in carcere nella mia adolescenza per un quinquennio? Quanti ne ho visti rovinati dopo, allorché vissi nelle città straniere!”.<sup>161</sup>

Come Agostino Doni, anche Marcello Squarcialupi rappresenta un esule *religionis causa* estremamente fragile. Proprio tale vulnerabilità, legata alle difficoltà di ambientazione nei Paesi ospitanti e alle traversie economiche, provocò a mio avviso l'incostanza dell'orientamento religioso del medico toscano. Da questo punto di vista la figura di Marcello Squarcialupi è accostabile a quella di altri due medici, i quali vissero vicende religiose che dal nostro odierno punto di vista possono essere lette quanto meno come contraddittorie. Si tratta di Simone Simoni e di Fabio Nifo. Dei numerosi cambiamenti di fronte religioso di Simone Simoni ho già dato conto. Qui accennerò alle diverse variazioni di rotta compiute da Fabio Nifo, ma per comprendere a fondo quali elementi questi tre medici avevano in comune, darò brevemente conto anche delle diatribe da cui sia Simoni sia Nifo

---

che l'ospitalità aveva a che fare sempre sia con la volontà, sia con l'obbligatorietà, e consentiva di aprire confronti e dibattiti culturali, nonché di avviare collaborazioni di varia natura.

<sup>157</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., pp. 21-22.

<sup>158</sup> DONII CONSENTINI, *De natura hominis libri duo*, cit.

<sup>159</sup> Agostino Doni aveva scontato 5 anni di carcere in patria forse a Cosenza, prima di lasciare l'Italia. Lo stesso Doni, nella lettera scritta da Ginevra a Zwinger e datata 14 settembre 1580, ci informa che era stato in carcere *religionis causa*. BUB, *Fr-Gr.*, II 27, 062. Questa lettera di Agostino Doni è trascritta in modo integrale in ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., pp. 761-764. Luigi De Franco osserva che probabilmente Doni fu coinvolto nei processi e nelle condanne che si abbattono su Cosenza e dintorni intorno al 1560. L'episodio più tristemente famoso della lotta contro l'eresia in Calabria è costituito dalle stragi di San Sisto e di Guardia Piemontese, avvenute nel 1561. Quando Doni scriveva a Theodor Zwinger il 20 febbraio 1580, il filosofo era già in esilio, e si trovava a Basilea. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., pp. 18-19. Le vicende di Agostino Doni saranno riprese con maggiore completezza nel capitolo quarto, 3, pp. 328-332.

<sup>160</sup> GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, vol. II, cit., lettera num. 72, p. 540.

<sup>161</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 22. Il passo è tratto dalla lettera di Agostino Doni indirizzata a Zwinger il 14 settembre 1580. Vedi ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 762.

uscirono sconfitti. Il loro rivale era il collega Niccolò Buccella, medico italiano esule *religionis causa* in Polonia.

Fabio Nifo si laureò in Medicina a Padova, e dopo un oscuro episodio inquisitoriale fuggì a Vienna. Da quel momento inclinò apertamente verso il luteranesimo.<sup>162</sup> Nell'estate del 1577 giunse in Polonia, e dal primo settembre di quello stesso anno fu assunto come medico di corte con lo stipendio di 600 fiorini annui.<sup>163</sup> Fu proprio a Cracovia che Nifo entrò in relazione con Niccolò Buccella e con la colonia italiana che propendeva per l'antitrinitarismo. Dopo il breve soggiorno polacco, durato pochi mesi proprio a causa della sua rivalità con Buccella, ormai in tarda età, Nifo emigrò in Inghilterra, dove si unì alla Chiesa calvinista italiana.<sup>164</sup> La lite fra Buccella e Nifo si aprì allorché, a solo qualche mese dall'arrivo di Nifo a Cracovia, il medico padovano lo accusò di aver divulgato sotto falso nome critiche contro i propri metodi curativi. Buccella intimò a Nifo di riconoscere la paternità della "pasquillata", altrimenti avrebbe divulgato il fatto. Dal canto suo, Nifo, disinteressandosi dell'accusa di Buccella, progettò nel frattempo di abbandonare la Polonia, per trasferirsi in Ungheria. A incrinare i rapporti fra i due medici contribuì anche la loro rivalità professionale, dato che lavoravano fianco a fianco presso il re di Polonia Stefano Bathory.<sup>165</sup> Nel 1582, quando un altro medico, Wojciech Oczko, abbandonò la corte polacca, si presentò la necessità di assumere un altro medico oltre a Buccella, e la scelta ricadde su Simone Simoni, benché la fama di eretico di quest'ultimo non lo rendesse gradito al re Stefano Bathory. Ma Simoni seppe conquistarsi la fiducia del sovrano, dando prova della sua eccellente preparazione umanistica. La crescente stima del re per Simoni suscitò l'invidia di Buccella. La lite fra questi e Simoni si consumò nel 1584, intorno alle cause che provocarono la morte inaspettata del re. Buccella riuscì a far prevalere la propria tesi,<sup>166</sup> e Simoni fu costretto a lasciare la Polonia.<sup>167</sup>

Entro lo spazio di tali diatribe il livello tecnico di discussione intorno a un argomento di natura medica non era l'unico a essere in gioco e, anzi, diveniva secondario. Erano parti in causa, infatti, soprattutto la rivalità professionale fra colleghi e quella legata alla conquista del favore del sovrano, per accaparrarsi il quale era necessario sapersi muovere opportunamente dal punto di vista politico. Ma oltre al piano professionale e a quello politico, che venivano intrecciandosi fra loro, anche il piano religioso era coinvolto, perché – per entrare nelle grazie del re – era necessario tenere conto del suo orientamento religioso, e questa esigenza si traduceva nell'uso di una certa cautela nel manifestare le proprie convinzioni religiose. In una siffatta interdipendenza di livelli era difficile destreggiarsi, ed era tanto più difficile seguire con coerenza un preciso orientamento. Con l'evolversi degli equilibri esterni, potevano mutare a loro volta le scelte religiose degli esuli. La disfatta che accomunò Simoni e

---

<sup>162</sup> MARCHETTI, *Figure di esuli italiani del Cinquecento*, cit., p. 691.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 697.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 692.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 699-700.

<sup>166</sup> MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., pp. 281-284.

<sup>167</sup> *Id.*, *Simone Simoni da Lucca*, cit., pp. 177-178.

Nifo nelle loro rispettive dispute con Buccella simboleggia e condensa in sé a mio avviso una circostanza più generale, e cioè il fatto che essi dovettero barcamenarsi in un contesto in cui equilibri politici, economici e religiosi dipendevano l'uno dall'altro.

Sopraffatti dalle difficoltà legate alle peregrinazioni compiute, e delusi dagli ambienti riformati in cui si imbattono, Nifo, Simoni e Squarcialupi non riuscirono a dare una risposta convincente alla loro esperienza di esuli *religionis causa*. Motivazioni di natura economica e nondimeno considerazioni di opportunismo giocarono un ruolo non secondario, anche se non esclusivo, nelle loro scelte religiose, che ai nostri occhi appaiono, quindi, incostanti e contraddittorie. Dal punto di vista odierno l'andamento oscillante della loro confessione religiosa può essere letto come sintomo del declino dei grandi ideali di Riforma, e l'inizio di un'età in cui tali valori non trovavano più un congruo spazio di espressione. Sta di fatto che sia Marcello Squarcialupi, sia Simone Simoni, sia Fabio Nifo tornarono nella tarda maturità al cattolicesimo. La riconversione è accreditata dagli storici per i secondi due medici, mentre nel caso di Squarcialupi è affacciata come ipotesi da Susanna Peyronel Rambaldi.

Che Squarcialupi possa aver fatto ritorno al cattolicesimo in tarda età è pienamente condivisibile per tre ordini di motivi:

- il primo: durante il suo soggiorno ad Alba Iulia (dicembre 1579-primavera 1585), Squarcialupi fu corteggiato dai gesuiti;<sup>168</sup>
- il secondo: in questo stesso periodo durante il quale lavorò per Bathory, sovrano ostile all'ambiguità confessionale e alle posizioni eterodosse, Squarcialupi dovette mantenere un atteggiamento quantomeno cauto e forse da qui fu spinto a un riavvicinamento al cattolicesimo;
- il terzo: nella lettera del 20 febbraio 1587 il medico lasciò aperta la possibilità di trasferirsi in Austria (probabilmente a Vienna),<sup>169</sup> Paese di irreprensibile ortodossia cattolica.

Il ritorno al cattolicesimo di tutti e tre i medici può essere interpretato come l'epilogo crepuscolare di una vita trascorsa a esprimere una fede mai del tutto trovata, mai fino in fondo coltivata, e condizionata da scelte legate a necessità economiche, motivi di opportunismo, e ostilità degli ambienti ospitanti. Il ritratto di Marcello Squarcialupi fatto da Valerio Marchetti è in proposito molto eloquente:

“Incapace di stringere profonde relazioni umane o di identificarsi con qualche gruppo religioso o nazionale, anche non formalizzato, inadatto a stabilirsi durevolmente in un qualsiasi Paese del continente, nemmeno attraverso istanze intermedie, e di professare «seriamente» qualunque fede religiosa abbracciata (cattolicesimo, luteranesimo, calvinismo), finì ormai alle soglie della vecchiaia, in Fiandra, dove, dopo uno dei più vasti peripli europei, ritornò, sul finire del secolo, al cattolicesimo, ripercorrendo la parabola di tanti esuli italiani, che consumavano nel comportamento (...) e nell'ideologia (...) la crisi della vita religiosa italiana del Cinquecento portata alla sua estrema dissoluzione: una crisi che non riescono a decifrare e di cui sono anzi come esemplari impotenti”.<sup>170</sup>

Due osservazioni conclusive si pongono alla nostra attenzione. La prima può essere definita il carattere non monolitico del sistema teologico degli esuli. Il caso di Marcello Squarcialupi, affine a quello di Simone Simoni e di Fabio Nifo, dimostra che gli esuli italiani si lasciarono aperte più possibilità dal punto di vista religioso, e non si fossilizzarono su una soltanto di queste. Ma con

<sup>168</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 124.

<sup>169</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 409, 29 ottobre 1587, cit.

<sup>170</sup> MARCHETTI, *Figure di esuli italiani del Cinquecento*, cit., p. 692.

l'espressione "sistema teologico non monolitico" intendo sottolineare anche il fatto che gli eterodossi italiani potevano prendere a prestito idee e concetti religiosi da più parti, dei quali poi potevano fare una rielaborazione autonoma. Ciascuno, quindi, partendo dai medesimi ideali di Riforma, poteva approdare di volta in volta a considerazioni proprie e differenti da quelle degli altri. Questo aspetto è evidente in particolar modo nel caso dell'eretico Girolamo Donzellini, che sarà studiato più avanti.<sup>171</sup> La seconda osservazione riguarda le motivazioni che stanno dietro al cambiamento di fronte religioso. Se taluni mutavano il proprio pensiero, perché volevano vederlo riconosciuto da una confessione, come nel caso del filosofo Francesco Pucci, in altri casi le scelte confessionali erano dettate per lo più da motivazioni di natura opportunistica. Il quadro così delineato denota il fatto che alla confessione abbracciata non veniva attribuita un'importanza così elevata in sé e per sé. È per questi motivi che definire Marcello Squarcialupi antitrinitario mi sembra un modo sbrigativo di valutare il suo orientamento confessionale.

Il medico di Piombino non fu in grado di far fronte all'incertezza e alla precarietà della sua esistenza di esule. Nel 1586 egli si sentiva ormai stanco, e comunicava a Zwinger di desiderare la morte, per poter realizzare un triplice proposito, non ancora raggiunto fino a quel momento: lasciare un'eredità alle figlie, spesso chiamate nel suo carteggio "le mie piccole anime"; ottenere il perdono di Dio per i suoi peccati; godere di stima e fama postume nel ricordo degli esimi dotti di Basilea:

"Già desidero morire, sia per correggermi prima della morte, sia per raccogliere qualcosa di più grande per le mie figlie, sia affinché io possa ottenere qualche frutto del tuo rispetto [di Zwinger] e dei tuoi pari, che ho a lungo desiderato".<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Vedi *infra*, capitolo secondo, 5, pp. 143-152.

<sup>172</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 405, 20 ottobre 1586, cit.

### 3. La protesta contro il sistema politico-culturale della Chiesa Romana

Per le ragioni finora esposte si comprende come all'interno dello spettro ereticale si siano prodotte esperienze di eterodossia ambigue, per noi difficili da definire e da interpretare, complice anche il parziale o totale silenzio delle fonti. Tuttavia, non si può parlare di ambiguità a tutto tondo. L'esperienza eterodossa di lingua italiana è tale che possiamo constatare anche lo svolgimento di vicende che ai nostri occhi appaiono lineari e perspicue, e nelle quali i capisaldi in materia di fede vengono esplicitati dai protagonisti stessi. Questo si rende possibile, se a sua volta sono chiari gli stimoli cultural-religiosi provenienti dall'ambiente in cui si vive. Come abbiamo visto, Squarcialupi rimase disorientato di fronte all'aggrovigliata matassa degli interessi politici, religiosi ed economici che nei Paesi del suo esilio vennero a sovrapporsi. Il medico venne in contatto con una pluralità di orientamenti confessionali, ai quali bisogna aggiungere la sua scarsa determinazione. Ma se poniamo un ambiente in cui gli schieramenti sono chiari, e se vi aggiungiamo un temperamento forte e deciso, le scelte confessionali sono di fatto meno instabili. Taddeo Duni (1523-1613), originario di un Cantone cattolico, subì il fascino della propaganda protestante di Giovanni Beccaria nella sua cittadina natale, Locarno, si attenne alla Riforma per il resto della sua vita, e costante rimase il bersaglio contro il quale si rivolse: la Chiesa Romana. La sua perseveranza nel portare avanti le sue convinzioni religiose stride con la vulnerabilità di Squarcialupi, ma si interseca anche con un quadro religioso, quello della Confederazione Elvetica, certamente conflittuale, ma all'interno del quale sono abbastanza chiare le posizioni degli antagonisti e i loro rispettivi interessi.

Di Taddeo Duni la storiografia più o meno recente si è totalmente disinteressata, e i contributi esistenti sono pochi e risalenti nel tempo,<sup>173</sup> ma già nel lontano 1940 Carl Salzmann notava l'ingiustificato silenzio che sin dalla seconda metà del Cinquecento era calato sulla figura di questo medico:

“È non soltanto un peccato, ma anche un'ingiustizia che questo semplice e intelligente studioso [Taddeo Duni] già nel periodo della Riforma non sia stato quasi più nominato, e che soltanto un

---

<sup>173</sup> In ordine cronologico il primo studio su Taddeo Duni è quello di Carl Salzmann pubblicato nel 1940, inquadra a grandi linee l'attività scientifica e la dimensione confessionale del medico di Locarno: C. SALZMANN, *Taddeo Duno, eine biographische Studie*, in «Vierteljahrschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich», LXXXX (1940), pp. 337-344. Altri riferimenti al medico ticinese sono presenti nel saggio di Albert Chenou del 1971, A. CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, in «Archivio Storico ticinese», 47 (1971), pp. 237-294, e nel libro di Raffaello Ceschi: R. CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, in ID., *Contrade cisalpine. Momenti di storia della Svizzera italiana dai tempi remoti al 1803*, Locarno, Dado, 1987, pp. 63-75. Questi due saggi sono basati a loro volta sul testo edito da Ferdinand Meyer dal titolo eloquente: F. MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitem Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im sechzehnten Jahrhundert. Nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen*, Zürich, Röhr, 1836, 2 voll. Ricordo, inoltre, le poche righe dedicate da Paolo Crivelli al personaggio di Taddeo Duni nel *Dizionario storico della Svizzera*: P. CRIVELLI, *Duni [Duno], Taddeo*, in M. JORIO (a cura di), *Dizionario storico della Svizzera*, vol. 4, Locarno, Dadò, 2005, p. 274. Infine, Taddeo Duni è menzionato anche nel recente testo di Bruce Gordon sulla Riforma in Svizzera: GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 169.

paio di citazioni o di note a piè di pagina lo ricordino. Nei lavori scientifici come anche nella personalità umana di Duni giace nascosto qualcosa che oggi si dovrebbe svelare”.<sup>174</sup>

Al di là della provenienza geografica di Taddeo Duni, il quale apparteneva alla *Confederatio Helvetica*, numerosi sono gli aspetti per i quali possiamo associare il medico di Locarno agli esuli italiani *religionis causa*. Anche Duni, infatti, come Squarcialupi e come Donzellini, fuggì per via delle sue convinzioni eterodosse dal territorio d’origine, dove la religione ufficiale era il cattolicesimo. Inoltre anche Duni, come il medico toscano e quello bresciano, intrattenne un’ampia corrispondenza epistolare con Theodor Zwinger. Duni instaurò anche legami con i territori italiani: trascorse il biennio 1549-1550 a Parma, dove si addottorò. Qui ebbe come maestro e amico Girolamo Cardano, medico e matematico di fama mondiale, con il quale poi rimase in contatto epistolare. Nei primi anni Cinquanta lavorò poi ad Asso, territorio sottoposto alla giurisdizione milanese.

Se da una parte Duni vive l’esperienza dell’esilio *religionis causa* al pari di altri medici italiani, dall’altra, rispetto al caso di Squarcialupi, diversi sono i motivi che inducono Duni a maturare la propria eterodossia, e differente è anche il suo modo di agire in un contesto politico-religioso ostile. A dispetto dell’atteggiamento dimesso e autocompassionevole di Marcello Squarcialupi, quello di Taddeo Duni è, al contrario, fermo e risoluto. Duni si scopri condottiero di una comunità in esilio, e nella città ospitante, Zurigo, gli fu affidato l’incarico di *Stadtartz*. Le lettere scritte da Duni a Zwinger, caratterizzate da un tono posato e sobrio, riflettono un temperamento a sua volta misurato e razionale, molto distante dall’enfasi con la quale, come abbiamo visto, Marcello Squarcialupi accompagna il ricordo delle sue sfortunate vicende. La comparazione tra casi rilevanti di eterodossia permette, quindi, di appurare che il minore o maggiore successo che i medici esuli per motivi religiosi riuscirono a conquistarsi in terra straniera – in termini di condizioni lavorative, prestigio socio-culturale, e libertà confessionale – dipese, oltre che dal grado di accoglienza che l’ambiente ospitante fu disposto a concedere, anche dal temperamento degli esuli stessi.

Attraverso lo studio della cronaca scritta dallo stesso Taddeo Duni all’età di 79 anni, che racconta l’esilio della comunità riformata<sup>175</sup> locarnese a Zurigo, ho tentato di mettere in evidenza il ruolo di *leader* di Taddeo Duni e gli aspetti del suo pensiero religioso. Si tratta di un breve racconto, dal titolo *De persecutione adversus Locarnenses*, redatto di suo pugno da Taddeo Duni nel 1602, a 50 anni di distanza dallo svolgimento delle vicende narrate. Lo scritto autografo è conservato attualmente presso l’Archivio di Stato di Zurigo, e precisamente all’interno dell’Archivio della famiglia Muralto.<sup>176</sup> Una

---

<sup>174</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit. p. 340. (Mia traduzione).

<sup>175</sup> Qui e d’ora in poi l’attributo “riformata”, riferito alla comunità di Locarno, viene usato nel senso generico di “passata alla Riforma protestante”, e non in quello più stretto di “riformata-calvinista”.

<sup>176</sup> T. DUNO, *De persecutione adversus Locarnenses mota, deque exilio religionis causa illis irrogato*, Archivio di Stato di Zurigo, Archivio della famiglia Muralto, W 20.72 nr. 2. Il titolo completo della cronaca di Taddeo Duni recita:

“Sulla persecuzione mossa contro i Locarnesi, e sull’esilio loro inflitto a motivo della (loro) religione, sulla storia breve e vera, tramandata, attraverso un libretto, da un testimone dotato di occhi e orecchie, e partecipante dell’esilio, per l’edificazione della Chiesa di Cristo: (la storia) iniziata nell’anno 1550, e protratta fino all’anno 1555, da lì in realtà fino al 1602”. (Mia traduzione)

copia della cronaca è custodita fra le carte della *Collezione Simleriana*, che è la raccolta di documenti relativi alla storia della Riforma nei secoli XVI e XVII, ed è collocata nella Biblioteca Comunale di Zurigo.<sup>177</sup> Una traduzione del racconto di Duni è stata redatta nel 1873 da Karl Benrath, in un libriccino pubblicato a Basilea nel 1882, dal titolo *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556). Racconto originale di Taddeo Duno, scritto a Zurigo nell'anno 1602 e tradotto e pubblicato a Firenze nell'anno 1873 per la prima volta dal dott. Karl Benrath*.<sup>178</sup> La cronaca *De persecutione* è l'unica testimonianza dettagliata, relativa alla sorte dei riformati di Locarno, lasciataci non soltanto da un protagonista delle vicende, ma più in generale da un contemporaneo dei fatti accaduti. La disputa fra cattolici e riformati è narrata, tuttavia, qua e là anche in alcune lettere inviate da Taddeo Duni ad Heinrich Bullinger. I due racconti, quello contenuto in queste lettere e la cronaca memoriale, forniscono informazioni differenti. Questa discrepanza è da attribuire alla diversità di scopi con i quali i testi epistolari da una parte e la cronaca dall'altra furono concepiti da Duni. Ferdinand Meyer osserva, infatti, che a Duni premeva mettere al corrente Bullinger delle illegalità perpetrate dal balivo, che furono al contrario trascurate nella cronaca.<sup>179</sup>

Un'altra testimonianza di Taddeo Duni, che si è conservata fino ai nostri giorni, consta delle lettere da lui stesso scritte a Theodor Zwinger. Se la cronaca di Taddeo Duni era già nota agli studiosi che si sono occupati del personaggio, le sue lettere non sono mai state prese in esame fino a ora. La corrispondenza epistolare con Theodor Zwinger comincia il 22 giugno 1565 e termina il 22 luglio 1581, ed è custodita presso il fondo *Historischer Bestand* della biblioteca dell'Università di Basilea. I testi sono redatti in latino, anche se, come osserva Duni in una sorta di *Post scriptum*, annotato al termine della lettera che apre l'intera corrispondenza, il medico aveva avuto originariamente l'intenzione di scrivere in italiano per i seguenti motivi: perché probabilmente Zwinger conosceva la lingua italiana, dato che Duni aveva sentito che il medico di Basilea aveva inserito parole italiane in una sua conversazione con Conrad Gesner; e perché nella *Prefazione* del commento all'opera *In Galeni artem medicinalem*<sup>180</sup> Zwinger stesso aveva lodato gli italiani, e si era mostrato molto incline alla loro cultura. Tuttavia, come esigevano le regole della comunicazione internazionale fra dotti, alla fine Duni si era risolto a scrivere in latino.<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> Biblioteca comunale di Zurigo, fascicolo Ms J 70.

<sup>178</sup> T. DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556). Racconto originale di Taddeo Duno, scritto a Zurigo nell'anno 1602 e tradotto e pubblicato a Firenze nell'anno 1873 per la prima volta dal dott. Karl Benrath*, Basilea, Ferdinand Riehm, 1882. Il testo contenuto in questo volumetto era già apparso per la prima volta in «Rivista Cristiana», 1 (1873), pp. 156-172. Per lo studio delle vicende mi sono avvalsa della traduzione di Benrath edita nel 1882.

<sup>179</sup> MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, vol. I, cit., pp. 190-191, nota 39.

<sup>180</sup> THEODOR ZWINGER, *In Artem Medicinalem Galeni, Tabulae et Commentarij: Ex quibus Medici, longae artis compendium: Philosophi, cognitionem naturae in corpore humani: Logici denique, artificiosam ordinis Definitiui diallysin, magna cum utilitate et facilitate haurire poterunt*, Basileae, Oporinus, 1561.

<sup>181</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565.

Le epistole di Duni si concentrano su aspetti e problemi che non hanno a che fare con la religione (trattazione di argomenti di medicina, dispute fra *physici*, commenti sul paracelsismo, ...), e ci restituiscono la vasta trama di rapporti culturali, scientifici e amicali intessuta dal medico locarnese.

\* \* \*

Qualche osservazione preliminare che inquadri brevemente il personaggio di Taddeo Duni, e che descriva il contesto religioso della *Confederatio Helvetica* della metà del Cinquecento si rende necessaria, per poter meglio comprendere il ruolo del medico svizzero quale rappresentante della comunità riformata di Locarno, e per scavare, per quanto possibile, nel suo orizzonte religioso.

Locarno, sita nel Cantone italiano e cattolico del Ticino, era un popoloso e attivo centro commerciale, capolinea dei traffici lacuali, che mettevano in contatto la Lombardia, Milano e Genova con le città svizzere e tedesche.<sup>182</sup> Locarno rientrava in uno dei cosiddetti baliaggi comuni (*Gemeine Herrschaften*). Il nome di questi territori dipendeva dal fatto che essi erano stati conquistati congiuntamente da più Cantoni svizzeri (sia cattolici, sia protestanti), e per tale ragione erano soggetti contemporaneamente al controllo sia dei Cantoni cattolici sia di quelli protestanti che si erano resi responsabili della conquista.<sup>183</sup> I baliaggi comuni erano amministrati da balivi (o landfogti) che si alternavano con turno biennale.<sup>184</sup> In particolar modo Locarno dipendeva da sette Stati cattolici (Uri, Schwyz, Unterwalden, Lucerna, Zug, Soletta, Friburgo) e da quattro città riformate (Zurigo, Berna, Basilea e Sciaffusa).<sup>185</sup> Poiché il balivo era nominato sia dai cattolici sia dai protestanti, e poiché fra gli Stati che controllavano Locarno era più alto il numero di quelli cattolici, nella cittadina ticinese veniva praticamente sempre incaricato un ufficiale governativo ostile ai protestanti.<sup>186</sup> Questa predominanza cattolica, però, valeva anche per le altre *Gemeine Herrschaften*.<sup>187</sup>

Taddeo Duni nacque a Locarno da una famiglia nobile, la cui prima attestazione documentaria risale al lontano 1186. L'influenza dei Duni crebbe nel corso dei secoli, finché essi divennero una delle famiglie più in vista di Locarno, sia socialmente, sia economicamente.<sup>188</sup> Taddeo Duni portò a termine la propria formazione umanistica e lo studio dell'arte medica a Basilea. Fra i suoi docenti figurava anche Andrea Vesalio, che tenne la sua prima dissezione pubblica proprio nella città svizzera. I primi scritti di Duni, qui pubblicati nel 1546, tuttavia, non erano di carattere medico, ma trattavano temi di matematica.<sup>189</sup> Nell'autunno del 1549 Taddeo Duni si trasferì all'Università di Pavia, dove

---

<sup>182</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., pp. 67.

<sup>183</sup> Si tratta di territori governati congiuntamente da Cantoni cattolici e protestanti, e inclusi nella Confederazione elvetica non come membri di pieno diritto, bensì come terre occupate. I Cantoni sovrani, che governavano i baliaggi comuni, al contrario, facevano parte a pieno titolo della Confederazione, come dichiara la definizione stessa di "Cantone sovrano". Le *Gemeine Herrschaften* erano amministrate dai cosiddetti balivi (*Vögte*), nominati a loro volta dai vari Stati confederati che avevano il controllo su quel determinato baliaggio. GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 14.

<sup>184</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 66.

<sup>185</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 169.

<sup>186</sup> CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., p. 237.

<sup>187</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 130.

<sup>188</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit., p. 337.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 337-338.

ebbe come maestro Girolamo Cardano, il più grande matematico e fisico del XVI secolo, e dove conseguì il Dottorato in Medicina l'anno successivo. In seguito Duni si trasferì ad Asso, nel territorio di Como. Qui lavorò alle sue *Epistolae medicinales*,<sup>190</sup> una raccolta di lettere scritte ai suoi colleghi, per discutere dei più difficili casi di medicina nei quali si imbatté. Tale *corpus* di missive copre un arco di tempo che va dal 18 marzo al primo maggio 1551, e dal 5 giugno al 23 luglio 1553.<sup>191</sup> Interessanti risultano quelle lettere in cui Duni e Cardano si scambiano le rispettive opinioni intorno al mestiere dello studioso e alla condotta che questi deve tenere verso i suoi colleghi. Qui trovano spazio riflessioni di etica professionale, che saranno analizzate più oltre.<sup>192</sup> Nel 1547, quando Duni fece ritorno a Locarno,<sup>193</sup> la Riforma vi aveva già gettato i suoi semi<sup>194</sup> a partire dal 1540, quando era giunto in città il prete protestante milanese Giovanni Beccaria. I locarnesi avevano affidato a quest'ultimo la direzione della scuola cittadina, cosicché Beccaria aveva potuto portare avanti un'attiva propaganda protestante. Suoi allievi erano stati il giovane Taddeo Duni, e Martino Muralto, il quale in seguito studiò diritto a Pavia, e divenne un quotato giurista.<sup>195</sup>

Come spesso accadeva nella *Confederatio Helvetica*, la questione confessionale venne a intrecciarsi con gli interessi politico-ecclesiastici. Del problema sorto a Locarno si interessò Heinrich Bullinger, successore di Ulrich Zwingli come capo della Chiesa di Zurigo. Scrivendo lettere ai propri amici nei Grigioni, Bullinger si adoperò per attirare i domini italiani nell'area protestante. Il prelado di Zurigo, infatti, intendeva assicurarsi una posizione strategica nel territorio di Locarno, per controllare politicamente le valli Mesocco e Chiavenna, e per incrementare la rete commerciale che legava Zurigo a Locarno.<sup>196</sup> I Cantoni cattolici, da parte loro, temevano che il passaggio dei baliaggi italiani alla Riforma avrebbe fatto venir meno loro l'appoggio politico della Lombardia spagnola e del Papa. Ma non solo: gli Stati cattolici della Confederazione temevano la comparsa di una comunità protestante a Locarno, perché questa rappresentava una potenziale minaccia per le condizioni stabilite dalla Seconda Pace “nazionale” di Kappel del 1531, favorevoli ai cattolici. Infatti, se da una parte l'accordo siglato in quell'anno aveva sancito che, nelle cosiddette *Gemeine Herrschaften*, sulla fede da adottare

---

<sup>190</sup> *Thaddaei Duni Locarnensis medici, Epistolae medicinales locis multis auctae*, Tiguri, excudebat Ioannes Volphius, typis froschovianis, 1592. Una prima embrionale edizione dell'opera fu pubblicata nel 1555 con un titolo però diverso, che fa riferimento alla disputa intercorsa tra Taddeo Duni e Francesco Cigalini, nella quale fu chiamato a intervenire Girolamo Cardano: *Thaddaei Duni Locarnensis medici, et Francisci Cigalini, Ioannisque Pauli Turriani ... item Hieronymi Cardani ... disputationum per epistolas liber unus*, Tiguri, per Andream et Iacobum Gesneros fratres, 1555. Più dettagliatamente questa pubblicazione contiene tre lettere a Cigalini, due a Cardano, una a Tommaso Zoio, tre a Giovanni Paolo Turriani, e due lettere da Cigalini, una da Cardano, due da Turriani, tutte poi riproposte anche nella raccolta di *Epistolae medicinales* del 1592. Il testo del 1555 è reperibile in forma digitalizzata sul sito del Münchener Digitalisierungszentrum della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco: [http://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11268372\\_00003.html](http://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11268372_00003.html).

<sup>191</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit., p. 338.

<sup>192</sup> Vedi *infra*, capitolo terzo, 2, pp. 172-174.

<sup>193</sup> CRIVELLI, *Duni [Duno], Taddeo*, cit., p. 274.

<sup>194</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit., p. 338.

<sup>195</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., pp. 67-68.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 238.

sarebbe stata valida la decisione espressa dalla maggioranza della popolazione di ogni baliaggio,<sup>197</sup> dall'altra si era stabilito altresì che nei baliaggi comuni la minoranza cattolica avrebbe potuto richiedere la reintroduzione del proprio culto, cosa che non sarebbe stata concessa invece alle minoranze evangeliche.<sup>198</sup> Inoltre, qualora la maggioranza di un baliaggio comune si fosse orientata a favore della fede protestante, ai cattolici sarebbe stata garantita protezione e sarebbe stato accordato loro il diritto di ascoltare la messa e di ricevere i sacramenti. Questi privilegi, al contrario, non sarebbero stati estesi alle eventuali minoranze evangeliche.<sup>199</sup> Proprio perché lo scenario religioso che si andava delineando a Locarno metteva in discussione la “vittoria” dei cattolici decretata dalla Seconda Pace di Kappel, e per poter monitorare l'evoluzione dell'orientamento religioso nella cittadina ticinese, i Cantoni cattolici nominarono un uomo di loro fiducia, il condottiero di Uri Walter Roll, con il ruolo di cancelliere e appaltatore delle imposte a Locarno,<sup>200</sup> affinché vigilasse sulla situazione. Roll, inoltre, fu incaricato di neutralizzare i landfogti di turno che provenivano dai Cantoni protestanti.<sup>201</sup>

\* \* \*

Secondo la cronaca memoriale di Taddeo Duni, *De persecutione*, i semi della Riforma attecchirono anche sul suolo di Locarno. Per la stesura del suo racconto Duni attinge al vasto raggio di temi e *topoi* della propaganda protestante *tout court*. Diversi sono i passaggi della cronaca, infatti, nei quali viene demonizzata la Chiesa Romana, da Duni definita “Babylon Magna” e “Anticristo”,<sup>202</sup> inoltre, la dottrina elaborata dalla Chiesa Romana e dal “perverso, orrendo ed abominevole Papismo”<sup>203</sup> è posta in contraddizione con i concetti, riportati alla luce dai primi riformatori, quali “dottrina di Cristo”,<sup>204</sup> “parola di Dio”,<sup>205</sup> “precetti del santo Evangelo”,<sup>206</sup> “dottrina evangelica”,<sup>207</sup> “religione Cristiana”,<sup>208</sup> “religione di Cristo”,<sup>209</sup> “fede apostolica”.<sup>210</sup> Il merito dei riformatori era stato proprio quello di mostrare “gli errori gravi e perniciosi, le superstizioni e le idolatrie, che erano stati introdotti nella Chiesa a grave detrimento del Cristianesimo”.<sup>211</sup> La centralità della dottrina del Santo Vangelo, “fonte della parola di Dio”,<sup>212</sup> era stata riscoperta in tutta la sua autenticità da “Lutero,

<sup>197</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 169. Si era deciso di applicare cioè il principio del “*cuius regio eius religio*”. U. IM HOF, *Nuova Storia della Svizzera e degli Svizzeri*, vol. 2, Lugano-Bellinzona, Casagrande, 1983, p. 51.

<sup>198</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 70.

<sup>199</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 134.

<sup>200</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 68.

<sup>201</sup> *Ibid.*, cit., p. 70.

<sup>202</sup> DUNI, *L'esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 5.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 4, 7.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 1, 4.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 7.

Zwingli e altri uomini tenaci e insigni, tedeschi, francesi e sabaudi”. Il ritorno alla purezza delle Sacre Scritture aveva prodotto un effetto a catena, poiché molti, leggendo i libri stampati in Germania e a Ginevra, si erano persuasi della bontà della dottrina del Santo Vangelo, e contemporaneamente della falsità di quella romana.<sup>213</sup>

Il 5 agosto 1549<sup>214</sup> si svolse a Locarno una disputa teologica fra i cattolici e i protestanti della città stessa. L’iniziativa di un dibattito pubblico fu sollecitata dai paesi più vicini alla cittadina, intenzionati ad arrestare la diffusione della nuova fede.<sup>215</sup> Dal canto suo, il balivo di Locarno sperava che una disputa avrebbe confuso gli eretici.<sup>216</sup> In rappresentanza dei cattolici giunsero da Lugano i due medici Andrea e Geronimo Camuzzi, figli di Francesco Camuzzi, anch’egli medico;<sup>217</sup> il frate domenicano Lorenzo; e altri ancora. A questi si aggiunsero due locarnesi: l’arciprete Gianpietro Morosini,<sup>218</sup> e il prete della chiesetta di Santa Maria del Sasso, sita su un’altura adiacente alla città. I “papalini” si trovarono a disputare con Giovanni Beccaria, Taddeo Duni e Ludovico Ronco.<sup>219</sup>

È grazie al racconto di Taddeo Duni che veniamo a conoscenza dei temi che vennero affrontati nel dibattito. I cattolici affissero sulla porta del Comune alcuni articoli, intorno ai quali pretesero che si svolgesse la discussione: l’autorità papale, il valore delle opere ai fini della giustificazione, il sacramento della confessione, l’esistenza del Purgatorio.<sup>220</sup> Per giustificare il primato della Chiesa Romana e del Papa, Andrea Camuzzi addusse le parole con le quali Cristo intese istruire San Pietro: “Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa e ti darò le chiavi del Regno dei cieli”.<sup>221</sup> Camuzzi citò anche il passo del Vangelo in cui Cristo disse a Pietro: “Se tu mi ami, pasci le mie pecore”.<sup>222</sup> Inaspettatamente, però, il gruppo dei protestanti mostrò grande eloquenza nel confutare le tesi cattoliche, tanto che la disputa si avviò verso un epilogo infruttuoso. Il balivo, quindi, vedendo sfumare la risoluzione della questione, decise di interromperla.<sup>223</sup> Chiese, dunque, agli eretici se credessero o meno nella dottrina della Chiesa Romana, ma questi risposero di approvare la dottrina romana soltanto nelle parti in cui essa era coerente con la parola di Dio. Fu allora che il balivo ordinò l’arresto di Beccaria, ma lasciò andare Ronco e Duni per il timore di una rivolta. Ben presto anche il prete milanese fu liberato, perché una grande folla si riunì armata di spade nel cortile del castello della città, dove Beccaria era detenuto.<sup>224</sup>

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>214</sup> Non c’è univocità sulla data della disputa: Benrath la colloca il 9 agosto 1549, senza però citare le fonti della sua affermazione. DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 7, nota 1. Meyer, poi seguito da CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., p. 244), invece, la anticipa al 5 agosto. MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, vol. I, cit., p. 190.

<sup>215</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 8.

<sup>216</sup> CESCHI, *L’esilio dei Locarnesi*, cit., p. 70.

<sup>217</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 9.

<sup>218</sup> CESCHI, *L’esilio dei Locarnesi*, cit., p. 70.

<sup>219</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 9.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>221</sup> Si tratta di un riadattamento del passo dei Vangeli *Mt* 16, 18-19.

<sup>222</sup> Questa citazione tratta dai Vangeli è una sintesi del passo *Gv*, 21,15-17.

<sup>223</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., pp. 9-10.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 11.

Dal prosieguo della cronaca apprendiamo che Duni non uscì del tutto illeso dalla vicenda: nel 1551 i fratelli Camuzzi, che avevano partecipato alla disputa quali rappresentanti della parte cattolica, mossi dal desiderio di vendetta, accusarono presso l'Inquisitore di Milano Taddeo Duni, che in quell'anno lavorava ad Asso, cittadina del territorio di Como pertinente alla giurisdizione milanese.<sup>225</sup> Duni fu denunciato all'Inquisizione con l'accusa di essersi opposto all'autorità Romana, e sulla base di tale delazione l'Inquisitore del Sant'Uffizio di Milano emanò un ordine di arresto. Duni, tuttavia, trovò riparo su una collina vicino a Locarno, e il carceriere, non avendo trovato l'imputato nella sua casa, gli lasciò una citazione di comparso davanti al Sacro Tribunale.<sup>226</sup> In virtù di questi elementi, cioè la denuncia e il mandato di arresto, unitamente al fatto che nella cronaca viene adoperato il termine "causa",<sup>227</sup> è verosimile che contro Taddeo Duni sia stato aperto un vero e proprio processo per eresia. Tuttavia, gli atti del Sant'Uffizio di Milano sono andati perduti,<sup>228</sup> pertanto non siamo in grado di ricostruire precisamente l'iter giudiziario. Seguendo, però, il resoconto memoriale di Duni, veniamo a sapere che questi si presentò davanti al Tribunale del Sant'Uffizio milanese due volte, e che fu interrogato circa i contenuti della disputa avvenuta il 5 agosto 1549. Il caso si chiuse in una bolla di sapone, poiché Duni fu rimandato a Locarno. Duni stesso commentò che l'esito degli interrogatori dimostrò che l'Inquisitore non era "né rozzo né crudele".<sup>229</sup> Forse proprio per la loro mancanza di concrete conseguenze legali, le due convocazioni di Duni presso il Sant'Uffizio sono sottaciute da Albert Chenou e dalla sua fonte, Ferdinand Meyer, gli autori che si sono occupati di Taddeo Duni, e che ho già nominato in precedenza. Bisogna domandarsi, tuttavia, se la mancanza di un risvolto penale per Duni non fu dovuta piuttosto a un suo atteggiamento dissimulatorio, ostentato davanti all'Inquisitore. L'ipotesi non è improbabile, visto che durante gli interrogatori normalmente i sospetti d'eresia tendevano a minimizzare la portata delle accuse che venivano loro rivolte. Infatti, se Duni avesse apertamente palesato il proprio disprezzo per la Chiesa Romana, come poi fece nella cronaca da lui scritta molti anni più tardi, l'Inquisitore non avrebbe potuto trascurare affermazioni di tale sorta. Quello di Duni, del resto, non sarebbe il primo esempio di dissimulazione mostrata da un imputato. Un caso lampante di dissimulazione di opinioni religiose da parte di un imputato d'eresia è rappresentato dal costituito del 21 novembre 1560 del medico bresciano Girolamo Donzellini. In quell'occasione

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> Nel 1779, quando Milano era goveranta da Maria Teresa d'Austria, a sua volta affiancata dal figlio Giuseppe II, il Sant'Uffizio fu soppresso. La legge del 17 ottobre 1781 inaugurò il principio della tolleranza di tutte le religioni. Coloro che non erano cattolici potevano, quindi, esercitare in privato il proprio culto, e non erano costretti a professare alcuna confessione di fede. Lo Stato avocò a sé le licenze ecclesiastiche per leggere i libri proibiti, e riannesse la liceità dei libri di politica (come Machiavelli) e dei libri osceni. Giuseppe II intendeva sostituire all'Inquisizione Romana un'Inquisizione di Stato, così fu fondato un nuovo Tribunale dipendente dal Governo. L'avvento della Repubblica Cisalpina del Regno Napoleonico assestò il colpo di grazia al Tribunale del Sant'Uffizio, già gravemente depauperato dei suoi poteri da Giuseppe II. In vista della soppressione del Tribunale, l'Inquisitore Pietro Placido Novelli bruciò tutte le carte nel 1797. L. FUMI, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, in «Archivio Storico Lombardo», IV/XIV (1910), pp. 145-220: p. 178-179; pp. 181-182.

<sup>229</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 12.

quest'ultimo offrì all'Inquisitore del Sant'Uffizio veneziano risposte evasive sui suoi rapporti con altri eretici e sulle sue letture eterodosse, adducendo scuse come la mancanza di ricordi, e minimizzando le notizie delle quali il giudice era in possesso.<sup>230</sup> Nel caso di Girolamo Donzellini, inoltre, è possibile rilevare anche un'ambiguità nel comportamento verso concittadini e amici. È a tal proposito che nel suo caso si può parlare di nicodemismo.<sup>231</sup>

Dopo aver ricordato l'incidente inquisitoriale, la cronaca memoriale di Duni descrive i rituali liturgici che i locarnesi convertiti alla nuova fede cominciarono a praticare, una volta liberatisi delle cerimonie della Chiesa Romana, da loro ritenute superstiziose. I locarnesi protestanti, inoltre, somministravano il battesimo ai bambini,<sup>232</sup> probabilmente per difendersi dalle accuse di anabattismo che li colpirono.<sup>233</sup> Gli abitanti cattolici non potevano tollerare la libertà di cui godevano i protestanti, pertanto con calunnie e delazioni istigarono l'intervento delle autorità contro i "luterani".<sup>234</sup> Fu allora che il 10 ottobre 1550 il cancelliere Walter Roll redasse un documento, in cui specificava che la comunità di Locarno si sarebbe impegnata a rimanere cattolica.<sup>235</sup> I tre Cantoni primitivi,<sup>236</sup> poi,

---

<sup>230</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, cc. 31r-33r.

<sup>231</sup> Lo speciale Ippolito Fenario raccontò che Girolamo Donzellini aveva sofferto per l'abbandono della vita monastica da parte di suo fratello Cornelio, che più volte lo aveva indotto ad abbracciare idee eterodosse. ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 13v. Più avanti, però, il Tribunale inquisitoriale sostenne che dalla corrispondenza tra i due fratelli emerse che Girolamo condivideva le scelte religiose del fratello Cornelio. ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 33r. Si evince, quindi, che il medico aveva mentito allo stesso farmacista Fenario, suo collega di lavoro, mantenendo un atteggiamento di cautela nel rivelargli le proprie posizioni.

<sup>232</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 13.

<sup>233</sup> CHENO, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., p. 249.

<sup>234</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., pp. 13-14. Nella cronaca di Duni si precisa che, benché i Locarnesi chiamassero "Luterani" gli adepti della nuova fede, tale appellativo dava prova di grande ignoranza. *Ibid.*, p. 14.

<sup>235</sup> CHENO, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., pp. 246-247.

<sup>236</sup> Si tratta di quei Cantoni che diedero origine a una prima forma di alleanza, stipulata nella seconda metà del XIII secolo. I Cantoni contraenti erano i cosiddetti *Waldstätten*, situati nella Svizzera centrale (Uri, Schwyz e Unterwalden), i quali condividevano la posizione geografica sul lago dei Quattro Cantoni e le relative esigenze di difesa del territorio. I Cantoni primitivi stipularono tra loro un primo accordo formale, con lo scopo di garantire la pace interna e di mantenere i diritti signorili esistenti. Lo *status quo* socio-politico dei Cantoni primitivi era, infatti, minacciato dalla progressiva crescita dell'egemonia asburgica, e dalla lotta fra Papato e Impero. Questo accordo fu poi confermato dal patto del 1291, che tese ad assicurare per un tempo illimitato la difesa da eventuali attacchi da parte degli Asburgo. Tale patto, pur non coincidendo ancora con l'atto di fondazione della Confederazione Elvetica, fu tuttavia di estrema importanza, perché fu redatto da comunità di valle, i *Waldstätten*, che agivano con straordinaria indipendenza, e costituivano un blocco politico ben definito di fronte al mondo politico circostante. L'altissima coscienza che tali comunità avevano di se stesse permette di spiegare perché questa alleanza giurata perdurò nel tempo. Il 9 novembre del 1315 i rappresentanti dei Cantoni Forestali si riunirono a Brunner per rinnovare l'intesa e completarla. Con l'accordo di Brunnen, che traeva origine dalla comune preoccupazione di sicurezza, prese forma un'alleanza difensiva diretta contro le case feudali straniere. Nel 1315 si assistette a un vero e proprio coordinamento di una politica comune nei confronti delle forze esterne, che prevedeva che nessuno dei tre Cantoni della Svizzera centrale (Uri, Schwyz e Unterwalden) avrebbe potuto accettare l'autorità di un signore senza il consenso degli altri due, e nessuno di loro avrebbe potuto condurre negoziati con un Paese esterno, né concludere trattati all'insaputa degli altri. Lucerna fu la prima città a unirsi all'alleanza dei Waldstätten. In seguito tali legami si cementificarono ulteriormente, man mano che gli Asburgo portavano avanti la loro politica di dominio. La Casa d'Austria, infatti, mirava a fare dei Cantoni della Svizzera Centrale una provincia avanzata dei propri territori (*Vorderösterreich*). I successori di Rodolfo I si adoperarono per riunire sotto l'influenza asburgica, in un insieme unitario, i diversi territori e diritti che possedevano in questa regione. Fu questa crescente concentrazione della potenza asburgica a condurre gradualmente al conflitto con le popolazioni svizzere attaccate alla loro indipendenza. IM HOF, *Nuova Storia della Svizzera*, cit., pp. 156-163; 172-173.

autorizzarono Roll a pubblicare un decreto che dichiarava l'obbligatorietà della comunione e della confessione. Secondo questo decreto i preti della città avrebbero dovuto registrare i nomi di coloro che adempivano a tale obbligo.<sup>237</sup>

A fronte delle accuse di eresia e delle pressioni politiche, nel luglio 1554 la comunità riformata locarnese redasse una confessione di fede, nella quale tra l'altro rigettò nettamente le tesi anabattiste, in risposta alle illazioni che in proposito il cancelliere Roll aveva insinuato.<sup>238</sup> La tensione politica e religiosa cresceva, mentre non mancarono tentativi per giungere a un compromesso. La proposta dei riformati di una votazione popolare, tuttavia, non ebbe successo a causa dello scarso carisma del balivo protestante di allora, che dipendeva in larga misura dal cancelliere Roll. Intanto, anche le potenze straniere cominciarono a interessarsi della questione. In particolare la Chiesa Romana mirava a impedire la diffusione della Riforma a sud delle Alpi,<sup>239</sup> mentre le autorità spagnole non potevano tollerare focolai di eresia alle porte della Lombardia.<sup>240</sup>

Il 19 novembre 1554 fu convocata la Dieta dei Cantoni svizzeri a Baden. I locarnesi riformati si difesero dall'accusa di settarismo, dichiarandosi evangelici, e asserirono che la fede non poteva essere imposta loro con la forza. Sulla decisione finale della Dieta, tuttavia, pesarono non tanto queste loro dichiarazioni, quanto piuttosto la proposta del delegato cattolico Gilg Tschudi di Glarona, che intendeva condannare gli eretici. La sua proposta fu accettata dai rappresentanti di tutti e dodici i Cantoni, ad eccezione di quello di Zurigo.<sup>241</sup> I delegati zurighesi, infatti, non ritenevano giusto condannare cittadini della Confederazione che professavano la loro stessa religione.<sup>242</sup> La Dieta di Baden si chiuse con l'emanazione di un decreto, secondo il quale coloro che non avessero accettato la fede cattolica avrebbero dovuto lasciare la città il 3 marzo 1555, mentre coloro che fossero tornati all'antica fede non avrebbero avuto ripercussioni di alcuna sorta.<sup>243</sup> Dal canto loro, le città protestanti che avevano il controllo sul territorio di Locarno, ad eccezione di Zurigo, non si opposero all'emigrazione della comunità riformata locarnese, per evitare un'altra guerra tra gli Stati confederati.<sup>244</sup> Rimasta isolata, anche Zurigo, infine, dovette dare il suo assenso all'allontanamento dei riformati da Locarno.<sup>245</sup>

Pochi mesi dopo la chiusura della Dieta di Baden, nel gennaio 1555, i Cantoni cattolici romani (Uri, Schwyz, Unterwalden, Lucerna, Zug, Soletta e Friburgo) inviarono a Locarno dei funzionari per far applicare la delibera. Costoro condussero a Locarno il vescovo di Terracina, affinché persuadesse i riformati a tornare sui loro passi. Ma il vescovo non ottenne i risultati sperati, e anzi lasciò dietro di sé

---

<sup>237</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 70.

<sup>238</sup> CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., p. 249.

<sup>239</sup> *Ibid.*, pp. 249, 251.

<sup>240</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 70.

<sup>241</sup> CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., p. 251.

<sup>242</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 16.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, p. 169.

<sup>245</sup> CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., p. 251.

un increscioso episodio, terminato con l'esecuzione di un calzolaio di nome Nicola.<sup>246</sup> Alle orecchie del vescovo era giunta, infatti, notizia che quest'uomo aveva proferito oltraggi verbali contro la Vergine Maria. Secondo il racconto di Duni, però, l'uomo non aveva pronunciato bestemmie di alcuna sorta, ma rimase vittima della rapacità delle autorità cattoliche. Nella cronaca del medico locarnese si narra che il calzolaio Nicola aveva visto un uomo che si apprestava a portare un bariletto di vino ai piedi della statua della Madonna, collocata in una cappella su un'altura pietrosa in prossimità di Locarno, e nota come statua di Santa Maria del Sasso. Il calzolaio aveva osservato in quell'occasione che era privo di senso portare del vino a una statua, perché essa non poteva berlo ("S. Maria non beve, né abbisogna di vino".) Duni aggiunge che le cibarie e le bevande portate come offerte presso la statua della Santa Vergine venivano in realtà consumate dal sacerdote posto a custodia della statua stessa, e annota che "Iddio solamente si deve adorare", alludendo al peccato di idolatria commesso non soltanto a Locarno, ma un po' dappertutto. Tuttavia, i giudici inviati dai sette Cantoni sottoposero a tortura il povero calzolaio, nel tentativo di estorcergli una confessione, e finirono per decretarne la decapitazione.<sup>247</sup>

I medesimi giudici ingiunsero ai cittadini di Locarno di dichiarare esplicitamente a quale religione appartenessero.<sup>248</sup> Gli Evangelici risposero di non essere schierati né per l'antica confessione, né per quella nuova, e di credere in un solo Dio e nella dottrina da Lui rivelata nei libri della Bibbia. I protestanti aggiunsero di accettare i 12 articoli del Simbolo Apostolico ricevuto dalla Chiesa cattolica, ma di rigettare al contrario tutto ciò che non era conforme alla dottrina in esso contenuta. La loro intenzione non era quella di provocare sommosse, né di ingraziarsi i Cantoni protestanti (Zurigo, Berna, Basilea e Sciaffusa), ma unicamente quella di acquisire la salvezza eterna.<sup>249</sup>

A fronte della delibera di espulsione, Duni inviò lettere a Zurigo e nei Grigioni, per domandare ospitalità per la sua comunità riformata. Entrambi questi Cantoni si mostrarono disponibili ad accogliere i rifugiati nei rispettivi territori, e i locarnesi si risolsero a dirigersi a Zurigo.<sup>250</sup> Scaduto il termine fissato dal decreto per la partenza, il 3 marzo 1555, 93 Locarnesi abbandonarono la loro terra natia sotto la guida di Taddeo Duni e di Martino e Giovanni Muralto. Nei giorni successivi il numero dei fuggitivi salì a 147.<sup>251</sup> Poiché il territorio di Milano e i Cantoni primitivi chiusero tutti i varchi, l'unico passaggio praticabile, per giungere nella valle del Reno, restava quello che passava attraverso i Grigioni. Pertanto i fuggitivi, sotto la guida di Taddeo Duni, presero la direzione di Bellinzona; dovettero poi sostare a Roveredo, in attesa che le nevi sul colle San Bernardino si sciogliessero. Questa piccola cittadina, tuttavia, non era attrezzata per ospitare un numero così alto di persone; fu così che nel mese di maggio, prima della scadenza del permesso di soggiorno che le autorità di

---

<sup>246</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 17.

<sup>247</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>250</sup> *Ibid.*, cit., p. 21.

<sup>251</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit. p. 339.

Roveredo avevano loro accordato, i fuggiaschi decisero di intraprendere l'attraversamento del San Bernardino, benché ancora innevato. Oltrepassato il monte, i locarnesi giunsero a Zurigo, dove furono accolti da Heinrich Bullinger e dagli altri membri del Consiglio cittadino.<sup>252</sup>

Il viaggio degli esiliati verso Zurigo è interpretato da Duni come prova tangibile della benevolenza divina verso gli esuli. Al contrario, nell'ottica di Duni, i locarnesi rimasti cattolici e che acconsentirono all'allontanamento di una parte dei loro concittadini divennero invisibili a Dio e da Lui furono puniti. È evidente che qui Duni ha optato per una soluzione letteraria retorica, funzionale allo scopo di dimostrare che Dio agì secondo il principio di una giusta redistribuzione di premi e castighi, in conformità ai meriti e peccati di ciascuno. Da una parte, infatti, Dio intervenne a ricompensare i locarnesi protestanti, che non avevano avuto nessun'altra colpa se non quella di voler essere seguaci di Cristo,<sup>253</sup> e li fece giungere incolumi a Zurigo; dall'altra Dio inflisse ai locarnesi cattolici, che avevano permesso l'esilio di centinaia di innocenti, una serie di sciagure.

Duni accosta le vessazioni subite dai locarnesi in fuga alle persecuzioni inflitte ai primi apostoli e ai primi martiri, che avevano diffuso il verbo di Cristo,<sup>254</sup> e paragona il viaggio dei Locarnesi a quello che avevano affrontato gli Ebrei dall'Egitto alla terra promessa.<sup>255</sup> Duni aggiunge che durante il tragitto i fuggiaschi non diedero segni di cedimento, perché convinti che la disgrazia da loro patita veniva sopportata in nome di Cristo.<sup>256</sup> Infine, Duni sostiene che gli esuli furono encomiati dal Consiglio della città di Locarno, e che furono insigniti di un'onorificenza pubblicamente riconosciuta. Ho motivo di credere, tuttavia, che tale elemento sia spurio rispetto alla realtà dei fatti, mentre risulta estremamente funzionale all'intento ultimo con il quale la cronaca fu scritta. Per quanto riguarda i locarnesi rimasti cattolici, invece, tre furono le calamità con le quali il Signore li punì: lo straripamento del fiume Ramogna del 4 settembre 1556;<sup>257</sup> l'epidemia di peste del 1584; le traversie legate agli scontri fra i Bacciocchi e i Rinaldi, due famiglie di Brissago, borgo che sorgeva sulle sponde del lago Maggiore, non distante da Locarno.<sup>258</sup>

Una volta arrivati a Zurigo, i primi tempi nella nuova città furono duri per i Locarnesi esiliati. Essi dovettero adattarsi a usi, costumi e leggi diversi dai propri,<sup>259</sup> e trovarono non poche difficoltà nel

---

<sup>252</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 22. CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, cit., pp. 251-252.

<sup>253</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., pp. 23-24.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>257</sup> Nella parte occidentale del monte sul quale sorge la chiesetta di Santa Maria del Sasso, scorre verso valle il torrente Ramogna, che giunge in una valle molto stretta. Il 4 settembre una vera e propria tempesta sradicò alberi, pietrame e terreni, i cui lacerti andarono a ostruire la valle. Il torrente non trovò più spazio e l'acqua si raccolse in una sorta di lago, che a causa delle insistenti piogge esondò. Gli abitanti cercarono di porsi in salvo dalla furia distruttrice dell'acqua che travolse mobili, libri, documenti, vigne e orti, uomini e donne. Soltanto poche persone riuscirono a scampare alla morte, salendo sui tetti o costruendo imbarcazioni di fortuna. *Ibid.*, pp. 24-28.

<sup>258</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., pp. 24-30.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 23.

continuare a svolgere le professioni che esercitavano prima dell'esilio a Locarno,<sup>260</sup> perché le corporazioni zurighesi non erano disposte ad accogliere nelle attività artigianali i nuovi venuti, né a subirne la concorrenza.<sup>261</sup> Ecco allora che i Locarnesi, per provvedere al proprio mantenimento, introdussero una manifattura sconosciuta a Zurigo, quella della filatura della seta e della lana.<sup>262</sup> Inoltre, i profughi cominciarono ad attivarsi nel settore del commercio, sfruttando le loro buone conoscenze del mercato italiano.<sup>263</sup> Duni, dal canto suo, riuscì ad attivare il proprio spirito di intraprendenza e, sollecitato dai suoi concittadini locarnesi, accettò l'incarico di medico ordinario della città di Zurigo.<sup>264</sup>

\* \* \*

Mettiamo ora a fuoco quei pochi ma interessanti elementi relativi al pensiero religioso di Taddeo Duni, che si possono ricavare dalla sua cronaca. Per l'intera narrazione Duni non adopera mai la prima persona, ma si riferisce sempre alla comunità protestante di Locarno nel suo insieme. Credo, tuttavia, che le osservazioni di carattere religioso presenti nel racconto memoriale possano essere attribuite pienamente a Duni stesso. Poiché erano ormai trascorsi 50 anni dai fatti evocati, e poiché Duni era da tempo integrato nella comunità riformata di Zurigo sia dal punto di vista professionale, sia dal punto di vista religioso, l'autore non aveva più alcun motivo di temere le autorità cattoliche, né quelle politiche locarnesi, né quelle inquisitoriali. Non sussisteva, quindi, alcuna ragione di camuffare o alterare le sue convinzioni, nel momento in cui Duni si accinse a redigere la cronaca memoriale.

Due sono gli elementi degni di nota: l'attacco feroce lanciato da Taddeo Duni contro la Chiesa Romana, e la sua presa di distanza rispetto alla dottrina luterana.

Il tono di disprezzo per la Chiesa Romana e per la dottrina da essa elaborata pervade l'intero racconto di Duni. Come ho già osservato, le accuse rivolte alla Chiesa Romana sono mutate dall'autore dall'ampio ventaglio dei motivi propagandistici della Riforma in generale. Fra le varie critiche, segnalo il rimprovero rivolto alla Chiesa Romana di aver elaborato una dottrina menzognera: "E in realtà Gesù Cristo vuole che sia ascoltato soltanto Dio, non il Papa Romano, la cui Chiesa non è fabbricata sopra la pietra, ma sopra l'arena".<sup>265</sup> Anche l'accusa di idolatria, rivolta da Duni, in occasione del racconto delle vicende del calzolaio Nicola, ai seguaci della confessione romano-cattolica,<sup>266</sup> appartiene alla propaganda protestante nel suo complesso. Ora, cosa spinge Duni a porre l'accento sulla sua ostilità contro la Chiesa Romana e a passare sotto silenzio (neanche un accenno) la confessione cui lui e la sua comunità locarnese aderirono?

---

<sup>260</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit. p. 339. Metà dei capifamiglia locarnesi erano artigiani, specialisti del cuoio. CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 73.

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 24.

<sup>263</sup> CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, cit., p. 73.

<sup>264</sup> SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit. p. 340.

<sup>265</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi*, cit., p. 24.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 19.

È chiaro che i locarnesi sposarono la Riforma zwingliana. Il passo inequivocabile dello scritto autografo di Duni da cui si desume l'adesione della comunità riformata locarnese alle dottrine zwingliane è quello in cui l'autore della cronaca memoriale osserva che i rappresentanti della città di Zurigo presenti alla Dieta di Baden non potevano tollerare di esiliare da Locarno una comunità che professava la loro stessa confessione di fede.<sup>267</sup> Al di fuori di questo riferimento, non una sola volta la dottrina di Zwingli viene citata esplicitamente nella cronaca quale dottrina abbracciata dai Locarnesi in esilio. Mi lascia un po' perplessa il fatto che in un testo, che offre al suo autore Taddeo Duni la possibilità di esprimere apertamente la sua posizione confessionale, questi non descriva in termini affermativi la genuinità della dottrina zwingliana, ma scelga piuttosto di sottolineare la falsità di quella romana. È vero che all'inizio del racconto, quando Duni elogia l'attività dei primi riformatori, fra questi cita, accanto a Lutero, anche Zwingli. Ma perché da quel momento in poi Duni non chiama più in causa né il riformatore Huldrich Zwingli, né il suo successore Heinrich Bullinger, amico di Duni stesso, nonché benefattore dei locarnesi in fuga? Perché non un solo cenno all'opera riformatrice di Zwingli o ai precetti della sua Riforma? E ancora, perché Duni insiste piuttosto nel denigrare la Chiesa Romana?

Tali scelte non possono essere casuali. Tre ordini di motivi presiedono secondo me a una siffatta architettura del racconto memoriale di Taddeo Duni. Il primo è abbastanza intuitivo: Duni intende mettere in risalto l'ingiustizia che le autorità cattoliche perpetrarono a danno dei locarnesi riformati. L'accanimento di Duni contro la Chiesa Romana è giustificato proprio dal fatto che essa si rese responsabile dell'esilio di una comunità di innocenti, e l'accusa di aver elaborato una dottrina menzognera era probabilmente il retaggio di quanto Duni aveva sentito predicare dal suo maestro Giovanni Beccaria. In secondo luogo Duni vuole rendere omaggio alla sua comunità, che affrontò con grande coraggio l'esilio dalla sua terra natale. A fronte del fatto che protagonista assoluto della cronaca è la comunità riformata locarnese in esilio, la Riforma zwingliana e i suoi esponenti passano giocoforza in secondo piano. Infine, bisogna osservare che la Chiesa Romana non rappresentava soltanto una dottrina teologica, bensì un intero sistema gerarchizzato di potere politico, nonché un edificio culturale precisamente connotato. Allora, nel reiterare la sua disapprovazione per la Chiesa Romana, Duni non sferra un attacco soltanto contro la sua dottrina teologica. A mio avviso si tratta di una contestazione che prende le mosse, prima ancora che da motivazioni di ordine teologico, dall'insofferenza verso un potere politico sentito come opprimente.

Veniamo ora al secondo elemento di natura religiosa presente nella cronaca: la posizione di Taddeo Duni rispetto al luteranesimo. Nel racconto memoriale si accenna più volte all'idea secondo cui la Chiesa Romana aveva corrotto la genuinità del Vangelo. Tale rilievo trova riscontro nella speculazione di Lutero, il quale sostiene che la tradizione aveva progressivamente alterato la purezza di ciò che nel Cristianesimo era originario e autentico. Lutero, infatti, rifiuta il presupposto medievale, secondo il

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 16.

quale lo svolgimento della storia è accompagnato da una costante esplicitazione della sostanza della fede. La tradizione è in realtà secondo il monaco agostiniano passibile di errori; di conseguenza attraverso i suoi sentieri ci si allontana progressivamente da ciò che nel Cristianesimo è fededeigno.<sup>268</sup> La progressiva corruttela dell'autenticità della dottrina evangelica ad opera della Chiesa Romana è quindi un punto di contatto fra il pensiero di Duni e la speculazione luterana.

Ma al di là di questa assonanza, in due passaggi della cronaca Duni si discosta dal pensiero del riformatore di Wittenberg. Per quel che riguarda il primo, nel racconto memoriale si legge che i protestanti di Locarno accettavano i 12 articoli del Simbolo Apostolico, ma bisogna notare che una parte della speculazione luterana relativizza fortemente l'importanza di questo testo. Il pensiero del monaco di Wittenberg intorno al Simbolo Apostolico subisce, infatti, un'evoluzione nel tempo. Inizialmente il Simbolo Apostolico era stato oggetto di grandi elogi da parte di Lutero, perché era stato steso in conformità alle Sacre Scritture, e anzi ne era una mirabile sintesi.<sup>269</sup> Ad un certo punto, però, la validità del Simbolo Antico si attenua agli occhi del monaco agostiniano, perché esso non contiene un'esplicita dottrina della giustificazione per fede.<sup>270</sup> Inoltre, come suggerisce Francesco Corvino, riprendendo l'ottimo studio di Attilio Agnoletto sulla figura del riformatore di Wittenberg, l'essenza della fede luterana non si concreta tanto nell'adesione al Simbolo Apostolico, quanto in un particolare atteggiamento dell'animo umano verso Dio. Si tratta cioè di una disposizione all'umiliazione e al pentimento, e alla disperazione della propria incapacità di salvezza,<sup>271</sup> che induce infine ad accettare per fede il giudizio di Dio, l'unico che può salvare l'uomo. Non è improbabile che, vista la sua preparazione culturale, Duni fosse a conoscenza di questo aspetto del pensiero luterano, che ridimensiona l'importanza del Simbolo Antico. Se così fosse, accettando il Simbolo Apostolico Duni in qualche modo prende le distanze dalla dottrina luterana, o almeno da una parte di essa. L'ipotesi sarebbe confermata dal fatto che il secondo passaggio della cronaca, in cui Duni si discosta dalla dottrina luterana, è esplicito: Duni, infatti, precisa che, benché i Locarnesi chiamassero "Luterani" gli adepti della nuova fede, tale appellativo dava prova di grande ignoranza.<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> C. SCHÖNBORN, *L'unità nella fede*, Bologna, ESD, 2007, p. 52.

<sup>269</sup> *Ibid.*, cit., pp. 53-54.

<sup>270</sup> *Ibid.*, cit., pp. 55-56. Ricordo per inciso che il principio di giustificazione *sola fide* è alla base anche della Riforma di Huldrych Zwingli, il quale però lo declina in modo proprio. Nell'ottica di Zwingli, infatti, per la libera e sovrana volontà con la quale agisce, Dio può ammettere fra gli eletti anche persone senza fede, come i pagani Socrate e Seneca, che hanno però accolto con tutto il cuore l'unica divinità. S. RONCHI, *Zwingli e Calvino nel contesto elvetico*, Bologna, ESD, 2005, p. 64. Tutto ciò che Dio sceglie lo fa in modo perfetto e insindacabile (*ibid.*, p. 63), pertanto si può essere salvati non già al di fuori di Cristo, ma anche senza la fede in lui, perché la decisione sovrana è di Dio e di Dio soltanto, e perché la salvezza è completamente gratuita in quanto salvezza per grazia. *Ibid.*, p. 65.

<sup>271</sup> F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma, Città nuova, 1980, p. 291.

<sup>272</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 14.

#### 4. *Processi inquisitoriali e professione medica: reciproche ripercussioni*

Le scelte eterodosse di Marcello Squarcialupi e di Taddeo Duni sono profondamente diverse e legate ai rispettivi contesti socio-politici in cui essi vivevano, e i due medici non poterono sottrarsi al groviglio di interessi politici e questioni religiose, che fece da sfondo al loro esilio. Nel caso del medico toscano questi intrecci condizionarono in ultima analisi le sue scelte confessionali; dal canto suo Taddeo Duni dovette tenerne conto nel momento in cui si pose con urgenza la questione di chi avrebbe potuto accogliere la sua comunità riformata.

Le loro rispettive vicende rivelano che nelle esperienze di eterodossia ed esulanza svolsero un ruolo non soltanto le possibilità che i territori ospitanti erano in grado di offrire, ma anche lo spirito con il quale gli esuli stessi le affrontavano: Duni mostra una grande determinazione nel perseguire il suo ideale religioso, e si pone quale *leader* della comunità protestante della cittadina ticinese; inoltre, per lui è determinante l'ostilità contro la Chiesa Romana, diffusa dal predicatore Giovanni Beccaria a Locarno, quando lui era fanciullo. Al contrario, le scelte religiose di Marcello Squarcialupi sono incoerenti e dettate da motivazioni di opportunismo economico.

Dal punto di vista più strettamente economico-professionale, Duni trovò una collocazione stabile in tempi brevi, visto che nella seconda metà degli anni Cinquanta, divenne a poco più di 30 anni *Stadtartz* di Zurigo. Al contrario, Squarcialupi dovette attendere la possibilità di lavorare presso la corte del Principato di Transilvania, presentatasi nel 1579, quando aveva 41 anni, per poter percepire uno stipendio regolare e di entità tutt'altro che irrisoria. Una volta giunto ad Alba Iulia, poi, il medico usufruì di una serie di benefici a lui concessi dal re che, sommati al pagamento annuale percepito, assumevano un valore di entità maggiore rispetto allo stipendio dello *Stadtartz* Duni. Una volta tornato in Svizzera, ovviamente Squarcialupi dovette rinunciare all'elevato stile di vita che conduceva in Transilvania, ma alcuni passaggi del suo epistolario lasciano pensare nondimeno che le sue condizioni economiche non fossero ristrette.<sup>273</sup>

Fin qui abbiamo più volte sottolineato, tuttavia, il fatto che Squarcialupi era costantemente insoddisfatto del suo livello di benessere economico e dal punto di vista professionale:

- in alcuni frangenti il medico sentiva di non avere interlocutori alla sua altezza con i quali discutere di argomenti di materia medica;
- in altri percepiva che la sua carriera pubblicistica non riusciva a decollare;
- secondo Dudith, poi, Squarcialupi riteneva che il medico dovesse quasi “estorcere” il denaro ai suoi clienti, per poter ricevere il compenso che gli spettava;<sup>274</sup>
- il medico contrasse più volte dei debiti in denaro.

---

<sup>273</sup> Nella lettera del 1586 indirizzata a Zwinger, per esempio, il medico toscano afferma di essere oberato di richieste da parte di membri di famiglie facoltose che necessitavano di essere seguiti dal punto di vista medico-terapico. BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 20 dicembre 1586, cit.

<sup>274</sup> Vedi SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 927, 18 ottobre 1578, cit., p. 174.

Le sensazioni vissute da Squarcialupi denotano però, più che reali ristrettezze economiche, la sua già citata tendenza al pessimismo e all'autocommiserazione. Fermo restando che non fu facile per lui inserirsi nel tessuto sociale e lavorativo straniero, né in Svizzera, né in Transilvania, di fatto a Squarcialupi non mancarono opportunità professionali. Alla luce di quanto discusso nei paragrafi precedenti, mi sembra più verosimile che il medico non riuscì a sfruttare fino in fondo i mezzi a sua disposizione.

Se da una parte l'eterodossia non può prescindere da fattori di tipo "ambientale", dall'altra essa viene a intersecarsi con il piano della professione medica in sé e per sé. Esistono due livelli di intersezione. Il primo, di carattere generale, è rappresentato dal fatto che uno studioso del Cinquecento – sia egli un filosofo, un medico o un letterato – è portato giocoforza a confrontarsi con l'orizzonte religioso, poiché nel XVI secolo esso contribuisce in maniera significativa a determinare l'identità individuale, e fornisce una risposta ritenuta soddisfacente agli interrogativi di natura esistenziale. E, come abbiamo visto nel primo capitolo, un medico è tanto più sollecitato a confrontarsi con la materia religiosa a causa delle implicazioni che dal punto di vista cristiano, almeno a livello teorico, la sua attività comporta. Il secondo ordine di intersezione consiste, invece, in un legame più specifico, esistente fra le metodologie proprie della materia medica e l'eterodossia.<sup>275</sup>

Per quel che riguarda il primo ordine di intersezione, l'attività di un medico poteva sortire ripercussioni sulle vicende inquisitoriali dello stesso, e a sua volta un processo per eresia poteva avere dei risvolti sull'esercizio da parte sua dell'arte medica. Il caso che documenta in modo inequivocabile tali legami è quello del medico bresciano Girolamo Donzellini.<sup>276</sup> Come dimostrerò a breve, infatti,

---

<sup>275</sup> Il primo livello di intersezione viene trattato qui; il secondo livello viene discusso *infra*, capitolo quarto, 5, pp. 143-144.

<sup>276</sup> In ordine di tempo si sono occupati della figura di Girolamo Donzellini: G. B. CORNIANI, *Saggio di storia letteraria della fortezza degli Orzi Nuovi*, Venezia, 1771, pp. 197-199; L. COZZANDO, *Della libreria bresciana: parte prima. Nuouamente aperta da Leonardo Cozzando*, Brescia, per Gio' Maria Rizzardi, 1685, pp. 41-55; S. BONGI, *Annali di Gabriel Giolito de' Ferrari da Trino di Monferrato*, I, Roma, Martino pubblicazioni, 1890, pp. 349-351; P. PASCHINI, *Un umanista disgraziato nel '500*, in «Nuovo Archivio Veneto», 57 (1919), Venezia, pp. 65-186: pp. 128-130; E. A. RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVIII (1959), n. 106, pp. 59-90: pp. 68, 70-72, 77-78; CHURCH, *I riformatori italiani*, cit., pp. 331-334, 357; ID., *Vincenzo Maggi: a protestant politician*, in *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr*, Trenton, Ayer Publishing, 1968, pp. 227-254: pp. 239-241; PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna*, cit., pp. 148-151; ID., *La vita e i tempi di Pietro Perna*, cit., *passim* pp. 67-98; STELLA, *Dall'Anabattismo al Socinianesimo*, cit., p. 31; ID., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969, pp. 38-39, nota 75 (dove l'autore, riportando testimonianze deposte durante il processo del 1553 a carico di Donzellini, ricorda che il vescovo di Limisso in Cipro, Andrea Centanni, che favorì lo sviluppo del movimento eterodosso, frequentava la casa di Donzellini a Venezia); A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXII (1978), pp. 422-459: pp. 449-453; A. JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini (Donzellino, Donzellinus), Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 238-243. La voce ricompare, dopo accurata revisione, anche nella nuova edizione del *Dizionario storico dell'Inquisizione*: A. JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini, Girolamo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* (diretto da A. PROSPERI), I, 2010, pp. 509-510. CAPONETTO, *La Riforma protestante*, cit., pp. 234-237; P. F. GRENDLER, *L'Inquisizione Romana e l'editoria a Venezia (1540-1605)*, Roma, Il Veltro, 1983, pp. 153, 266-267. I contributi fin qui citati si sono avvalsi soprattutto delle fonti processuali, e hanno ricostruito sulla base di questi la dimensione religiosa di Donzellini. Coloro che in modo pionieristico hanno guardato anche alle fonti epistolari sono stati Marie-Louis Portmann e Richard Palmer: M. L. PORTMANN, *Der Venetianer Arzt Girolamo Donzellini (etwa 1527-1587) und seine*

una disputa da lui sostenuta con un medico suo rivale portò in ultima analisi all'apertura a suo carico di un ulteriore processo per eresia (1574). Tale vicenda lo privò della facoltà di esercitare la medicina, ma in seguito, durante la pestilenza veneziana del biennio 1575-1576, a fronte della gravità della situazione le sue competenze mediche risultarono a tal punto preziose che il medico fu liberato dal carcere inquisitoriale. Ma andiamo con ordine.

Le notizie intorno a questo personaggio sono numerose, perché disponiamo sia degli atti processuali a suo carico, conservati nel fondo *Sant'Uffizio* dell'Archivio di Stato di Venezia, sia di due raccolte di lettere redatte da Donzellini stesso. Mentre, però, i verbali dei processi sono già stati esaminati da diversi studiosi nel corso dei decenni, un'analisi sistematica della corrispondenza epistolare di Girolamo Donzellini, al contrario, è finora mancata. Si tratta di fonti in buona parte inedite e ancora trascurate dagli storici,<sup>277</sup> che in realtà consentono di ampliare e integrare le notizie derivanti dai processi inquisitoriali, sia in merito all'attività medica di Girolamo Donzellini, sia in ordine alla sua visione dell'esistenza e di Dio. Allo stesso tempo queste lettere permettono di indagare i rapporti in seno alla cosiddetta *Respublica medicorum*, della quale il medico bresciano fa parte a pieno titolo. Infatti, molti sono gli aspetti che possono essere messi in luce: dalla composizione della sua biblioteca (sia religioso-eterodossa, sia medica, sia di natura più generalmente culturale e di orientamento umanistico), alla sua concreta attività di medico curante, alle relazioni di natura professionale e amicale da lui instaurate. Di tali elementi mi occuperò, però, più avanti.

L'entità delle fonti si presta alla redazione di una biografia di Girolamo Donzellini, che potrà redigere in futuro, ma che non coincide con lo scopo di questo paragrafo. Per tale motivo riassumo in nota le articolate vicende inquisitoriali del medico, del resto già note.<sup>278</sup> Metterò in luce piuttosto

---

*Beziehungen zu Basler Gelehrten*, in «Gesnerus», 30 (1973), pp. 1-6; PALMER, *Physicians and Inquisition*, cit. Quest'ultimo saggio inserisce Donzellini nella *Respublica medicorum* europea, e dà conto della sua attività di medico umanista. In questa direzione è orientato anche l'accenno fatto a Donzellini da Ian Maclean nel suo saggio: MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 25. Samuel Cohn, poi, ha dedicato un lungo e ricco paragrafo all'analisi delle linee guida con le quali Donzellini intese intervenire nella cura della peste che colpì Venezia negli anni 1575-1576: COHN, *Cultures of plague*, cit., pp. 164-167. Le modalità di prevenzione adottate e le cure somministrate furono descritte da Donzellini stesso nel suo trattato sulla peste, il *Discorso nobilissimo et dottissimo preservativo et curativo della peste*, pubblicato per ordine delle autorità governative di Venezia nel 1577. Ricordo infine il riferimento fatto a Donzellini nella Tesi di Dottorato di Silvia Ferretto in FERRETTO, *Bassiano Lando*, cit., pp. 219-220, la Tesi di Dottorato di Colleen Linda Redmond, interamente dedicata a Donzellini (REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit.), e il recentissimo contributo di Alessandra Celati: A. CELATI, *Heresy, Medicine and Paracelsanism in Sixteenth Century Italy: the Case of Girolamo Donzellini 1513-1587*, in «Gesnerus», 71/1 (2014), pp. 5-37. Nessuno degli ultimi due contributi citati prende in esame le corrispondenze epistolari di Donzellini.

<sup>277</sup> Lo studio di soltanto alcune delle lettere di Donzellini è presente soltanto nel saggio di Marie-Louise Portmann e in quello di Richard Palmer, citati fin qui più volte, l'ultima nella nota precedente.

<sup>278</sup> Il medico bresciano fuggì da Venezia il 18 agosto 1553, il giorno prima della data (19 agosto 1553) nella quale era stato convocato dal Sacro Tribunale del territorio di Venezia. ASVe, *S. Uffizio*, b. 39, c. 10v. Il Sant'Uffizio spiccò in tutto ben tre mandati di comparizione, che furono recapitati all'abitazione di Donzellini a Venezia. L'ultimo mandato risaliva al 5 dicembre 1553. Non essendosi il medico presentato al cospetto degli Inquisitori, il 16 dicembre il Tribunale emise *in absentia* il proclama che lo espulse dalla Repubblica. *Ibid.*, c. 9r-v. Nello stesso anno, in cui fu ostracizzato dalla Serenissima, il medico bresciano cominciò a viaggiare attraverso l'Italia settentrionale, "visitando parenti et amici in Verona, Brescia e Crema". *Ibid.*, c. 52r. Negli anni Cinquanta si portò prima a Padova, dove rimase per alcuni mesi, poi a Ferrara, dove fu accolto da alcuni amici, quali

quegli elementi nuovi, relativi all'orizzonte confessionale e alla visione esistenziale di Girolamo Donzellini, che emergono dalle sue corrispondenze epistolari, intrattenute rispettivamente con Theodor Zwinger e Joachim Camerarius il Giovane. Come vedremo, alcuni passi delle missive di Donzellini richiamano elementi propri della sensibilità calvinista, mentre un possibile riferimento al concetto della doppia predestinazione dei retti e dei reprobì è presente in una lettera del 1586 indirizzata dal medico bresciano a Joachim Camerarius il Giovane.<sup>279</sup> Del resto, fra gli interlocutori di Donzellini figurano alcuni intellettuali italiani convertiti al calvinismo, quali suo fratello Cornelio Donzellini,<sup>280</sup> e Girolamo Zanchi. Nonostante la presenza di tali aspetti (richiami presenti nelle sue lettere a taluni concetti della teologia di Calvino, e contatti di Donzellini con figure convertite al calvinismo), non sussistono, tuttavia, evidenze tali da poter affermare che il medico aderisse alla confessione calvinista.

\* \* \*

Girolamo Donzellini era nato intorno al 1513 a Orzinuovi, a pochi chilometri da Brescia. Durante la sua esistenza il medico dovette sottostare a ben quattro processi inquisitoriali, istruiti dal Sant'Uffizio veneziano rispettivamente negli anni 1553, 1560-1561, 1574-1577, 1587, al termine dei quali fu condannato alla pena capitale, eseguita per affogamento nella Laguna. La notizia della sua morte ci è fornita sia dalla letteratura a lui contemporanea, sia da una lettera che Ludwig Iselin scrisse il 19 febbraio 1588 a suo zio Basilio Amerbach, noto professore di diritto presso l'Università di

---

Vincenzo Maggi e Francesco Porto. *Ibid.*, c. 92r-v. Entrambi questi ultimi erano sospetti all'Inquisizione per eresia, e avevano incontrato la duchessa Renata di Francia, moglie di Ercole II d'Este, nota per la sua adesione al calvinismo, e per la protezione offerta a coloro che in Italia erano impegnati nella diffusione della Riforma. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 136. Nel costituito del 16 novembre 1574, durante il terzo processo, Donzellini raccontò di essersi trattenuto a Ferrara una sola settimana (ASVe, S. Ufficio, b. 39, c. 92r-v), ma nel costituito successivo, quello del 23 novembre dello stesso anno, dichiarò di essersi fermato nella città estense per molti giorni. *Ibid.*, c. 99r. Molto probabilmente Donzellini si era recato a Ferrara, non soltanto o non tanto perché Vincenzo Maggi gli aveva mostrato l'intenzione di fargli avere una cattedra di medicina in quella città, come Donzellini stesso dichiarò, *Ibid.*, c. 92r-v. ma anche o più verosimilmente per impetrare la protezione della duchessa Renata.

Dopo aver viaggiato per l'Italia settentrionale, Donzellini si recò a Tubinga, in Germania, e poi alla corte dell'arciduca Ferdinando d'Asburgo, Re dei Romani con il nome di Ferdinando I dal 1556, anno dell'abdicazione di Carlo V in suo favore, fino al 1564. *Ibid.*, c. 92r-v. Nel 1555 Donzellini si rivolse proprio all'Imperatore, che nell'estate dello stesso anno scrisse al Nunzio pontificio Zaccaria Dolfin, affinché perorasse la causa del medico bresciano presso papa Paolo IV. *Ibid.*, cc. 18r-19r. Nel 1557 Donzellini presentò un'altra supplica al cardinale di Augusta e all'arcivescovo di Salisburgo, i quali scrissero delle lettere in suo favore, presentate al Senato veneziano da uno dei fratelli del medico, Pietro Donzellini. Quest'ultimo nel frattempo aveva abiurato in Brescia. *Ibid.*, c. 52v. Tali iniziative, tuttavia, non sortirono alcun effetto ai fini del rientro in patria, senonché grazie all'intercessione dell'Imperatore Ferdinando I, al quale Donzellini chiese nuovamente la grazia, il 4 luglio 1560 l'imputato ottenne un salvacondotto (*Ibid.*, cc. 25r-26r), che gli permise di rimettere piede a Venezia. Quel giorno stesso il medico si presentò spontaneamente ai giudici inquisitoriali, che aprirono il secondo procedimento a suo carico.

Al processo del 1560-1561 seguì quello apertosi nel 1574. In quell'occasione Donzellini fu condannato al carcere perpetuo, e fu rinchiuso nella prigione di san Giovanni in Bragora dal 9 giugno 1575. *Ibid.*, c. 116v. Nel 1587 fu condannato alla pena capitale, eseguita per affogamento nella Laguna. COZZANDO, *Della libreria bresciana*, cit., p. 198; GRENDLER, *L'Inquisizione Romana e l'editoria a Venezia*, cit., p. 265 e pp. 280-281, nota 26.

<sup>279</sup> Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, *Briefsammlung TREW, Briefe an Joachim Camerarius II* (D'ora in poi BUER-N, *Briefe an Camerarius II*), 57, 18 giugno 1586.

<sup>280</sup> Sul calvinismo di Cornelio Donzellini vedi DEL COL, *Lucio Paolo Rosello*, cit., p. 453.

Basilea. Dall'epistola veniamo a sapere che Pietro Longo fu affogato nella Laguna "per lo stesso motivo per il quale l'anno precedente [1587] il medico Girolamo Donzellini era stato colpito dal medesimo genere di supplizio".<sup>281</sup>

Girolamo Donzellini riveste un ruolo di particolare rilievo nel contesto del movimento eterodosso veneto del XVI secolo, nel quale si riflessero le molteplici componenti in cui si era frantumata la Riforma protestante in Italia. Come ho già ricordato, caratteri precipui di quest'ultima sono la varietà degli orientamenti dottrinali, e la pluralità e la frammentarietà dei gruppi, che si traducevano nella tendenza a ricercare, contemporaneamente in molteplici direzioni e attraverso una riflessione autonoma, una soluzione ai problemi posti dalla crisi religiosa.<sup>282</sup> La sfaccettata gamma dei contatti ereticali di Girolamo Donzellini e l'eterogeneità delle sue letture eterodosse riflettono proprio la tendenza dei singoli gruppi e dei singoli individui in Italia a esplorare l'ampio spettro degli stimoli della Riforma protestante.<sup>283</sup> Le frequentazioni di Donzellini, infatti, sono quanto mai variegata, oltre che per l'estrazione sociale, anche per l'orientamento religioso dei suoi sodali di fede: il medico bresciano era in contatto, infatti, con seguaci di Pier Paolo Vergerio; esponenti del gruppo valdesiano;<sup>284</sup> epigoni luterani; estremisti radicali; e calvinisti del calibro di Girolamo Zanchi, poi professore a Heidelberg.<sup>285</sup> Da un attento studio delle fonti disponibili (i verbali dei processi inquisitoriali e le corrispondenze epistolari di Girolamo Donzellini), si ricava l'impressione che Donzellini rispecchi pienamente quel pluralismo (o eclettismo) teologico che caratterizzò la Riforma in Italia, in virtù del quale nella nostra penisola non vi fu l'adesione a una singola Chiesa protestante (fosse essa luterana, zwingliana o calvinista), bensì una teologia mista, non legata ad alcuna ortodossia protestante.<sup>286</sup>

Per quanto riguarda le letture eterodosse di Donzellini, il suo prevalente interesse per autori di matrice luterana non gli precluse la possibilità di rivolgere l'attenzione anche a testi di impronta riformata. Infatti, nel 1583, nove anni dopo che ebbe dichiarato, nel costituito del 23 novembre 1574, la sua adesione al Credo luterano-melantoniano,<sup>287</sup> Donzellini richiese in prestito a Theodor Zwinger un testo di Huldrych Zwingli.<sup>288</sup>

Dal secondo processo inquisitoriale a carico di Donzellini emergono le sferzanti critiche da lui rivolte contro determinati comportamenti delle autorità ecclesiastiche, da lui stesso etichettate con il

---

<sup>281</sup> GRENDLER, *L'Inquisizione Romana e l'editoria a Venezia*, cit., p. 265 e pp. 280-281, nota 26.

<sup>282</sup> DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, cit., pp. 264-265.

<sup>283</sup> Da un punto di vista teologico si distinguono nel protestantesimo due filoni principali: le dottrine luterane e le dottrine riformate (zwinglianesimo, calvinismo). *Ibid.*, p. 259.

<sup>284</sup> Sulla figura di Juan de Valdés vedi M. FIRPO, *Tra "alumbrados" e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990.

<sup>285</sup> Su Girolamo Zanchi vedi G. D. BRAVI, *Girolamo Zanchi. Da Lucca a Strasburgo*, in «Archivio Storico Bergamasco», I, 1981, pp. 35-64; S. J. BURCHILL, *Girolamo Zanchi, Portrait of a Reformed Theologian and His Works*, in «The Sixteenth-Century Journal», XV (1984), pp. 185-207.

<sup>286</sup> DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, cit., p. 265.

<sup>287</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 101r.

<sup>288</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583.

termine di “abusi”.<sup>289</sup> La tendenza del medico bresciano genericamente evangelica e anticlericale (diffusa in Italia già negli anni Venti e Trenta fra diversi intellettuali, come fra alcuni esponenti della gerarchia ecclesiastica, e che poneva una concreta istanza di purificazione delle strutture ecclesiastiche da pratiche dissolute e moralmente inaccettabili), trova conferma nel fatto che fra le sue letture eterodosse figurano due opere di virulenta polemica anticlericale: *La tragedia del libero arbitrio* (1546) di Francesco Negri, e il *Pasquillus extaticus* (1544) di Celio Secondo Curione.<sup>290</sup> Questi autori, peraltro, aderirono alle frange più estreme dell’anabattismo veneto, che aveva in sé una forte componente razionalistica e antitrinitaria.<sup>291</sup> All’esigenza espressa da Donzellini di un rinnovamento interno della Chiesa si aggiunge un aspetto più propriamente teologico, visto che nel costituito del 23 novembre 1574 e in quello del 2 dicembre 1574 il medico di Orzinuovi dichiarò di essere stato seguace della *Confessio augustana*.<sup>292</sup> Quando, tuttavia, nel prosieguo degli stessi interrogatori, gli furono rivolte domande specifiche in merito agli articoli ai quali aveva prestato fede, l’imputato fece riferimento soltanto agli aspetti meno rilevanti della dottrina luterana. Il medico, cioè, menzionò la negazione dell’esistenza del Purgatorio e dell’intercessione dei santi, e il rifiuto del digiuno quaresimale. Donzellini aggiunse di aver ritenuto validi soltanto i sacramenti del battesimo, dell’eucarestia e della penitenza, salvo però il concepire quest’ultima non come mero elenco di tutti i peccati.<sup>293</sup> Come spesso accadeva nei processi inquisitoriali, gli imputati accennavano soltanto agli elementi più marginali della teologia protestante, ovvero alle implicazioni concrete, tangibili e quotidiane dei princìpi teologici fondamentali, le quali scandivano la vita devozionale del fedele.<sup>294</sup> Questo atteggiamento degli inquisiti, improntato alla massima cautela, dipendeva in gran parte dal timore delle pene che potevano scaturire dalle loro stesse dichiarazioni. Inoltre, le modalità stesse, attraverso le quali si svolgevano gli interrogatori condotti dagli inquisitori, difficilmente consentivano all’imputato, salvo casi eccezionali, di esprimere in modo chiaro e coerente il suo pensiero più propriamente teologico. Per non compromettere ulteriormente la propria posizione Donzellini, quindi, citò soltanto quegli argomenti che più facilmente potevano essere giunti alle orecchie degli inquisitori e che erano relativi alle pratiche, e parallelamente evitò di fare riferimento ai dogmi, come il principio

<sup>289</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, cc. 50v-51v.

<sup>290</sup> *Ibid.*, c. 101r.

<sup>291</sup> Sull’anabattismo veneto vedi STELLA, *Dall’anabattismo al socinanesimo*, cit., pp. 76-79; ID., *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., pp. 6, 38-43.

<sup>292</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 101r.

<sup>293</sup> *Ibid.*, c. 101r.

<sup>294</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 47. Questo genere di dichiarazioni ha indotto Silvana Seidel Menchi a dedurre che in Italia il centro della teologia evangelica, espresso per esempio dalle dottrine della sola fede o del servo arbitrio, fu spostato alla periferia, mentre, al contrario, temi secondari, quali confessione, indulgenze, scomunica, devozioni personali a questo o a quel santo, e prescrizioni alimentari, guadagnarono terreno. *Ibid.* Andrea Del Col fa notare, però, che l’idea che in Italia le questioni teologiche fossero relegate in secondo piano rispetto ai corollari pratici del messaggio riformatore deriva dal considerare i documenti processuali, sulla base dei quali la maggior parte della storia eretica viene ricostruita, come espressione direttamente attendibile del pensiero degli inquisiti, cosa che, tuttavia, non corrisponde a realtà. Le fonti inquisitoriali sono, al contrario, documenti altamente formalizzati e condizionati dalle procedure giudiziarie, cosicché non rivelano tutto ciò che un imputato potenzialmente poteva esprimere. DEL COL, *L’Inquisizione in Italia*, cit., p. 277.

di giustificazione *sola fide*. A uno sguardo d'insieme le risposte fornite da Donzellini durante il secondo processo a suo carico (1560-1561) lasciano trasparire un evidente comportamento dissimulatorio. Inoltre, al di là della sua dichiarazione di aver aderito alla *Confessio Augustana*, come mostrerò con prove documentali più oltre, Donzellini assorbì alcuni tratti della sensibilità calvinista.

Due fattori rendono Girolamo Donzellini un membro chiave del movimento riformatore veneto: il suo ruolo di intermediario nel commercio fra Pietro Perna, tipografo lucchese emigrato a Basilea, e i rivenditori italiani di libri clandestini, e l'estesa rete di rapporti che il medico bresciano intrecciò con gli altri esponenti del movimento riformatore a tutti i livelli della società. Il primo di questi elementi è attestato in modo inequivocabile soltanto nella lettera che Perna inviò a Donzellini il 13 novembre 1550, che si è conservata fra gli atti processuali, e sul cui contenuto Donzellini fu interrogato il 12 novembre 1560.<sup>295</sup> Purtroppo dettagli su tale ruolo di Donzellini non emergono neanche dai suoi epistolari;<sup>296</sup> questi ultimi, nondimeno, restituiscono elementi nuovi e interessanti, quali per esempio il contributo apportato da Donzellini nella pubblicazione di autori il cui pensiero non era approvato dalla Chiesa Romana. Nel prossimo capitolo, si darà conto, infatti, della collaborazione messa in atto fra Donzellini e Zwinger, per dare alle stampe un'opera del filosofo anticonformista Francesco Patrizi da Cherso.

Per quel che riguarda la cerchia dei contatti ereticali di Donzellini, invece, essa è rappresentata da personaggi di diversa provenienza geografica, professionale e sociale, che abbracciarono differenti confessioni, pur essendo tutti accomunati dall'avversione per la Chiesa Romana. Fra questi troviamo esponenti del ceto dirigente (Baldassarre Altieri), del patriziato veneto (Alvise Bembo, Marco Antonio da Canal, i conti Martinengo, Giovan Battista Pigafetta, Leonardo Mocenigo), e della gerarchia ecclesiastica (Agostino Valier, Alessandro Centanni, Pier Paolo Vergerio). E ancora: intellettuali (Vincenzo Maggi, Gian Battista Ugoni, Cornelio Donzellini, Bartolomeo Spatafora, Publio Francesco Spinola, Francesco Porto, Marco Antonio Genova); professionisti (i medici Gian Battista Susio e Gian Battista Canova, l'avvocato Francesco Stella, il mercante e artigiano Gian Battista Scotti), e infine frati ed ex-frati, quali Massimo Teofilo, ancora Vincenzo Maggi, Cornelio Donzellini, Marco Florio, Francesco Negri.<sup>297</sup>

\* \* \*

Le complesse vicende legate alla storia ereticale del medico bresciano si snodano sull'articolato sfondo storico-culturale del XVI secolo, quando ancora disciplina medica e fede cristiana andavano intrecciandosi a molteplici livelli. L'esposizione che segue chiama in causa prima l'esigenza per uno studioso di confrontarsi con la visione cristiana che a sua volta pervadeva ogni lembo della realtà, poi

---

<sup>295</sup> ASVe, S. *Uffizio*, b. 39, c. 32r-v.

<sup>296</sup> Il motivo per cui nelle lettere di Donzellini non sono presenti tracce dell'attività di smercio di libri proibiti è ovvio: il medico, già più volte accusato e processato, era molto cauto nel disseminare testimonianze di elementi che lo avrebbero reso ulteriormente sospetto al Sant'Uffizio.

<sup>297</sup> Molti di tali personaggi sono citati da Donzellini stesso nella sua difesa autografa, consegnata il 26 novembre 1560 al Tribunale del Sant'Uffizio di Venezia. ASVe, S. *Uffizio*, b. 39, c. 49r-v.

il legame più specifico esistente fra l'eterodossia da una parte, e la metodologia adottata negli studi medici dall'altra.

Due sono le vicende che esemplificano i forti legami intercorrenti fra il piano religioso e quello culturale-“scientifico”: la disputa intercorsa fra il medico bresciano Vincenzo Calzaveglia e Donzellini stesso, e la pubblicazione da parte di quest'ultimo nel 1577 di un importante trattato sulla peste.<sup>298</sup> Non sembra trascurabile, infatti, che in quell'anno il medico bresciano, mentre ancora scontava una pena piuttosto severa, inflittagli dal Sant'Uffizio di Venezia in chiusura del terzo processo a suo carico,<sup>299</sup> fu scarcerato, affinché potesse occuparsi della cura dell'epidemia di pestilenza che si era abbattuta sulla città lagunare già dal 1575, mietendo quasi 47.000 vittime.<sup>300</sup> Come apprendiamo dalla lettera del 12 agosto 1579 indirizzata da Donzellini al collega norimbergense Joachim Camerarius il Giovane, infatti, il Senato veneziano accettò di perorare la causa del medico bresciano presso il Pontefice Romano, avanzando la richiesta che il medico fosse riammesso pienamente all'esercizio della sua professione, e adducendo i meriti che questi si era guadagnato nel ristabilimento della salute pubblica.<sup>301</sup> Per ordine dei *Praefecti Sanitatis* veneziani il trattato sulla peste di Donzellini fu pubblicato nella città lagunare nel 1577,<sup>302</sup> mentre il medico orceano per decreto papale fu definitivamente rilasciato e riabilitato all'esercizio della sua attività professionale.<sup>303</sup>

In una lettera dell'estate di quello stesso anno, oltre a ribadire che il trattato era stato elaborato in prigione in mancanza di libri e con il supporto della sola memoria, Donzellini precisa che furono ancora i *Praefecti sanitatis* a ordinarne la stampa, cosa che tuttavia contravvenne alle aspettative dell'autore. Donzellini, infatti, non riteneva buono il frutto del suo lavoro, poiché lo aveva composto in carcere, senza poter consultare i testi a lui necessari. Il trattato, tuttavia, fu segnalato da Crato von Crafftheim, archiatra presso la corte asburgica, per la sua superiorità rispetto ad altri scritti esistenti sull'argomento. Questo è quanto Donzellini scrive a Camerarius il 9 agosto 1577:

“Ti invio il mio libello sulla peste che mi chiedi, lo riceverai insieme con queste lettere: è stato redatto da me in carcere; mi davo da fare nonostante la cruciale mancanza di libri, e mi sono fatto bastare la sola memoria delle cose da me studiate. Non ho mai nutrito alcuna stima [per questo trattato], benché molti grandi uomini dotti in Italia lo abbiano fatto, e benché i Prefetti della Sanità [di Venezia] abbiano voluto metterlo in stampa, obiettivo che io non ho per nulla perseguito. Mi ha fatto certamente molto piacere il fatto che il trattato sia stato, se non elogiato, preso in

<sup>298</sup> G. DONZELLINI, *Discorso nobilissimo et dottissimo preservativo et curativo della peste*, Venezia, appresso Horatio dei Gobi di Salò, 1577.

<sup>299</sup> Il 9 giugno 1575 Girolamo Donzellini abiurò, e fu condannato al carcere perpetuo nella prigione di san Giovanni in Bragora. ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 116v.

<sup>300</sup> Grazie alle accurate rilevazioni dei Provveditori alla Sanità disponiamo di informazioni abbastanza precise per la città di Venezia. Dal primo luglio 1575 al 28 febbraio 1577 morirono in totale 46.471 persone. A queste vittime devono essere aggiunti altri 3.000-4.000 decessi, avvenuti nei mesi in cui il contagio andò spegnendosi, dal febbraio al luglio 1577. P. PRETO, *Peste e società a Venezia nel 1576*, Vicenza, Neri Pozza, 1978, p. 112.

<sup>301</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579.

<sup>302</sup> *Ibid.*, 19, 9 agosto 1577. Il trattato è citato *supra*, capitolo secondo, 4, p. 131, nota 298.

<sup>303</sup> JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini*, cit., p. 241. Data l'esistenza di due voci “Donzellini” della medesima autrice, l'una nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, l'altra nel *Dizionario storico dell'Inquisizione*, da me già citate, è necessario precisare che d'ora in poi con la presente citazione indico la voce comparsa nel *Dizionario Biografico degli Italiani*.

considerazione da Crato – che io stimo moltissimo e apprezzo – per la sua superiorità almeno rispetto agli scritti degli altri”.<sup>304</sup>

Quest’ultima notizia è confermata dalla lettera del 10 agosto 1577 indirizzata da Donzellini a Theodor Zwinger, dalla quale veniamo a sapere che lo stesso Crato dichiarò che rispetto all’omologo trattato di Mercuriale sulla peste<sup>305</sup> l’elaborato di Donzellini era preferito, per la sua attendibilità, dai medici al servizio dell’Imperatore.<sup>306</sup> E ancora nella lettera del 12 luglio 1577 indirizzata a Camerarius il Giovane leggiamo:

“Ciò che tu scrivi, e cioè che il mio trattato sulla peste è stato apprezzato dall’illustrissimo signor Dottor Crato, certamente rappresenta la testimonianza di un uomo molto facoltoso e così grande che non ha senso che io mi penta fortemente di questo mio prematuro prodotto”.<sup>307</sup>

Donzellini, infatti, non era pienamente soddisfatto del suo scritto, perché lo aveva composto in tutta fretta, e rimase sorpreso dal fatto che, tuttavia, fosse giunto fino a Vienna, perché evidentemente avrebbe voluto conferirgli una forma più definitiva prima che il libello cominciasse a circolare:

“Mi sorprende fortemente ciò che dici del mio scritto, e cioè che esso è giunto a Vienna, e mi dispiace che in qualche modo sia stato pubblicato. Tu sai in realtà che la pubblicazione è avvenuta contro la mia stessa volontà, e per conto di uomini molto illustri così desiderosi e intenzionati [a farlo pubblicare]. E benché lo scritto sia stato accolto qui con grande plauso, io, tuttavia, l’ho sempre sottostimato, perché l’ho redatto in maniera per così dire precipitosa. Né mi schierei a favore del mio prodotto, se non intervenissero il volere e le raccomandazioni di principi”.<sup>308</sup>

Non tutte le fasi della carriera medica di Donzellini, tuttavia, gli riservarono grandi soddisfazioni. È questo il caso del diverbio, cui alludevo poco sopra, che per alcuni anni oppose Donzellini a un altro medico bresciano, Vincenzo Calzaveglia, membro del Collegio dei Medici della città lombarda.

Il 16 dicembre 1577 scrive Donzellini a Camerarius il Giovane:

“Questa è quell’*Apologia* da me scritta contro quel medico bresciano, che contiene dibattiti medici. Questo libro fu la causa dei nostri mali; da quel medico, infatti, dopo che è stata edita l’*Apologia*, sono stati generati molti disagi per me”.<sup>309</sup>

---

<sup>304</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 19, 9 agosto 1577, cit.:

“Quem petis libellum meum de peste mitto, illum cum his accipies: ἐν τῇ φυλακῇ a me conscriptus fuit, summa laborabam librorum inopia, et sola mihi rerum lectarum memoria suppetebat. Apud me numquam ullo in numero fuit, etsi in Italia docti aliquot viri magni illum fecerint, et Praefecti Sanitatis illum typis mandari voluerint, quod ego minime voluissem. Illud certe me plurimum oblectavit, quod Cratonis, quem magnifacio, calculo, si non probatus, saltem aliorum scriptis fuit prestantia iudicatus”.

<sup>305</sup> Si tratta delle *De pestilentia Hieronymi Mercurialis foroliuensis medici praeclarissimi lectiones* (Venezia, 1577).

<sup>306</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577.

<sup>307</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577.

<sup>308</sup> *Ibid.*:

“Quod de meo illo abortivo scripto dicis Viennam pervenisse, valde miror, ac me penitet aliqui editum fuisse. Id vero me plane invito factum esse certo scias: ita volentibus ac praecipientibus hisce clarissimis viris, qui salutis humanae curam gerunt. Et quamquam magno plausu hic exceptum fuit, ego tamen illud semper tamquam tumultuarie scriptum parvifeci, nec pro meo partu agnovissem, nisi principum virorum voluntas ac praeceptum accessisset”.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 22, 16 dicembre 1577:

“Haec mea illa est *Apologia* a me scripta contra medicum illum brixianum, quae continet medicas disputationes. Hic liber fuit nostrorum causa malorum, ab eo enim medico post editam meam *Apologiam*, multa mihi creata sunt mala”.

L'opera cui si fa riferimento, recante il titolo completo *Eudoxi Philaletis adversus calumnias, ac sophismata cuiusdam personati, qui se Evandrophilactem nominavit Apologia*, fu pubblicata a Verona nel 1573 dallo stesso Donzellini sotto lo pseudonimo di *Eudoxus Philaletes*,<sup>310</sup> e costituisce una delle ultime tappe della contesa intercorsa fra Donzellini e Calzaveglia. Della diatriba, apertasi nel 1570, riferisce due secoli più tardi anche il cronista bresciano Gianbattista Corniani.<sup>311</sup> La disputa, che verteva intorno all'uso della teriaca<sup>312</sup> per la cura dell'epidemia di una febbre pestilenziale che colpì Brescia nel 1570, e che coinvolse anche il medico veronese Giuseppe Valdagno, assunse nel tempo toni acrimoniosi, e procurò a Donzellini non pochi disagi, fra i quali, secondo la mia interpretazione, anche una seconda denuncia al Tribunale dell'Inquisizione.

Le tappe della disputa, inoltre, mostrano tre livelli di intersezione che tenterò di mettere in evidenza:

- l'intersezione tra la dimensione privata e quella pubblica delle diatribe: le discussioni non erano limitate a due contendenti, ma coinvolgevano quasi sempre più soggetti, che venivano chiamati in causa o intervenivano spontaneamente;<sup>313</sup>
- il fatto che le dispute avevano a che fare spesso e in misura non trascurabile con le rivalità personali e professionali tra i medici;
- l'intersezione tra il piano professionale e quello religioso: per screditare Donzellini dal punto di vista religioso, il suo avversario rivolse contro di lui accuse di eresia.

Seguendo la ricostruzione di Corniani, il medico veronese Giuseppe Valdagno divenne Lettore di Medicina a Brescia. Questi somministrò la teriaca a coloro che erano stati colpiti da una forte febbre pestilenziale abbattutasi sulla città nel 1570. Poiché fu biasimato dall'intero Collegio dei medici bresciano per l'uso di tale farmaco, Valdagno tentò di difendersi, pubblicando un opuscolo sull'efficacia della teriaca: *De Theriace usu in febris pestilentibus*.<sup>314</sup> In opposizione a Valdagno, Vincenzo Calzaveglia, un membro del Collegio dei Medici bresciani, volle esprimere la propria opinione e quella dell'intero Collegio, e a questo scopo in quello stesso anno pubblicò a sua volta il *De Theriacae abusu in febris pestilentibus*.<sup>315</sup> A sostegno della posizione di Valdagno venne Donzellini, che era amico dello stesso Valdagno, e nutriva qualche malanimo verso il Collegio bresciano. Donzellini fece stampare nel 1570 un trattato sulle febbri pestilenziali e sui loro rimedi,<sup>316</sup> fra i quali il

<sup>310</sup> Veronae, apud Sebastianum a Dounis, 1573.

<sup>311</sup> CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., pp. 41-54.

<sup>312</sup> Della natura di questo farmaco si parlerà ampiamente *infra*, capitolo quarto, 2, p. 285. Qui mi limito a segnalare un'esigua bibliografia di riferimento. Da una parte vedi le relative voci dei seguenti dizionari: *Triaca*, in S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XX, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2000, p. 320; J. SIMPSON, E. WEINER, *The Oxford English Dictionary*, vol. XVI, Oxford, Clarendon Press, 1989<sup>2</sup>, p. 913. Dall'altra vedi i seguenti studi: STANNARD, DILG, *Camerarius' contributions to medicine and pharmacy*, cit., pp. 158-162; OLMI, *Per la storia dei rapporti scientifici tra Italia e Germania*, cit., p. 355.

<sup>313</sup> Per la trattazione di questo aspetto vedi *infra*, capitolo terzo, 2, pp. 167-172.

<sup>314</sup> Brixiae, 1570.

<sup>315</sup> Brixiae, apud Vincentium de Sabbio, 1570. CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., p. 45.

<sup>316</sup> *De natura, causis, et legitima curatione Febris pestilentis Hieronimi Donzellini Philosophi et Medici Veronensis ad Josephum Valdanium Veronensem Brixiae Medicum Epistola, in qua etiam de Theriaca natura, et viribus latius disputatur*, Venetiis, apud Camillum et Rutilium Borgominerios, 1570.

migliore era da lui ritenuto la teriaca. Il medico di Orzinuovi basò la propria dissertazione sulle opere di Galeno, del quale era profondo conoscitore.<sup>317</sup>

La disputa, tuttavia, non si fermò a livello tecnico-medico. Calzaveglia controbatté a tale trattato di Donzellini con una lettera privata a questi indirizzata. Nel 1571 Donzellini a sua volta replicò, sotto il nome di Eudoxio Filalete, con una pubblicazione dai toni aspri che si rivolgeva a Tessalo Zolio, che altri non era se non Calzaveglia stesso.<sup>318</sup> A causa della virulenza di questo trattatello il medico di Orzinuovi attirò su di sé l'ira di tutta la nobiltà bresciana e, insieme con il collega Valdagno, prese la via dell'esilio volontario.<sup>319</sup> Si trasferì a Verona, città dalla quale la sua famiglia traeva origine, e dove viveva suo zio, Francesco Donzellini.<sup>320</sup>

Non contento di aver provocato la fuga dell'avversario, nel 1572 Calzaveglia si scagliò contro Donzellini, e lo fece stavolta sotto il nome di Evandrophilactis in risposta a Eudoxio: *Evandrophilactis adversus Acesiam Cacodoxum, qui se falso Audoxum Philailetem fecit Antapologiam*.<sup>321</sup> In quest'opera Calzaveglia non risparmia "ogni maniera d'improprie contumelie, e di violente invettive".<sup>322</sup> Vantando una nobiltà millenaria, Calzaveglia biasima il fatto che Donzellini, pur essendo nato in un minuscolo paese del territorio bresciano, divenne veronese.<sup>323</sup> Dal canto suo Donzellini rispose che in realtà suo padre era nato a Verona e che, ciononostante, non si era mai vergognato di essere nato a Brescia.<sup>324</sup>

Donzellini non lasciò senza replica tali ingiurie, e fece stampare quell'opera cui lui stesso fa riferimento nella lettera del 16 dicembre 1577 indirizzata a Camerarius. Si tratta di un'ulteriore opera polemica, dal titolo *Eudoxi Philailetis adversus calumnias, ac sophismata cuiusdam personati, qui se Evandrophilactem nominavit Apologia*.<sup>325</sup> Qui Donzellini cita tutti gli autori che in passato si erano occupati del tema della patria, asserendo che la nobiltà dipendeva "dall'accidente, e non da colpa, e merito proprio". Donzellini poi si fa beffa della nobiltà millenaria vantata da Calzaveglia.<sup>326</sup>

Il contenzioso terminò con il tentativo di Calzaveglia di eliminare fisicamente Donzellini, come è testimoniato da quest'ultimo nella lettera datata 18 agosto 1573 e inviata a Theodor Zwinger.<sup>327</sup> Qui Donzellini racconta di aver subito un attentato alla propria vita per mano di sicari inviati di nascosto

<sup>317</sup> CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., p. 46.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 47. L'opera reca il titolo completo *Libri de natura, causis, & legitima curatione febris pestilentis Hieronymi Donzellini ... Apologia Hieronymi Donzellini libri de febris pestilentibus per Eudoxus Philailetem edita adversus Thessali Zoili oppugnationes*, Venetiis, apud Andream Bochinum, & fratres, 1571.

<sup>319</sup> CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., p. 47.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>321</sup> Brixiae, apud haeredes Damiani Turlini, 1572.

<sup>322</sup> CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., p. 49.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 46, nota 2.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 47, nota 2. Il padre di Girolamo Donzellini, Buonamonte Donzellini, si trasferì a Orzi Nuovi nel 1513, a causa dei tumulti legati al conflitto tra la Repubblica di Venezia e la Lega di Cambrai. A Orzi Nuovi Buonamonte acquistò molti terreni, come testimonia il Libro degli estimi del 1545. Egli, inoltre, riuscì a entrare nel Consiglio della cittadina, come si ricava dal Libro dei Consigli del 1522 e degli anni seguenti. *Ibid.*, pp. 48-49, nota 1.

<sup>325</sup> Veronae, apud Sebastianum a Dounis, 1573.

<sup>326</sup> CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., p. 50.

<sup>327</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 239, 18 agosto 1573.

dallo stesso Calzaveglia. A causa dello scontro, dal quale Donzellini fu tratto in salvo grazie all'intervento di un gruppo di popolani che venne in suo soccorso, riportò una ferita, che tuttavia riuscì a curare. Al termine della lettera Donzellini, affidando la propria vita alla volontà di Dio, così conclude: "Così è piaciuto a Dio che questo mio viaggio fosse prolungato. Sia fatta la volontà del Signore".<sup>328</sup>

Il termine *peregrinatio*, adottato nel testo originale latino della lettera, ha il significato generico di "viaggio", ma non si riferisce all'esilio *religionis causa* di Donzellini, poiché nel 1573 le peregrinazioni del medico legate alle vicende inquisitoriali erano terminate già da 13 anni. Tuttavia, come abbiamo appena visto, nel 1573 Donzellini dovette trasferirsi contro voglia da Brescia a Verona, considerando l'allontanamento dalla città lombarda come l'unica via d'uscita dalla disputa con Calzaveglia, che gli aveva procurato non pochi nemici tra i medici e i nobili bresciani. Pertanto il termine *peregrinatio* può riferirsi al volontario esilio di Donzellini di quell'anno. In ogni caso, nel passo epistolare sopra citato, il medico bresciano intende dire che, a dispetto dell'attentato messo a punto dall'avversario, la Provvidenza divina gli ha consentito di proseguire il suo percorso di vita.

Dalla lettera del 16 dicembre 1577 indirizzata a Camerarius apprendiamo poi che la controversia ebbe un suo epilogo, e si spense senza provocare particolari danni a Donzellini.<sup>329</sup> Nello stesso senso si esprime anche Corniani.<sup>330</sup> Se ben due fonti confermano che dall'intera vicenda la posizione del medico bresciano uscì indenne, se non addirittura rafforzata, quali erano i *mala*<sup>331</sup> che nella lettera del 16 dicembre 1577 Donzellini lamenta di aver dovuto sopportare? Un dato è certo: il terzo processo a suo carico si aprì l'anno successivo alla chiusura della controversia con Calzaveglia. Se quest'ultimo aveva assoldato dei sicari per uccidere Donzellini, a maggior ragione non si sarebbe fatto scrupoli nel denunciare quest'ultimo all'Inquisizione. Calzaveglia doveva essere a conoscenza dei precedenti del suo antagonista con il Sant'Uffizio, ed è possibile che abbia sfruttato la situazione a proprio vantaggio. Nell'opera da lui pubblicata nel 1572, infatti, Calzaveglia asserisce che "i viaggi del Donzellini non furono motivo di orgoglio, bensì la prova della sua inimicizia verso la vera religione".<sup>332</sup> Alla luce di quanto esposto possiamo allora ipotizzare che il processo inquisitoriale aperto contro Girolamo Donzellini nel 1574 abbia preso le mosse, quando non da un'esplicita denuncia di Calzaveglia, quanto meno dall'eco che la controversia con lui ebbe. Gli atti processuali non permettono di stabilire questa correlazione; da essi ricaviamo soltanto che il 13 novembre 1574 furono presentate al Sant'Uffizio veneziano venti lettere ricevute dall'omologo Tribunale veronese, e che per tale motivo gli inquisitori della Dominante decisero di convocare il medico Girolamo Donzellini.<sup>333</sup>

---

<sup>328</sup> *Ibid.*

<sup>329</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>330</sup> CORNIANI, *Saggio di storia letteraria*, cit., p. 51.

<sup>331</sup> "Ab eo enim medico, post editam meam *Apologiam*, multa mihi creata sunt mala". BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>332</sup> PALMER, *Physicians and the Inquisition*, cit., p. 124.

<sup>333</sup> ASVe, *S. Uffizio*, b. 39, c. 90v.

L'accusa di Calzaveglia che, per screditare gli effetti della teriaca, la soluzione terapeutica proposta da Donzellini, sposta senza esitazioni il vilipendio dal piano professionale a quello morale-religioso, mostra quanto i due livelli fossero interconnessi. In risposta alle accuse mossegli da Calzaveglia, Donzellini scrisse una lunga difesa autobiografica, nella quale tenta di esaltare la condotta religiosa tenuta durante il proprio soggiorno in Germania, e in cui associa se stesso agli esuli del passato, quali Cicerone e Aristotele,<sup>334</sup> entrambi guardati con diffidenza nei rispettivi ambienti politici, al termine di particolari vicende. Nella difesa autografa consegnata al Sant'Uffizio nel 1560, poi, Donzellini asserisce di aver rifiutato importanti incarichi professionali in Germania per fedeltà alla Serenissima Repubblica di Venezia, Stato nel quale soltanto avrebbe voluto vivere e morire.<sup>335</sup> Tali proposte lavorative avrebbero rappresentato in linea teorica un modo per sottrarsi ai sospetti inquisitoriali, ma Donzellini vi rinunciò. La scelta si può effettivamente interpretare alla luce del suo amore per la patria; pertanto, le dichiarazioni da lui fatte agli Inquisitori perderebbero quella patina di mera *captatio benevolentiae* che uno storico dell'Inquisizione potrebbe legittimamente attribuirvi, data la delicata posizione di imputato in cui il medico si trovava. Tuttavia, è possibile che la rinuncia di Donzellini sia stata condizionata proprio dal suo precario rapporto con il Santo Tribunale: forse, molto semplicemente, poiché provato dalle vicende inquisitoriali, il medico non possedeva la disposizione d'animo adeguata per affrontare esperienze di vita al di fuori della propria patria. Se questo fosse vero, allora è chiaro che, quando fu chiamato a scegliere fra un lavoro all'estero o nella Serenissima, Donzellini fu posto di fronte a una decisione importante, il successo della quale dipendeva dall'equilibrio che lui fosse riuscito a trovare fra la dimensione religiosa e quella professionale della propria vita.

Il legame fra il piano religioso e quello medico-scientifico trova una conferma anche nel nesso imprescindibile che lega l'ortodossia scientifica e quella religiosa. Non a caso Antonio Rotondò osserva che il medico e teologo svizzero Tommaso Erasto, conscio del potenziale teologicamente eversivo degli scritti paracelsisti, è convinto del fatto che “una salvaguardia efficace di una posizione di pensiero accademicamente ortodossa doveva cominciare dalla difesa del suo involucro teologico”.<sup>336</sup>

Per scagionarsi dall'accusa di aver letto libri proibiti, nella difesa autografa consegnata al Tribunale del Sant'Uffizio veneziano il 26 novembre 1561, Donzellini asserisce di essersi scrupolosamente attenuto, rispettivamente nei campi del sapere medico e filosofico, alle *auctoritates* di Avicenna e di Tommaso d'Aquino. Con tale affermazione il medico sottintende che questo suo orientamento

---

<sup>334</sup> PALMER, *Physicians and the Inquisition*, cit., p. 124.

<sup>335</sup> ASVe, *S. Uffizio*, b. 39, c. 53v.

<sup>336</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit., p. 389. Infatti, l'accusa di antitrinitarismo lanciata da Erasto a Paracelso non era dedotta da una verifica della maggiore o minore conformità della posizione religiosa dell'alchimista al dogma trinitario, bensì da una critica al generale sistema di pensiero e al particolare sistema cosmologico delle dottrine di Paracelso. *Ibid.*

scientifico-accademico era già una prova inconfutabile anche della sua ortodossia e della sua probità religiosa. Annota Donzellini nella sua difesa autografa:

“Et come ho letto Averrois con la norma di san Tommaso, et Avicenna con la norma di Galeno, così li detti libri [i libri eterodossi] ho letto riguardando sempre alla dottrina sana et ortodossa della santa Chiesa catolica”.<sup>337</sup>

L'espressione “con la norma di” qui è da intendere come “alla luce della dottrina”, “seguendo la dottrina”. Donzellini cioè aveva letto il commentatore arabo di Aristotele, tenendo ben presenti i capisaldi della filosofia di Tommaso d'Aquino, l'*auctoritas* della Scolastica per eccellenza, e da essa non si era mai allontanato. Allo stesso modo aveva letto le opere del medico Avicenna, senza deviare dal Galenismo, l'orientamento medico ufficiale delle più quotate Facoltà di Medicina nel XVI secolo. La *ratio* della sua strategia difensiva consiste, quindi, nel presupposto secondo cui rispettare le *auctoritates* dell'ambito filosofico-“scientifico” sarebbe bastato *ipso facto* a dimostrare la conformità all'ortodossia anche dal punto di vista teologico. (Aveva sì letto libri proibiti, ma “riguardando sempre alla dottrina sana et ortodossa della santa Chiesa catolica”.) Tale ragionamento è sintomatico a mio avviso di una *forma mentis*, che fa della probità dell'agire professionale di uno studioso una categoria soggiacente alla sua rettitudine religiosa. Poiché le convinzioni e gli studi filosofico-medici di Donzellini non avevano mai deragliato dai binari della Scolastica e del Galenismo, che a loro volta costituivano gli orientamenti “scientifici” approvati dalla Chiesa Romana, per questo stesso motivo il medico non aveva potuto divergere neanche dalla dottrina teologica della stessa.

Il condizionamento esercitato sugli studiosi dall'autorità ecclesiastica era nel XVI secolo ancora molto incisivo e, a dispetto dello statuto epistemologico autonomo che la medicina nel Cinquecento andava elaborando, un primo parziale affrancamento del sapere medico dall'influenza del pensiero teologico romano fu conquistato soltanto gradualmente nel corso dei secoli successivi.

\* \* \*

I processi inquisitoriali potevano fortemente condizionare la facoltà di un medico di esercitare la sua professione, come dimostrano le vicende biografiche di Girolamo Donzellini, ma nel suo caso si verificò anche un'influenza di senso contrario. Le competenze mediche del *physicus* bresciano, infatti, a un certo punto “prevalsero” sulla sua posizione di inquisito, e la tensione che aveva fino a quel momento regnato tra queste due facce della sua identità parzialmente si dissolse. Ne fu complice una particolare congiuntura: il flagello provocato dalla peste abbattutasi sulla Serenissima Repubblica negli anni 1575-1576. Il medico bresciano, infatti, nel 1577 fu temporaneamente liberato dal carcere inquisitoriale e poi definitivamente rilasciato, per ordine delle autorità veneziane, affinché potesse dedicarsi al ristabilimento della salute pubblica. In altre parole la professione medica fu per lui un'ancora di salvezza. A tale vicenda bisogna aggiungere l'*animus* con il quale Donzellini affrontò l'intera esperienza inquisitoriale (l'esilio, i processi, il carcere): dai carteggi emerge un uomo che aspira con tutte le sue forze alla libertà, e che non avrebbe mai voluto allontanarsi dalla sua patria. Alla

---

<sup>337</sup> ASVe, S. *Ufficio*, b. 39, c. 48r.

paura e al senso di persistente incertezza, cui Donzellini accenna in diverse occasioni nel suo epistolario, si affiancano nondimeno un *modus agendi* determinato e uno spirito combattivo. Donzellini, infatti, fu in grado di smuovere i voleri più restii, e si mosse intelligentemente sul piano politico. Dapprima, negli anni Cinquanta, per fare ritorno nella Repubblica di Venezia (dopo che, alla fine del 1553, era stato colpito dal bando che lo espelleva da tutti i territori della Serenissima), ricorse all'aiuto di uomini influenti. In seguito, quasi trent'anni più tardi, mentre si trovava in carcere per scontare la pena inflittagli al termine del terzo processo inquisitoriale a suo carico, impetrò l'aiuto del Senato veneziano, per essere liberato. L'insistenza con la quale si rivolse all'organo repubblicano più importante, e la dedizione con cui nel 1577 si occupò della cura della salute pubblica furono tali che gli valsero fra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta la scarcerazione e la riacquisizione della facoltà di esercitare la professione medica. In una parola, di fronte alle avversità il medico bresciano non si arrese, e riuscì a fare della professione medica un mezzo di riscatto e, almeno in un'occasione, la trasformò in una possibilità di salvezza.

Rispetto alle esperienze di Squarcialupi e di Duni – i quali abbandonarono la loro terra natale per non farvi più ritorno, e trascorsero la maggior parte della loro vita lontani dalla patria – l'esilio di Girolamo Donzellini durò “soltanto” sette anni (dall'agosto 1553 al novembre 1560). Nonostante il 16 dicembre 1553 Donzellini fosse stato bandito da tutti i territori appartenenti alla Repubblica di Venezia, poiché non aveva ottemperato all'ordine di comparizione di fronte al Sacro Tribunale,<sup>338</sup> nei primissimi tempi che seguirono all'espulsione il medico visse in città che facevano parte della Serenissima (Brescia, Verona, Padova, Crema).<sup>339</sup> Inoltre, il suo esilio era cominciato qualche mese prima dell'emissione del bando stesso, e cioè la notte del 18 agosto, quando il medico aveva deciso volontariamente di fuggire da Venezia, per evitare il processo inquisitoriale.<sup>340</sup>

Durante gli anni dell'esilio (1553-1560) il medico bresciano non abbandonò mai l'intenzione di fare ritorno a Venezia, e a questo scopo chiese l'aiuto di uomini potenti.<sup>341</sup> Al contrario, né Marcello Squarcialupi né Taddeo Duni mostrarono – almeno attenendoci ai loro epistolari – il desiderio di rientrare nelle rispettive terre di origine. Nella difesa autografa consegnata al Sant'Uffizio il 26 novembre 1560,<sup>342</sup> Donzellini asserisce di avere rifiutato allettanti proposte di lavoro in Germania, e di essere tornato nella penisola per fedeltà alla sua patria, la Serenissima Repubblica di Venezia.<sup>343</sup> Come ho già ricordato, il dubbio che il medico, in attesa di una sentenza che lo terrorizzava, volesse con queste parole accattivarsi la benevolenza dei giudici, rimane lecito. Escludo, tuttavia, che la scelta di far rientro nella Serenissima sia legata alla convinzione del medico, secondo la quale egli sarebbe facilmente scampato alle conseguenze di un processo giudiziario. In realtà, come attestano le sue

---

<sup>338</sup> ASVe, *S. Uffizio*, b. 39, c. 9r-v.

<sup>339</sup> *Ibid.*, c. 52r.

<sup>340</sup> *Ibid.*, c. 10v.

<sup>341</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 4, p. 126, nota 278.

<sup>342</sup> ASVe, *S. Uffizio*, b. 39, c. 49r.

<sup>343</sup> *Ibid.*, c. 53v.

lettere, il medico avvertì per tutto l'arco della sua esistenza la gravità delle minacce inquisitoriali. La particolare volontà di Donzellini di far ritorno nella Laguna dopo l'esilio volontario e il bando di espulsione si spiega a mio avviso con la sua consapevolezza di avere buone prospettive lavorative nella Laguna. Nelle sue lettere, infatti, il medico riferisce più volte di esercitare con successo e con un buon guadagno la professione medica a Verona o a Venezia, e dalle stesse missive si evince che la sua attività di studioso ed erudito-pubblicista era molto intensa. La volontà di Donzellini di rientrare nella Serenissima è da imputare, quindi, al suo legame con la terra natia: ai suoi affetti, al suo lavoro, alla sua carriera di autore, e anche ai contatti ereticali (ed amicali) che aveva stabilito nel territorio veneto. Il suo attaccamento alla Repubblica è confermato poi dal fatto che Donzellini, nonostante il Sant'Uffizio lo avesse tenuto sotto sorveglianza per l'intero corso della sua esistenza, non lasciò mai più la Serenissima fino alla sua morte, avvenuta nel 1587. Di fatto, anche se in quello stesso anno il medico progettò un tentativo di fuga proprio per sottrarsi alle minacce inquisitoriali,<sup>344</sup> non lo realizzò mai, perché di lì a poco sarebbe stato giustiziato.

A chiusura del processo apertosi nel 1574 Donzellini fu condannato al carcere perpetuo, e fu rinchiuso nella prigione di san Giovanni in Bragora il 9 giugno 1575.<sup>345</sup> Dalle lettere del medico indirizzate a Joachim Camerarius si evince, però, che nel 1577 il medico bresciano fu scarcerato per ordine del Sacro Tribunale, per occuparsi della cura della pestilenza, che da due anni tormentava la città di Venezia. Grazie ai meriti acquisiti da Donzellini con i suoi interventi curativi, nell'estate del 1579 il Senato veneziano perorò la sua causa presso il Pontefice Romano:

“La trattativa è stata condotta a tal punto avanti che il Senato ha accettato finalmente di farsi carico della mia difesa, e attraverso un suo legato agisce presso il Pontefice Romano, affinché io sia rilasciato e sia ricollocato nello stato precedente, e affinché io possa esercitare liberamente la medicina. Il Senato in realtà agisce a doppio titolo:<sup>346</sup> esso si ricorda, infatti, del fatto che durante la precedente pestilenza mi sono occupato, a mio rischio e pericolo, della salute pubblica, e del fatto che ciò rappresenta un merito eccellente”.<sup>347</sup>

Nella lettera del 12 agosto 1579 Donzellini dichiara, tuttavia, che avrebbe davvero potuto riacquistare una piena libertà soltanto grazie all'appoggio di un personaggio politicamente influente, come un principe, e dietro il pagamento di 2000 corone al Tribunale, a garanzia del fatto che non si

---

<sup>344</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587.

<sup>345</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 116v.

<sup>346</sup> In che senso, perorando la causa del medico bresciano presso il Pontefice Romano, il Senato veneziano agì a doppio titolo? Il primo motivo per cui il Senato si mobilitò è quello che il medico ha appena descritto, e cioè il fatto che l'istituzione veneziana si attivò per soddisfare le richieste di Donzellini, che, stando al passo citato, dovettero essere insistenti. Il secondo motivo è spiegato subito dopo da Donzellini, ed è rappresentato dai meriti da questi acquisiti nella cura della salute pubblica.

<sup>347</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579, cit.:

“Eo res producta est ut Senatus tandem mei patrocinium susceperit, ac per suum oratorem apud Pontificem Romae agit, ut ego dimittar ac in pristinum statum restitutus, libere medicinam facere possim. Hoc vero duplici nomine Senatus facit. Meminit enim in superiori peste, summo meo cum periculo salutem publicam curasse, ac me optime meritum esse”.

sarebbe allontanato dalla città.<sup>348</sup> Tali clausole dovettero essere percepite come molto onerose, se nella medesima lettera Donzellini commenta:

“E benché io non dubiti che fra pochi giorni dovrò essere reintegrato nello stato precedente, temo nondimeno che ancora una volta le insidie saranno accresciute, e sento che molti pericoli incombono su di me, e già sono costretto a pensare seriamente di lasciare l’Italia. In realtà sono racchiuso fra quei limiti, e sono gettato in un siffatto labirinto, tanto che non posso, se non con l’ausilio di un qualche grande principe, liberarmi. Infatti, non per altra ragione mi viene concessa la libertà, se non per la fideiussione di 2000 corone data a garanzia del fatto che io non mi allontani. E così vedi quanto angusti sono i limiti che mi sono stati imposti. La patria mi è grata, e mi accorgo anche di quanto qui posso essere considerato con deferenza. Ma è penoso essere continuamente tormentato da così tante insidie e pericoli”.<sup>349</sup>

Tale condizione di precarietà era stata avvertita da Donzellini già due anni prima, quando aveva scritto a Camerarius che era sì stato dichiarato libero, ma che di fatto non poteva ancora considerarsi pienamente tale, perché la sua pratica giudiziaria aveva subito dei rallentamenti, a causa dell’ondata di pestilenza abbattutasi su Venezia.<sup>350</sup> Queste due testimonianze indicano che il medico era pienamente consapevole del fatto che il suo *status* di eretico non gli avrebbe mai garantito di vivere in tranquillità. Infatti, oltre a far riferimento alla condizione che gli era stata imposta in quel momento (il pagamento di 2000 corone), il 12 agosto 1579 Donzellini aggiunge che era penoso essere continuamente turbato da così numerose insidie.<sup>351</sup> L’avverbio “perpetuo” esprime una condizione tensiva legata non soltanto a quella precisa contingenza, ma anche agli anni precedenti. Ed è ovvio che i pericoli cui Donzellini allude sono quelli inquisitoriali, perché nel medesimo passo il medico afferma di godere per altri versi (cioè sul piano lavorativo) della stima e del rispetto della patria. Per questo motivo non condivido pienamente l’opinione di Colleen Linda Redmond, quando scrive:

“The leniency he experienced initially from the Holy Office may have led him to believe that he could hoodwink the Inquisition and conceal his activities”.<sup>352</sup>

L’autrice, la cui Tesi di Dottorato è peraltro ricca e molto ben documentata, con l’espressione “The leniency he experienced initially from the Holy Office” fa chiaramente riferimento al fatto che in corrispondenza del secondo processo (1560-1561) Donzellini aveva scontato soltanto pochi mesi rispetto alla pena di un anno di detenzione prevista dalla sentenza emessa dal Sacro Tribunale.<sup>353</sup> Per questo motivo – argomenta Colleen Linda Redmond – Donzellini si era convinto che avrebbe

---

<sup>348</sup> *Ibid.*

<sup>349</sup> *Ibid.*:

“Et quamquam non dubito post paucos dies me in pristinum statum restituendum, nihilominus vereor ne mihi denuo gravantur insidiae[,] ac multa mihi periculo sentio imminere, ac de deserenda Italia serio iam cogor cogitare. Verum intra eos cancellos sum conclusus ac in eiusmodi labyrinthum coniectus, ut non nisi magni alicuius principis auxilio me possim extricare. Nam non alia ratione mihi libertas conceditur, quam duorum millium coronatorum data fideiussione de non discedendo. Itaque vides quam angusti mihi limites sint constituti. Grata mihi est patria, ac etiam video quam honorifice hic esse possim. At miserum est tot insidiis ac periculis perpetuo conflictari”.

<sup>350</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 28, 12 agosto 1579, cit.: “At miserum est tot insidiis ac periculis perpetuo conflictari”.

<sup>352</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit., p. 253. La stessa autrice, però, subito dopo menziona la lucida consapevolezza di Donzellini dei pericoli in cui sarebbe quasi certamente incorso, se fosse rimasto nel territorio della Repubblica di San Marco. *Ibidem*.

<sup>353</sup> ASVe, *Sant’Uffizio*, b. 39, cc. 69-74.

facilmente evitato le conseguenze inquisitoriali della sua eterodossia, e che pertanto avrebbe potuto continuare a lavorare in patria con serenità. A mio avviso, in realtà, il medico poté maturare la speranza di sfuggire alle maglie inquisitoriali tutt'al più all'inizio del proprio cammino eterodosso. In seguito, con il trascorrere del tempo e alla luce degli anni di carcere affrontati, dovette giocoforza mutare opinione. Per rendersene conto, basta ripensare alle parole colme di preoccupazione di Donzellini, scritte il 12 agosto 1579 e sopra richiamate, quando ancora era in paziente attesa della definitiva restituzione della libertà.

La profonda consapevolezza da parte del medico della precarietà della sua condizione esistenziale, così intimamente legata ai pericoli che la minacciavano, emerge da altre due testimonianze. La prima è rappresentata dalla frase conclusiva della lettera del 5 marzo 1577, quando il medico, rivolgendosi a Joachim Camerarius, annota le seguenti parole: “Quando scrivi, tieni conto della mia salvezza, e non scrivere il tuo nome”.<sup>354</sup> Perché Donzellini avrebbe dovuto chiedere a Camerarius di omettere il suo nome, quando gli indirizzava delle lettere? L'unica spiegazione possibile è che il medico temeva che l'eventuale scoperta da parte del Tribunale del Sant'Uffizio del fatto che lui (Donzellini) intratteneva una corrispondenza epistolare con un protestante (Camerarius) lo avrebbe fatto precipitare nuovamente nei guai. La seconda testimonianza è costituita dall'esordio della missiva del 13 marzo 1587, nella quale il medico chiama nuovamente in causa i rischi cui in patria andava incontro:

“Ti reco una notizia non lieta, ottimo Camerarius. Sono costretto, infatti, a lasciare la patria, mia moglie, mio figlio, l'Italia, a darmi da solo alla fuga, e a sottrarmi alle insidie di coloro che esigono per me l'uccisione o il carcere perpetuo”.<sup>355</sup>

La perenne condizione di instabilità e il turbamento dell'animo a essa legato non impedirono, tuttavia, a Girolamo Donzellini di assumere un atteggiamento determinato e risoluto. Infatti, quando il medico orceano fu temporaneamente scarcerato dalla prigione di san Giovanni in Bragora per occuparsi della cura della peste, si dedicò a questa attività a tal punto che i suoi meriti gli valsero più tardi la libertà e la riacquisizione della facoltà di esercitare la professione medica.<sup>356</sup> Di lì a poco per decreto papale Donzellini fu riammesso a esercitare la sua professione.<sup>357</sup> Ma non solo: neanche durante la permanenza in carcere il medico si perse d'animo, visto che nell'estate del 1577 Donzellini scrive a Theodor Zwinger di aver redatto in prigione un breve trattato,<sup>358</sup> poi “stampato su richiesta o piuttosto per ordine dei Signori e dall'autorità pubblica [della Repubblica di Venezia]”. E aggiunge:

---

<sup>354</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.: “«Όταν γράφεις, της εμης σωτηριας λογον έχει. Και σου ονομα μη παραγραφε»”. (Spesso Girolamo Donzellini cita passi in greco, adoperando in una stessa parola lettere sia dell'alfabeto minuscolo, sia di quello maiuscolo. La mia trascrizione di tali passi viene d'ora in avanti unificata con l'uso esclusivo dell'alfabeto minuscolo, fatta eccezione ovviamente per l'impiego della lettera maiuscola, laddove le regole ortografiche e grammaticali lo richiedano).

<sup>355</sup> *Ibid.*, 63, 13 marzo 1587, cit.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 28, 12 agosto 1579, cit.

<sup>357</sup> JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini*, cit., p. 241.

<sup>358</sup> DONZELLINI, *Discorso nobilissimo et dottissimo*, cit.

“benché io lo abbia scritto in prigione in grandissima carenza di libri, e coadiuvato soltanto dalla memoria, esso è stato accolto, tuttavia, con grande approvazione”.<sup>359</sup>

La dissertazione fu elaborata senza l’ausilio di testi, perché Donzellini non ne aveva a disposizione; fu poi stampata su ordine del Governo veneziano, e ricevette una buona accoglienza. Nella lettera scritta a Camerarius il 9 agosto 1577, oltre a ribadire che il trattato era stato redatto in prigione in mancanza di libri e con il supporto della sola memoria, Donzellini precisa che furono i *Praefecti sanitatis* a ordinarne la stampa, e che il trattato fu apprezzato da Crato von Craffheim e dagli altri medici della corte asburgica.<sup>360</sup>

L’esame complessivo delle vicende e delle lettere di Girolamo Donzellini permettono di appurare che, a dispetto del carcere e dei processi giudiziari, il medico non si lasciò mai sopraffarre dallo sconforto, né cadde in un atteggiamento di autocommiserazione. In termini di confronto, il suo comportamento è più simile a quello di Taddeo Duni che non a quello di Marcello Squarcialupi. Come il medico di Locarno, infatti, Donzellini mostra risolutezza a fronte delle avversità e, come lui, riesce a trarre profitto dall’esercizio della professione medica. Tuttavia, rispetto a Duni e a Squarcialupi i quali, una volta emigrati, non percepirono più l’incombenza di una concreta minaccia inquisitoriale, Donzellini, al contrario, ebbe a che fare con il Sacro Tribunale per l’intero arco della sua esistenza. In qualche modo il medico bresciano proseguì il suo esilio in patria, perché le preoccupazioni che le pressioni inquisitoriali gli procurarono non furono meno intense di quelle che dal canto suo Marcello Squarcialupi provò per i continui e deludenti soggiorni in terra straniera.

---

<sup>359</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>360</sup> *Ibid.*; BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 19, 9 agosto 1577, cit.

## 5. Il nuovo orizzonte confessionale: il retroterra umanistico e la riflessione personale

Finora abbiamo descritto il generico livello di incontro tra professione medica da una parte e posizione religiosa dall'altra. Tale incontro-scontro si sostanzia concretamente nei contraccolpi che un processo inquisitoriale poteva avere sull'attività lavorativa di un medico, ma anche negli effetti che quest'ultima poteva sortire sulle vicende processuali. Veniamo ora al secondo livello di intersezione, quello che lega in maniera più specifica fra loro la metodologia di indagine adottata in campo medico da una parte, e le nuove forme di religiosità dall'altra.

Attraverso lo studio della formazione, del profilo culturale e dell'epistolario di Girolamo Donzellini si può cogliere la presenza di un nesso fra il rinnovamento della scienza medica e l'interesse per le coeve dottrine eterodosse. I due ambiti, infatti, quello medico e quello religioso, sono interrelati nel caso di Girolamo Donzellini almeno sul piano metodologico. Del resto questa tesi non è nuova. Contributi che vanno in tale direzione sono stati già prodotti recentemente da Ole Peter Grell<sup>361</sup> e Colleen Linda Redmond.<sup>362</sup> Anche Mitchell Hammond ha messo in rilievo la compresenza in taluni prominenti medici e botanici del XVI secolo dell'interesse per il rinnovamento epistemologico della medicina e di quello per le dottrine religiose eterodosse.<sup>363</sup>

La cerchia rinascimentale dei medici dotati di una solida formazione umanistica trova nei nuovi metodi "scientifici", emananti in parte proprio dal recupero umanistico della scienza classica, lo stimolo per accostarsi in modo altrettanto rinnovato alla dimensione religiosa, che nel Cinquecento ancora rappresenta la principale chiave di interpretazione dell'esistenza umana. Le attitudini del medico umanista, quale Girolamo Donzellini di fatto è, possono spiegare almeno in parte il suo coinvolgimento nel movimento di eterodossia religiosa. Vediamo in quali termini.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, il cosiddetto Umanesimo medico è quella corrente di rinnovamento della disciplina medica, sorta già nel XV secolo, che ha tra i suoi più importanti esponenti Niccolò Leonicensis e Girolamo Mercuriale. I medici umanisti riportarono alla luce opere della medicina classica poco note o del tutto sconosciute; utilizzarono poi gli strumenti della filologia per restituire le stesse e anche quelle già note nella loro correttezza formale e semantica, depurando il canone galenico e quello ippocratico; stimolarono, infine, l'elaborazione di uno statuto autonomo, tanto epistemologico quanto metodologico, dell'*ars medica*, scardinando gradualmente la sua posizione di subalternità rispetto alla filosofia naturale, posizione nella quale la medicina stessa era stata relegata sin dall'Antichità.<sup>364</sup> Donzellini dal canto suo creò per il restauro testuale di Ippocrate uno spazio di erudizione filologica di dimensione transalpina, nel quale coinvolse Girolamo Mercuriale e Theodor Zwinger;<sup>365</sup> produsse l'edizione critica del *De ptisana* di Galeno;<sup>366</sup> infine, curò

<sup>361</sup> CUNNINGHAM, GRELL (a cura di), *Medicine and the Reformation*, cit.

<sup>362</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit.

<sup>363</sup> HAMMOND, "Ora Deum, et Medico tribuas locum", cit.

<sup>364</sup> La bibliografia sull'Umanesimo medico è segnalata *supra*, capitolo primo, 5, p. 50, nota 209.

<sup>365</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 268, 1 gennaio 1573. BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

le edizioni dei *Consilia* (1559), delle *Consultationes* (1557) e degli *Opuscula Varia* (1558) di Giovanni Battista Da Monte,<sup>367</sup> nonché la raccolta dei *Consilia* e delle lettere del filologo e medico umanista veneziano Vittore Trincavelli.<sup>368</sup>

Qui è importante osservare che la nuova metodologia medica di matrice umanistica si sposa nel caso di Girolamo Donzellini a una nuova dimensione religiosa. L'esegesi critico-filologica di stampo umanistico, applicata da Donzellini ai testi della medicina classica; la concretezza dell'indagine, uno dei caratteri che connotano maggiormente la "scienza" del XVI secolo e che a tratti il medico accolse nella sua metodologia medica; le scoperte anatomiche del Rinascimento e la rinnovata attenzione per la questione del metodo scientifico, le quali Donzellini prese in considerazione, sono tutti fattori che plasmarono la *forma mentis* del medico bresciano, e rappresentarono per lui uno strumentario metodologico nuovo e importante. Quando si analizzano l'approccio di Donzellini all'orizzonte religioso e la sua adesione alla Riforma protestante, quindi, tali fattori e il suo bagaglio culturale così fortemente connotato non possono essere ignorati, in quanto parti integranti del suo modo di conoscere e di ragionare. Donzellini, infatti, non dismette i panni del colto medico umanista nel momento in cui aderisce alla Riforma protestante, ma li tiene indosso. Il suo coinvolgimento nella rete ereticale, allora, non passa esclusivamente attraverso una meditazione autonoma delle Sacre Scritture, o una lettura dei testi dei riformatori d'Oltralpe, o ancora attraverso i suoi contatti ereticali. Il vissuto religioso del medico bresciano risente piuttosto di una molteplicità di spinte, provenienti dai fermenti del rinnovamento spirituale, come dall'ambito medico e da quello filosofico-“scientifico”.

Vasto e decentrato si presenta lo spettro degli stimoli culturali cui Girolamo Donzellini attinge nel percorso di maturazione della propria eterodossia. Egli si avvale dell'attitudine del medico umanista a esercitare il dubbio critico verso quelle che erano considerate le *auctoritates* inderogabili dell'ambito filosofico e di quello medico. Questa tendenza metodologica, unitamente all'esigenza di avere a disposizione una disciplina medica che coniugasse con il sapere teorico il riscontro pratico nella realtà, lo conduce, tanto nella formulazione delle diagnosi quanto nell'acquisizione di una posizione religiosa, alla ricerca dell'adeguatezza della prova e a una concezione della congettura quale strumento razionale. In altre parole Donzellini introietta una serie di strumenti logici ed ermeneutici – derivanti sia dal *modus operandi* degli umanisti, sia dalla corrente di rinnovamento della medicina allora in corso –, che poi applica quali filtri di lettura delle dottrine religiose. Infine, interpreta queste ultime alla luce di quegli stessi strumenti metodologici. Per tali motivi non mi sento di condividere le conclusioni cui è pervenuta Colleen Linda Redmond nella sua peraltro molto ben curata Tesi di Dottorato.<sup>369</sup> Quest'ultima sostiene che è lo spirito critico proprio del protestantesimo, assimilato da

---

<sup>366</sup> PALMER, *Physicians and the Inquisition*, cit., p. 122.

<sup>367</sup> *Ibid.*, pp. 122-123, 130.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>369</sup> È opportuno sottolineare che la divergenza fra la mia interpretazione e quella di Colleen Linda Redmond è dovuta anche alla vasta letteratura prodotta nell'ultimo trentennio, sia nel campo della storia ereticale, sia nel campo della storia della medicina, della quale ovviamente la studiosa americana non poteva usufruire.

Donzellini, a spingerlo a leggere i testi della medicina classica in modo nuovo.<sup>370</sup> Qui si dovrebbe tenere conto, però, del fatto che Donzellini, pur agendo con la mentalità del medico umanista, e pur condividendo in polemica con Galeno le nuove teorie di Girolamo Fracastoro sul contagio, non abbandona mai del tutto i capisaldi della medicina classica e della filosofia aristotelica.<sup>371</sup> La sua ferrea volontà di sostenere l'efficacia della teriaca nella cura delle febbri pestilenziali ne è una conferma. L'idea di sconfiggere il veleno con il veleno, infatti, non rientrava più nel *modus operandi* dell'attività medica del Cinquecento.<sup>372</sup> Colleen Redmond aggiunge poi che è ancora la cultura protestante di Donzellini a consentirgli di guadagnare una prospettiva più ampia sul mondo medico.<sup>373</sup> Ma il tentativo di stabilire una relazione di tipo causale e unidirezionale fra l'approccio di Donzellini al protestantesimo e il suo modo di guardare alla disciplina medica non mi sembra così convincente. Pur respirando il medico bresciano un'aura di eterodossia già nella casa paterna di Orzinuovi e prima degli studi universitari a Padova, pur essendosi egli inserito precocemente nella rete ereticale veneta e pur manifestando una chiara tendenza anticlericale, infatti, non si possono ignorare né la sua cultura umanistica, né i suoi interessi filosofici e letterari. Il suo retroterra culturale, così definito, costituisce a mio avviso la cornice entro la quale il medico di Orzinuovi maturò la piena e consapevole adesione alle dottrine della Riforma in Italia. In fondo, l'aver abbracciato idee eterodosse non deve essere letto necessariamente come un'operazione tanto distante dal tentativo umanistico di costruire una nuova immagine dell'uomo. Anzi, riflettendo uno spirito critico e propositivo e una volontà di rottura con l'età precedente, tale operazione è propria, almeno per quel che riguarda le intenzioni, anche di chi si lasciò persuadere della genuinità della *novitas* religiosa. Poiché la sfera religiosa rimase per tutto il Cinquecento il paradigma interpretativo ultimo della realtà, poteva accadere che chi aveva un bagaglio culturale di una certa rilevanza, come quello posseduto dal medico umanista Girolamo Donzellini, potesse "riversarlo" anche nella dimensione che all'epoca rappresentava un fattore estremamente significativo dell'identità dell'individuo: quella religiosa. Soltanto alla luce di questa visione d'insieme si può spiegare la persistenza di Donzellini nel seguire le dottrine religiose d'Oltralpe. Nonostante il suo accidentato vissuto (i diversi anni di carcere, le due abiure e la privazione per alcuni anni della facoltà di esercitare la professione), infatti, Donzellini non volle desistere dalla lettura di libri eterodossi e dalle frequentazioni sospette. Fu un'atmosfera culturale eterogenea – insieme filosofica, letteraria e scientifica – a fargli apprezzare nuove forme di religiosità. Contrariamente a quanto sostenuto da Colleen Redmond, la sola *Confessio Augustana* non avrebbe potuto di per sé plasmare in modo nuovo la sua attività di medico.

\* \* \*

Analizziamo ora le tracce della visione esistenziale di Girolamo Donzellini presenti nel suo epistolario. Alcune osservazioni rimandano alla sua concezione di Dio, altre alla sua visione

---

<sup>370</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit., p. 246.

<sup>371</sup> COHN, *Cultures of plague*, cit., pp. 86, 166.

<sup>372</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>373</sup> REDMOND, *Girolamo Donzellino*, cit., p. 246.

ottimistica della morte; altre ancora, unitamente ad alcune caratteristiche del suo profilo eterodosso, mi fanno propendere per l'ipotesi che Girolamo Donzellini avesse quanto meno una conoscenza d'insieme della dottrina calvinista. Fra i suoi contatti ereticali, infatti, figurano il calvinista Girolamo Zanchi e Cornelio Donzellini, uno dei due fratelli di Girolamo. Cornelio tradusse due trattati di Calvino, *Dieu la creature e Petit traictè de la Sainte Cene de nostre Seigneur Iesus Christ*,<sup>374</sup> e scrisse, fra le altre, un'opera che fondeva aspetti della dottrina luterana con quelli della dottrina calvinista, nell'intento di preservare il movimento veneto dalla disgregazione alla quale andava incontro a causa delle sette più radicali.<sup>375</sup> Inoltre, negli anni Cinquanta Girolamo Donzellini sostò per un periodo non precisato a Ferrara, sede della corte apertamente calvinista della principessa Renata di Francia.

Cominciamo con l'analisi dei passi epistolari relativi alla visione di Dio. Dalla lettera del 16 dicembre 1577 indirizzata a Camerarius, emerge la consapevolezza da parte di Girolamo Donzellini che soltanto Dio conosca realmente gli eventi del futuro. Donzellini, infatti, si mostra scettico verso le predizioni degli astrologi, che venivano annunciate in quel particolare momento di terrore collettivo, dovuto alla diffusione di un'epidemia di peste. Ma all'incertezza umana sul futuro il medico contrappone l'onniscienza divina, riportando un verso mutuato dall'*Iliade*: "Ma il futuro giace sulle ginocchia dei numi".<sup>376</sup>

Sono diversi i passaggi che rivelano la profonda convinzione del Donzellini che Dio presieda alle vicende della sua vita, e che sia benevolo nei suoi confronti e verso chi gli sta accanto. Nella lettera del 9 agosto 1577, per esempio, il medico bresciano afferma di esercitare con successo la professione a Verona, dove era stato raggiunto dall'intera famiglia, e che tutti i suoi cari erano in salute. In segno di riconoscimento verso le condizioni favorevoli che Dio gli aveva concesso, Donzellini richiama, in chiusura della lettera, un brano riadattato dell'Antico Testamento, nel quale Dio, istruendo Mosè su ciò che avrebbe dovuto dire al suo popolo, asserisce che avrebbe anche fatto in modo che gli Israeliti trovassero grazia in Egitto.<sup>377</sup> Come il popolo ebraico, sorretto dalla fede nel proprio Dio, aveva acquistato il favore degli Egiziani, così Donzellini si era guadagnato la stima dei Veronesi, nella consapevolezza che Dio aveva disposto che ciò accadesse. Una frase epigrammatica, infine, suggella in modo inequivocabile il suo pensiero: "Sono ciò che sono per grazia di Dio". Responsabile della propria realizzazione professionale e personale risulta essere, in ultima analisi, la benigna volontà di Dio. L'idea dell'annullamento dei propri meriti a favore dell'onnisciente volere divino denota un atteggiamento di particolare umiltà di Donzellini e, in consonanza con il tenore dell'intero carteggio epistolare, è espressione di una fede profondamente sentita e vissuta. Non a caso, infatti, fu "non senza

---

<sup>374</sup> PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 86.

<sup>375</sup> DEL COL, *Lucio Paolo Rosello*, cit., p. 453. L'opera reca il titolo: *Le dotte e pie parafrasi sopra le Pistole di Paolo a' Romani, Galati ed Ebrei*, Lione, 1551. *Ibid.*, p. 452.

<sup>376</sup> *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit. Il verso è tratto da OMERO, *Iliade*, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1977, p. 722, libro XX, v. 435.

<sup>377</sup> *Briefe an Camerarius II*, 19, 9 agosto 1577, cit. *Riecheggia Esodo*, III, 21.

l'ottimo progetto di Dio" che Donzellini fu costretto ad astenersi dalla propria attività medica, quando– in corrispondenza del terzo processo (1574-1577) – un decreto pontificio gli aveva interdetto l'esercizio della professione.<sup>378</sup> Donzellini, tuttavia, approfittò del periodo di inattività, per dedicarsi alla lettura e allo studio:

“Infatti, in questo periodo ho desiderato e desiderato ancora, ho letto e riletto un certo numero di libri, tanto che non ho mai potuto in maniera migliore dare forma alla mia fornitissima biblioteca”.<sup>379</sup>

Le lettere di Donzellini testimoniano la sua profonda convinzione, secondo la quale dietro ogni evento della sua vita, dal più banale al più importante, dal più lieto al più gravoso, si cela sempre e comunque Dio, a conferma di una granitica fede cristiana. Come vedremo, però, brevi passi delle epistole di Donzellini richiamano velatamente concetti riconducibili alla speculazione del riformatore francese. Fermo restando che non è possibile stabilire collegamenti biunivoci fra quanto asserito da Donzellini nelle sue lettere e la dottrina di Giovanni Calvino, tuttavia, si intravedono nelle epistole del medico bresciano indizi che lasciano pensare che questi sia venuto in contatto con la teologia del riformatore francese. L'ipotesi, come ho già ricordato, è confermata anche da altri tratti del profilo eterodosso di Donzellini, quali la presenza di calvinisti fra i suoi contatti ereticali, e un suo soggiorno a Ferrara, la cui corte inclinava verso il calvinismo.

Dalle lettere di Donzellini indirizzate a Camerarius emerge anche la visione della morte maturata dal medico bresciano. Il 22 agosto 1577 Dio è chiamato in causa da Donzellini a proposito della perdita della moglie subita dal suo interlocutore, Joachim: innanzi tutto Donzellini apre lo sguardo dell'amico verso la possibilità di avere al suo fianco una nuova figura femminile, che avrebbe riempito il vuoto lasciato dalla prima moglie. Il lutto vissuto da Camerarius era sì una “sventura”, ma poteva essere accettato serenamente, se il medico di Norimberga avesse provveduto a compensare il danno, prendendo in moglie un'altra donna.<sup>380</sup> Nella lettera, inoltre, affiora una concezione del dolore in parte stemperata da un forte ottimismo. Questo atteggiamento, tuttavia, non sussiste da sé, ma presuppone un'imprescindibile fiducia nell'agire di Dio, che avrebbe rimediato alla disgrazia di cui si era reso responsabile. In quella che solo apparentemente può sembrare una contraddizione, Donzellini sostiene che la morte, la più terribile delle esperienze dell'umano *sentire*, è voluta da un Dio clemente e misericordioso, e pertanto non può essere un male nella sua interezza, e deve essere accettata *aequo animo*. D'altra parte si tratta, in una prospettiva squisitamente cristiana, di un definitivo *transitus* verso la vita:

---

<sup>378</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579, cit.

<sup>379</sup> *Ibid.*

<sup>380</sup> *Ibid.*, 20, 22 agosto 1577.

“Non avevo sentito nulla circa la morte di Cogelius il Vecchio,<sup>381</sup> e certamente mi duole moltissimo che un uomo tanto egregio si sia dipartito dagli uomini. Ma onestamente direi che si è sollevato dai morti verso la vita”.<sup>382</sup>

Anche nella lettera del 10 marzo 1566 Donzellini esprime il proprio punto di vista sulla morte. Qui il medico manifesta il proprio cordoglio per la morte del fratello di Camerarius e di un amico dello stesso, Hieronymus Baumgartner,<sup>383</sup> ma si affretta a spezzare la scia dei sentimenti negativi che accompagnano il lutto, commentando: “Ma allora? A Dio è piaciuto così. Sia fatta la volontà del Signore”.<sup>384</sup> Il senso dell'*exitus* è trovato da Donzellini nella volontà di Dio: se Egli dispone il verificarsi di determinati eventi, l'uomo non può fare altro che accettarli con serenità, perché – sembra dire Donzellini – non si può desiderare qualcosa di diverso dalla volontà di Dio, giusta per sua natura. Infatti, l'espressione “Sia fatta la volontà del Signore” è proprio la testimonianza di un'incrollabile fiducia nell'agire di Dio. Tuttavia, il modo in cui Donzellini affronta un evento luttuoso manifesta anche una vaga assonanza con la visione della morte espressa da Giovanni Calvino: l'attivo governo del mondo da parte di Dio impedisce che si parli del male (e della morte, che è il male per eccellenza) come di una pura e semplice “permissione” da parte sua. Anche se il giudizio di Dio rimane imperscrutabile per l'uomo, non significa che Egli se ne stia seduto a osservare gli eventi casuali.<sup>385</sup> L'ipotesi che Donzellini, nel momento in cui scrive, pensi consapevolmente al riferimento calvinista rimane, tuttavia, attualmente non appurabile.

Ancora nel marzo 1566 Donzellini viene a esprimere il proprio sbigottimento per la morte della moglie di Hieronymus Herold, archiatra lipsiense attivo a Norimberga e in contatto epistolare con Conrad Gesner,<sup>386</sup> e collega e amico di Donzellini. Anche in questo caso il medico lascia trasparire una sfumatura di ottimismo: “Ma al vero cristiano non accade nulla di intollerabile: soltanto il Signore sia il nostro Dio. Tutte le altre cose sono da considerare indifferentemente”.<sup>387</sup>

La prima frase del passo citato (“Ma al vero cristiano non accade nulla di intollerabile”) ricalca le parole contenute nella lettera del 4 ottobre 1585, quando Donzellini richiama alla memoria la terribile pestilenza che si era abbattuta su Venezia negli anni 1575-1576. Scrive, infatti, Donzellini in quell'occasione: “Egli [Dio] non permette che noi veniamo messi alla prova in misura superiore alle

---

<sup>381</sup> Spesso Donzellini cita nelle sue lettere due personaggi, padre e figlio, che portano il nome latinizzato di *Cogelius*. Non sono però riuscita a identificarli meglio. Credo che si tratti di conoscenti di Camerarius, forse medici, attivi a Norimberga.

<sup>382</sup> *Ibid.*, 29, 15 novembre 1579:

“De morte Cogelii senioris nihil audiveram, ac dolet mihi profecto plurimum virum tam egregium e viris excessisse. Sed verius dixerim e mortuis ad vitam evolasse”.

<sup>383</sup> Hieronymus Baumgartner (1498-1565), riformatore e sindaco di Norimberga. Vedi F. W. BAUTZ, *Baumgartner, Hieronymus*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, vol. I, Hamm, Bautz, 1990, col. 425.

<sup>384</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 4, 10 marzo 1566: “Certe Pomgarteneri obitus et fratris tui calamitas mihi plurimum dolet. Sed quid? Ita Domino placuit. Domini voluntas fiat”.

<sup>385</sup> ISERLOH, *Giovanni Calvino*, cit., p. 449.

<sup>386</sup> M. MENATO, A. SERRAI, *Conrad Gesner* (a cura di M. Cochetti), Roma, Bulzoni, 1990, p. 343.

<sup>387</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 4, 10 marzo 1566, cit.: “Sed vero christiano nihil accidit intolerandum: modo Dominus sit Deus noster, reliqua omnia susque deque habenda sunt”.

nostre possibilità”.<sup>388</sup> In questa affermazione è ravvisabile l’eco di un passo del *Commento* di Calvino al *Deuteronomio*: “Figli miei, voi siete deboli e il nemico è forte, ma nessun carico imposto su di voi supererà le vostre forze”,<sup>389</sup> ma anche in questo caso non possiamo stabilire con certezza se Donzellini abbia in mente il riferimento calvinista nel momento in cui scrive. Dalle parole del medico, inoltre, si evince che, poiché tutto emana da Dio, e poiché nel suo pur imperscrutabile disegno è inscritta la *ratio* di ogni cosa che accade, per un uomo nulla, neanche la morte, risulta davvero intollerabile.

La visione della morte del medico bresciano trova riscontro in un altro passo della lettera del primo gennaio 1580: in riferimento al periodo in cui gli era stata sospesa la facoltà di praticare la medicina, durante il quale aveva potuto trascorrere giorni felicissimi nell’*otium* letterario, nel 1580 Donzellini riconosce tuttavia che le gioie terrene ben presto impallidiscono alla luce di un’attesa escatologica squisitamente cristiana:

“Questo mondo è un gioco o una favola, e noi dobbiamo pensare a una vita migliore e celeste, e si deve postulare che per noi stare a questo mondo è uno spreco, mentre morire è un guadagno”.<sup>390</sup>

Tale asserzione, dal tono risoluto e solenne, giunge in prossimità dell’epilogo di un’esistenza sofferta, e denota la forte consapevolezza di chi, a fronte di un destino più alto, finisce con il ridimensionare il valore della realtà contingente. La consolazione di Donzellini risiede nella speranza cristiana della vita eterna. L’idea della morte quale “guadagno”, quale inizio della vera vita è propria della speculazione cristiana sin dalle origini, e conferma una volta di più la solidità della fede del medico bresciano.

Una particolare attenzione del resto al tema della morte appartiene alla speculazione di Giovanni Calvino il quale, a fronte della fragilità della natura umana, sostiene che il cristiano debba vivere in attesa della morte, unico passaggio che consente l’unione con Dio. Per tale motivo l’*exitus* è visto dal riformatore francese come una risorsa di gioia.<sup>391</sup>

Nella lettera del 18 giugno del 1586 scritta da Donzellini a Camerarius troviamo poi un riferimento alla dottrina calvinista della doppia predestinazione: “Per noi non c’è niente di meglio da aspettarsi se non quei giorni futuri che devono essere temuti dai reprobì, per noi invece lietissimi”.<sup>392</sup> A una prima interpretazione si può semplicemente affermare che il medico si riferisce da una parte a coloro che saranno puniti da Dio per i loro peccati, e dall’altra a coloro che al contrario saranno premiati. Tuttavia, poiché qui non è presente alcun cenno ai meriti dell’uomo in funzione della salvezza, e poiché si rimanda a una condizione di attesa – sembra – di qualcosa che è già stato prestabilito, non

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, 52, 4 ottobre 1585.

<sup>389</sup> BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, cit., p. 63.

<sup>390</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580:

“Ludus ac fabula est hic mundus ac de meliore ac coeleste vita nobis est cogitandum, ac vere statuendum ha re nobis esse dispendium, ac mori lucrum”.

<sup>391</sup> GORDON, *Calvin*, cit., pp. 302, 336.

<sup>392</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 57, 18 giugno 1586, cit.: “Nobis nil melius expectandum, quam dies illa, reprobis formidanda, nobis autem laetissima futura”.

escludo che Donzellini possa riferirsi alla contrapposizione fra due categorie di persone: gli eletti, per i quali Dio ha già predisposto la salvezza, e i reprob, che attendono la dannazione. La dottrina della predestinazione, che qui verrebbe evocata, si configura nel pensiero di Calvino come “l’eterna predisposizione di Dio in virtù della quale egli ha deciso tra sé ciò che deve accadere, conformemente alla sua volontà, di ogni singolo uomo”.<sup>393</sup>

L’ipotesi che il riferimento alla dottrina calvinista della doppia predestinazione sia stato inserito da Donzellini intenzionalmente è plausibile, ma non è la più probabile. Più in generale – torno a ribadire – dai suoi passi epistolari si evince che è verosimile che Donzellini, vorace lettore di una molteplicità di opere, sia rimasto colpito da taluni concetti e li abbia interiorizzati, per poi travasarli di tanto in tanto, in una forma più o meno fedele a quella originaria, nei propri discorsi e nelle proprie lettere. Si fa largo allora l’ipotesi per cui il medico bresciano abbia introiettato concetti e motivi anche della speculazione calvinista, che poi in modo più o meno conscio abbia riportato nelle sue lettere, a sostegno di un’opinione o come commento a un determinato evento. La sensazione che il medico bresciano si avvalga, nel momento in cui esprime i propri pensieri, di un ampio bagaglio culturale e di un vasto spettro di spunti eterodossi accompagna l’intera lettura del carteggio. Per lui allora è giocoforza riproporli e reiterarli, in maniera non letterale, ove lo ritenga opportuno, magari per corroborare il senso di ciò che viene esprimendo. Il riferimento alla dottrina degli eletti e dei reprob potrebbe essere, quindi, una eco di quanto Donzellini aveva letto o sentito dire, ma non può e non deve essere interpretato come un’esplicita adesione del medico al calvinismo. Per esempio il medico poteva aver letto quelle parole (“reprob”, “giorni lietissimi”, ...) in qualche opera di Calvino o le aveva udite nella predica di un prete cattolico o riformatore. Magari poi, come esigono i meccanismi del cervello, che stratificano e intrecciano fra loro le informazioni recepite, il medico le estrasse dalla sua memoria nella forma in cui le annotò. Nondimeno è possibile che Donzellini formuli per conto proprio concetti che, accidentalmente o consapevolmente, risultano simili a quelli già espressi da altri.

Analizziamo ora la lettera del 4 ottobre 1585, dove Donzellini ribadisce la propria visione della vita e di Dio. Il medico bresciano esordisce, richiamando alla memoria la terribile pestilenza che aveva atterrito Venezia negli anni 1575-1576. A dispetto della devastazione che essa aveva lasciato dietro di sé, tuttavia, il suo commento, sostenuto dalla fede, non lascia spazio a sentimenti di turbamento: tutto va bene, nella misura in cui ogni cosa, anche la peste, dipende da Dio: “Questa [pestilenza] senza dubbio viene dal cielo, ed è un castigo di Dio, del quale siamo degnissimi”.<sup>394</sup> Qui Donzellini intende sottolineare non soltanto la proporzione che si instaura tra il peccato che contamina l’uomo e la corrispondente punizione inflitta a quest’ultimo da Dio, ma anche il fatto che tutto è spiegabile, se viene ricondotto a Dio. Riportandosi ancora una volta all’onnicomprendente volontà divina, Donzellini

---

<sup>393</sup> ISERLOH, *Giovanni Calvino*, cit., p. 450.

<sup>394</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

infatti aggiunge: “Non haec sine numine Divum eveniunt” (“Queste cose accadono non senza il volere degli dei”).<sup>395</sup>

Donzellini confida nella misericordia divina. Nella lettera che stiamo analizzando leggiamo, infatti: “Egli [Dio] non permette che noi veniamo messi alla prova in misura superiore alle nostre possibilità”.<sup>396</sup> Come già accennavo, possiamo leggerci l’eco di un passo del *Commento* di Calvino al *Deuteronomio*: “Figli miei, voi siete deboli e il nemico è forte, ma nessun carico imposto su di voi supererà le vostre forze”.<sup>397</sup> L’idea di un Dio misericordioso che, pur infliggendo sofferenze, difficoltà e castighi, e pur tollerando che gli uomini siano posti di fronte alla possibilità di compiere peccati, si premura nondimeno che tali prove siano commisurate ai limiti di sopportazione umana, riecheggia poi anche nella lettera del 22 gennaio 1586:

“Clemente è verso di noi, quando opera, Dio Padre, il quale non permette che noi siamo messi alla prova più di quanto è nelle nostre possibilità. Ma Dio offre anche una via di fuga dalla tentazione”.<sup>398</sup>

Il termine *temptatio*, usato da Donzellini nella forma volgarizzante *tentatio*, da me tradotto con “tentazione”, può significare sia “prova”, sia “tentazione”. Anche il verbo *tento* rimanda a un duplice livello semantico: “mettere alla prova”, ma anche “affliggere, turbare”. Pertanto l’intero passo può riferirsi al fatto che Dio sottopone agli uomini sia difficoltà da affrontare, sia occasioni in cui la loro etica cristiana può essere messa a dura prova attraverso delle tentazioni. Fra le due situazioni, in realtà, non sussiste una differenza sostanziale, perché nella visione cristiana dolore, castigo e peccato sono legati fra loro. Ciò che risulta importante, tuttavia, e che Donzellini intende sottolineare, è il fatto che Dio fa in modo che tali situazioni di disagio siano il più possibile alla portata degli uomini.

La misericordia divina è un tema già ampiamente sviluppato dalla speculazione erasmiana, al quale l’umanista olandese aveva dedicato a suo tempo un intero trattato dal titolo *De immensa Dei misericordia*. Certamente Donzellini, fine umanista quale era, doveva esserne a conoscenza. Tuttavia, mentre Erasmo intende riflettere sul principio di giustificazione *sola fide*, sottolineando che nessuno è giusto agli occhi di Dio, ma che la misericordia divina riscatta questa misera condizione umana, e permette agli uomini di elevarsi verso la salvezza,<sup>399</sup> nel passo sopra citato Donzellini a mio avviso si concentra su un altro aspetto della misericordia divina, quello che consente agli uomini di sopportare a testa alta e con serenità le disgrazie, e di affrontare le tentazioni del peccato. Le parole del medico

---

<sup>395</sup> *Ibid.* Il passo citato da Donzellini è tratto dal secondo libro dell’*Eneide* e nella sua forma originaria recita: “Non haec sine numine divom/eveniunt”. (“Tutto quello che accade asseconda il volere degli dei”). P. M. VIRGILIO, *L’Eneide di Virgilio*, a cura di V. Sermonetti, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 122-123, libro II, vv. 777-778. Enea, in preda alla disperazione per la perdita della sua sposa Creusa, a sua volta perita nell’incendio di Troia, crede di vederne l’ombra e di sentirla parlare. Il fantasma lo invita a non disperarsi, perché tutto ciò che accade è espressione della volontà inderogabile degli dei, contro la quale l’uomo non può nulla.

<sup>396</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>397</sup> BANTON, *La lotta per la libertà religiosa*, cit., p. 63.

<sup>398</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 55, 22 gennaio 1586:

“Clementer nobis cum agit Deus pater, qui non patitur nos tentari supra id quod possumus. Sed tentationis etiam facit «εκβασις»”.

<sup>399</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., pp. 155-156.

bresciano tratteggiano l'effigie di un Dio magnanimo e attento alle sofferenze dei suoi figli. Proprio l'evocazione di questa immagine depone ancora una volta a favore della grande fiducia di Donzellini nel disegno divino e, attraverso di essa, nella possibilità di riscatto dal dolore.

Un altro passo tratto dalla lettera del 4 ottobre è suscettibile della stessa interpretazione:

“Dio è per noi come un padre e, per un padre, una piccola supplica è sufficiente a fronte di un grande peccato. Dio, infatti, non permette che noi siamo turbati oltre quanto siamo in grado di sopportare”.<sup>400</sup>

Dio si mostra infinitamente misericordioso, perché viene incontro persino alle richieste di aiuto da parte di uomini che hanno commesso peccati gravi.

Come ho appena ricordato, il tema della misericordia divina è materia di riflessione erasmiana, mentre non è proprio della speculazione di Calvino. Ma entrambi gli autori, l'olandese e il francese, sono in qualche modo presenti nella mente di Donzellini. Ciò avvalorava l'ipotesi, già alcune volte avanzata fin qui, secondo cui il medico bresciano, forte di un consistente retroterra culturale, in parte anche teologico, esprime i vari concetti appresi, di volta in volta declinandoli in modo autonomo e magari riformulandoli, con l'intento ultimo, però, di trovare un valido sostegno alle avversità cui la vita lo pone di fronte. Questo proposito emerge con evidenza dalla già citata lettera del 4 ottobre, quando Donzellini inserisce, anche se non letteralmente, la citazione di una terzina degli *Idilli* di Teocrito, che contiene parole di incoraggiamento:

“Bisogna farsi coraggio, caro Batto, forse domani andrà meglio; / le speranze sono dei vivi, senza speranze sono i morti; / certe volte il cielo è sereno, altre volte piove”.<sup>401</sup>

Sembra che il medico bresciano intenda dire che all'uomo non rimane altra possibilità, se non quella di farsi coraggio e vivere nella speranza (della vita eterna). In una rivisitazione della semplicità dei pastori, che accettano serenamente tutto quello che accade, questi versi amalgamano insieme il risoluto atteggiamento seneciano di chi è equidistante dalla cattiva come dalla buona sorte, e una forte tensione cristiana verso la vita eterna.

Con un accenno dal tono quasi elegiaco, in chiusura della lettera del 4 ottobre Donzellini torna di nuovo sulla certezza di questa cristiana speranza:

“«H πολιτεια ημων εν τοις ουρανοις» («La nostra cittadinanza è nei cieli») (...). Lui [Dio] ci condurrà da queste sofferenze verso le gioie eterne”.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>401</sup> TEOCRITO, *Idilli ed epigrammi*, a cura di B. M. Palumbo Stracca, Milano, BUR, 1997, p. 117, *Idillio IV*, vv. 41-43. (Mia traduzione).

<sup>402</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585.

## 6. Libri “*execrabiles*”: gli indizi nelle fonti epistolari

I libri letti dagli eretici costituiscono un valido ausilio per ricostruire il loro orizzonte religioso. Tuttavia, è molto difficile trovare nelle lettere dei medici italiani esuli *religionis causa* riferimenti a testi non approvati dalla Chiesa Romana, in quanto tali attestazioni potevano rappresentare una prova della loro eresia, qualora le lettere fossero state intercettate. In casi particolari, tuttavia, quando le fonti inquisitoriali e quelle epistolari sono sufficientemente eloquenti, ci possiamo fare un’idea più precisa dei testi a sfondo teologico letti da un eretico.

La biblioteca eterodossa di Girolamo Donzellini è stata ricostruita da Andrea Del Col sulla base delle informazioni che si possono ricavare dai processi inquisitoriali a suo carico.<sup>403</sup> Tuttavia, le lettere del medico bresciano, finora trascurate dagli studiosi, aggiungono nuovi elementi, sia per quanto riguarda i testi posseduti, sia per quel che concerne i tempi di raccolta. Inoltre, i due epistolari rivolti rispettivamente a Theodor Zwinger e a Joachim Camerarius il Giovane, e che coprono nel complesso un arco di tempo che va dal 1560 al 1587, testimoniano che il medico perseguì con costanza, per l’intera sua esistenza, interessi religiosi non conformi al paradigma romano-cattolico, a dispetto delle numerose volte in cui dovette presentarsi di fronte al Sacro Tribunale.

Nella lettera del 2 marzo 1583 Donzellini rivolge a Theodor Zwinger la richiesta di ottenere alcuni titoli di libri, che il medico bresciano stesso in quell’occasione definisce “*execrabiles*”, probabilmente riferendosi al fatto che molti di essi figuravano nell’*Index librorum prohibitorum*. Anche soltanto il fatto di averli richiesti avrebbe potuto, infatti, rivelarsi molto pericoloso, visto che il medico era già stato implicato in processi per eresia. Per scongiurare allora il pericolo che tali libri fossero intercettati durante il viaggio dalla Svizzera all’Italia, Donzellini indica con precisione a Zwinger quali cautele avrebbe dovuto osservare nella preparazione della spedizione:

“Io certamente so che in questo momento sono libri esecrabili, ma non posso rimanerne sprovvisto. Per questo motivo ti chiedo ardentemente, ancora e ancora, di procurarmeli, quando ciò ti riesce comodo. Ma, nello spedirli qui, deve essere usata grandissima prudenza. Talora alcuni giovani vengono in Italia per motivi di studio; i libri possono essere affidati a costoro: se non a tutti contemporaneamente, singoli libri a singoli studenti. Oppure per di più i libri possono essere spediti in sicurezza, se vengono preparati carichi di altre merci e non invece di libri. Raccogliili, tuttavia, affinché essi a nessun altro se non a me, solo e unico, siano consegnati”.<sup>404</sup>

Donzellini aggiunge che aveva già abbondantemente letto tutti questi libri, ma che essi erano andati perduti nel suo *naufragium*, dal quale riuscì a mala pena a scampare.<sup>405</sup> Non disponiamo di tracce

---

<sup>403</sup> DEL COL, *Lucio Paolo Rosello*, cit., pp. 449-453.

<sup>404</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.:

“Ego quidem novi tales hic libros esse execrabiles, sed ego illis carere non possum. Quare te vehementer, etiam atque etiam rogo, ut tuo commdo illos mihi compares. Sed in illis huc mittendis summa cautio est adhibenda. Veniunt aliquando iuvenes in Italiam studiorum causa: istis commendari possent, si non omnes simul, singulis singuli. Aut vero si sarcinae aliarum mercium istic conficerentur, non autem librorum, tuto mitti possent. Ea tamen lege ut nemini cuiquam quam mihi soli ac uni reddantur”.

<sup>405</sup> *Ibid.*: “Sunt apud vos libelli aliquot, quos ego iam diu legi, sed in meo naufragio mihi perierunt, e quo vix ego evasi”.

scritte che permettano di identificare l'evento preciso al quale il medico fa riferimento con il termine *naufragium*. Tuttavia, è verosimile che il medico adoperi questo vocabolo in senso metaforico, per indicare il suo vissuto inquisitoriale. Infatti, nel 1560, durante il secondo processo a suo carico, Donzellini afferma che un ufficiale del Sacro Tribunale aveva effettuato una perquisizione a casa sua, e aveva sequestrato, insieme ad alcune lettere, il *De admirabili consilio Dei*, che coincide proprio con uno dei testi richiesti a Zwinger nella lettera del 2 marzo 1583.<sup>406</sup>

Ecco i titoli desiderati: il *De admirabili consilio Dei* di Johannes Rivius (1545); il *De coelesti agricultura* di Paolo Riccio (1541); l'*Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum, sermonis De providentia Dei anamnema* di Huldrych Zwingli (1531); e, infine, il *De Methodo omnium Artium et Disciplinarum opusculum* di Jodocus Willich o Willichius (1550).<sup>407</sup>

Tutti i testi appartengono a intellettuali che afferiscono a vario titolo alla Riforma protestante. A parte Zwingli, i cui scritti conobbero una notevole risonanza, il gruppo abbastanza eterogeneo di opere comprende autori più o meno famosi. Johannes Rivius, scomparso precocemente a Meissen nel 1553, fu attivo come umanista, teologo e pedagogo. Oltre a coltivare un grande entusiasmo per l'antichità classica, diede prova di una profonda devozione interiore e di una notevole conoscenza delle Sacre Scritture, affrontando nei suoi scritti numerose questioni teologiche e filosofiche.<sup>408</sup> Con ogni probabilità Zwinger poteva recuperare una copia del *De admirabili consilio Dei*, poiché quest'opera fu pubblicata a Basilea da Johannes Oporinus.

Paolo Riccio<sup>409</sup> fu allievo di Pietro Pomponazzi, il quale redasse la *Prefazione* preposta all'opera di Riccio sopra menzionata, *De coelesti agricultura*.<sup>410</sup> Quest'ultima, pubblicata dall'autore poco prima di morire, raccoglie i principali trattati da lui dati alle stampe in precedenza,<sup>411</sup> e sfrutta la cabbala cristiana con lo scopo di spingere gli ebrei a convertirsi al Cristianesimo.<sup>412</sup>

Jodocus Willich, orientato verso le dottrine luterane già dal 1518, affiancò il Professore di greco Gregory Faber nella lettura dei classici e nelle *lectiones* di retorica presso l'Università di Francoforte a

---

<sup>406</sup> ASVe, S. Ufficio, b. 39, c. 47v.

<sup>407</sup> BUB, Fr-Gr., II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>408</sup> G. MÜLLER, Rivius: Johann R., in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XXVIII, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889, pp. 709-713.

<sup>409</sup> Paolo Riccio (1480-1541) fu umanista, cabbalista e traduttore di scritti ebraici e aramaici. Studiò Filosofia e Medicina all'Università di Pavia. Originariamente ebreo, si convertì al Cristianesimo probabilmente nel 1505. Dal 1514 medico della corte imperiale, nel 1530 fu elevato da Carlo V allo *status* di barone, e fu omaggiato del castello di Sprinzenstein (Austria Superiore). Dall'Imperatore Massimiliano I ricevette l'incarico di portare a termine una traduzione latina del Talmud, ma Riccio completò la stesura soltanto di quattro trattati. L'umanista rimase affascinato dagli scritti della cabbala ebraica, tanto che si unì ai cabbalisti cristiani Giovanni Pico della Mirandola e Johannes Reuchlin. Come questi ultimi anche Riccio era convinto di aver trovato nella cabbala la rivelazione originaria, e la concepiva come una prima forma di Cristianesimo. K. DAVIDOWICZ, Riccio (*Rici, Rizzi, Rizius*), Paul(us) (*Paulus Israelita*), in *Neue Deutsche Biographie*, 21, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, p. 547.

<sup>410</sup> F. SECRET, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, trad. it., Milano, Arkeios, 2001, p. 100.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>412</sup> DAVIDOWICZ, Riccio (*Rici, Rizzi, Rizius*), cit., p. 547.

partire dal 1522.<sup>413</sup> L'opera *De Methodo omnium Artium et Disciplinarum* è un trattato sulla metodologia delle diverse discipline del sapere umano, in cui l'autore tenta di collocare la dialettica, l'arte del ragionamento e della discussione sul medesimo piano delle dimostrazioni sulle quali si fondava la geometria.<sup>414</sup>

Il titolo *De Methodo omnium Artium et Disciplinarum opusculum* di Willich sarà richiesto nuovamente da Donzellini due anni più tardi, nella lettera del 4 ottobre 1585, indirizzata a Camerarius.<sup>415</sup> Nella lettera del 2 marzo 1583 sembra che vengano richieste due opere di Willich: "Item Vilichii libellus *De methodis*. Alter eius *De methodo informanda in omni artium genere*". Tuttavia, benché la struttura grammaticale della prima delle due frasi (la presenza del pronome *alter*, cioè "l'altro dei due") e quella sintattica dell'intero periodo (la presenza di un punto fermo fra le proposizioni, che contengono rispettivamente i due titoli) ci suggeriscano la richiesta di due opere distinte, credo che si tratti in realtà della stessa opera. Lo deduco dal fatto che nella lettera del 5 ottobre 1585, antitetivamente rispetto a quella del 2 marzo 1583, la struttura della frase non lascia dubbi sul fatto che venga citata una sola opera di Willich, quella dal titolo *De methodis et de methodo informanda in omni artium genere*. Evidentemente Donzellini fa un po' di confusione con i titoli. Infatti, esiste anche un'altra opera di Willich, pubblicata anch'essa a Francoforte nella stamperia di Johannes Eichorn, e nello stesso anno in cui fu pubblicato il *De methodo*. Essa reca il titolo *De formando studio in quolibet artium et sacrarum et prophanarum genere consilium*.

Bisogna ricordare, inoltre, che nella lettera del 15 dicembre 1586 Donzellini afferma di desiderare e essere in attesa di un testo di Willich (del quale non specifica il titolo, ma che ritengo possa trattarsi di quello già richiesto nella lettera del 2 marzo 1583). In quell'occasione, inoltre, il medico bresciano si mostra consapevole del fatto che l'Inquisizione era ancora sulle sue tracce, poiché prospetta l'ipotesi che il libro fosse intercettato: "Se la sorte avrà portato all'intercettazione del testo, che io lo sopporti serenamente, perché reputo che tu non trascuri nulla nel preparare quel libro per me".<sup>416</sup> Donzellini, cioè, era sicuro che Camerarius avrebbe usato la necessaria cautela nell'invio di un libro proibito. La prudenza si traduceva concretamente nell'evitare di scrivere il nome del destinatario sul frontespizio del testo, ma anche nell'invviare il libro insieme con altre merci, in modo che esso potesse sfuggire agli eventuali controlli inquisitoriali.

Il *De admirabili consilio Dei*, invece, è uno dei testi che nella difesa autografa del 26 novembre 1560, consegnata da Donzellini al Sant'Uffizio durante il secondo processo a suo carico, il medico dichiara di avere posseduto e di aver parzialmente letto insieme ad altri. Più dettagliatamente in quell'occasione il medico bresciano aveva raccontato che a prestargli il testo era stato Pietro Vanni da

---

<sup>413</sup> R. SCHWARZE, *Willich: Jodocus W.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XLIII, Leipzig, Duncker & Humblot, 1898, pp. 278-282: p. 278.

<sup>414</sup> L. JARDINE, *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 39.

<sup>415</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>416</sup> *Ibid.*, 60, 15 dicembre 1586.

Lucca, che al tempo ricopriva la carica di ambasciatore della Corona inglese a Venezia, e al quale Donzellini aveva offerto le proprie cure mediche in circostanze non meglio precisate.<sup>417</sup> Tuttavia, alcuni giorni dopo l'incontro con Vanni, il 17 agosto 1553,<sup>418</sup> un ufficiale del Sacro Tribunale aveva effettuato una perquisizione a casa del medico, e aveva sequestrato insieme ad alcune lettere il testo in questione. Per tale motivo Donzellini non era riuscito a terminarne la lettura.<sup>419</sup> Il testo di Rivius è pertanto un libro che il medico bresciano aveva avuto tra le mani soltanto per un breve periodo, e che desiderava avere nuovamente.

Tirando le fila, mettiamo allora a fuoco la biblioteca eterodossa del Donzellini.<sup>420</sup> La sua cultura religiosa spazia dalle opere degli autori d'Oltralpe con un forte interesse scritturistico, come *In epistulam Pauli ad Galatas commentarius* (1518-1519) di Lutero, le *Homelie in Evangelium Lucae* (1526) del luterano Johannes Brenz, e teologico, come i *Loci communes theologici* (1521) di Filippo Melantone, il *Catechismus* (1526) di Urban König, altro autore luterano, e il *De admirabili consilio Dei* (1545) di Johannes Rivius, alle opere di autori italiani, come *Il Pasquino in estasi* (1542) di Celio Secondo Curione e *La Tragedia del libero arbitrio* (1546) del bassanese Francesco Negri, alle quali si può aggiungere la *Istoria* (1555) di Giovanni Sleidano,<sup>421</sup> umanista tedesco e primo storico della Riforma, che mostrò di condividere le critiche di Lutero alla Chiesa Romana. Abbiamo ricordato che il *De admirabili consilio Dei* fu richiesto da Donzellini in una sua lettera indirizzata a Theodor Zwinger il 2 marzo 1583, molti anni dopo il processo a suo carico del 1560-1561. Questo suggerisce la costanza con la quale Donzellini perseguì la propria vocazione cultural-religiosa. In quella stessa lettera, come ho appena ricordato, il medico richiese anche il *De coelesti agricultura* di Paolo Riccio, il discorso *Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum, sermonis De providentia Dei anamnema* e, infine, il *De methodo omnium Artium et Disciplinarum opusculum* di Jodocus Willich. La lettura di questi ultimi due testi doveva stare parecchio a cuore a Donzellini, se il medico li chiese due anni dopo anche a Camerarius, e se già aveva cercato di ottenerli da Johannes Baptist Fischart,<sup>422</sup> autore prima luterano, poi calvinista.<sup>423</sup> Inoltre, la lettera del 2 marzo ci permette di includere nella biblioteca eterodossa di Donzellini anche un testo del riformatore svizzero Huldrych Zwingli.

Possiamo allora concludere che l'interesse del medico bresciano per la teologia luterana era certamente preponderante, ma il suo sguardo si aprì anche a testi che ebbero una minore risonanza rispetto alle opere che costituirono l'orgoglioso vessillo della Riforma, e che forse rispondevano di più alle sue intime esigenze di consolazione. Mi riferisco in particolare al *De providentia Dei* di Zwingli,

---

<sup>417</sup> ASVe, S. *Ufficio*, b. 39, c. 47v.

<sup>418</sup> *Ibid.*, c. 10r.

<sup>419</sup> *Ibid.*, c. 47v.

<sup>420</sup> Questa ricognizione è il frutto di una disamina complessiva, che si avvale sia dei dati tratti dai verbali processuali a carico di Donzellini, e già esaminati da Andrea Del Col, sia dei dati da me desunti dalle corrispondenze epistolari di Girolamo Donzellini.

<sup>421</sup> ASVe, S. *Ufficio*, b. 39, cc. 47r-48r.

<sup>422</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>423</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit., p. 344.

nato come una predica popolare e non annoverato fra i grandi scritti del riformatore svizzero, ma che da Donzellini fu fortemente ricercato.

Rivolgiamo ora l'attenzione all'ultima testimonianza scritta, prodotta da Donzellini il 13 marzo 1587,<sup>424</sup> nello stesso anno in cui al medico fu inflitta la condanna capitale eseguita per affogamento nella Laguna.<sup>425</sup> Poiché gli atti del processo che portò alla sua tragica fine non sono venuti alla luce, e mancano anche semplici allusioni dirette,<sup>426</sup> questa lettera risulta particolarmente rilevante. Donzellini annota che

“La causa della disgrazia fu il libello di Johannes Rivius, inviatomi da Francoforte da Federico Silbergio, che fu spedito senza prudenza, che giunse nelle mani degli Inquisitori, sul quale era stato annotato il mio nome”.<sup>427</sup>

Ma a quale sciagura si riferisce Donzellini? Visto che di lì a poco fu giustiziato, credo che con il termine *infortunium* il medico designi l'ennesimo procedimento inquisitorio che si aprì a suo carico. Sembra che la scintilla che lo condusse dinanzi agli Inquisitori per la quarta volta fu l'intercettazione di un testo bandito dalla censura ecclesiastica, il *De admirabili consilio Dei* di Johannes Rivius.

Il libro, che Donzellini aveva già richiesto una volta a Theodor Zwinger nella lettera del 2 marzo 1583,<sup>428</sup> fu inviato da Francoforte da parte dell'erudito e critico tedesco Federico Silbergio.<sup>429</sup> L'espressione “sine cautione” si riferisce al fatto che il testo recava scritto sul frontespizio proprio il nome di Girolamo Donzellini.<sup>430</sup> Data la fervida attività di collaborazione di Silbergio con le tipografie, protrattasi per la sua intera esistenza, non doveva essere difficile per lui disporre del testo di un autore che aveva conosciuto vasta risonanza, come Rivius. Quasi certamente, allora, l'annotazione del nome di Donzellini sul frontespizio del testo doveva corrispondere alla dedica rivolta a questi da Silbergio stesso.

Rimangono, tuttavia, misteriosi i motivi per i quali Silbergio spedì il testo “sine cautione”. Cosa spinse l'intellettuale tedesco ad annotare il nome del destinatario sul frontespizio di un testo messo all'*Indice*? È noto che il possesso di un testo eterodosso poteva divenire molto pericoloso, se l'individuo aveva già subito un processo per eresia.<sup>431</sup> Tuttavia, non è dato sapere se Silbergio fosse a conoscenza del fatto che il testo era proibito, né se avesse presenti i reali meccanismi legali messi in atto dall'Inquisizione Romana. Inoltre, dovremmo chiederci se lo studioso tedesco fosse al corrente

---

<sup>424</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587.

<sup>425</sup> COZZANDO, *Della libreria bresciana*, cit., p. 198.

<sup>426</sup> JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini*, cit., pp. 241-242.

<sup>427</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587, cit.:

“Causa infortunii fuit libellus Joannis Rivii ad me missum Francofordia a Friderico Sylburgio, qui sine cautione missus, ad manus Inquisitorum pervenit, cui nomen meum adscriptum erat”.

<sup>428</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>429</sup> Frederic Sylburgius (1546-1596), eminente grecista e critico tedesco. Su di lui vedi A. CHALMERS, *Frederic Sylburgius*, in *The General Biographical Dictionary*, vol. XXIX, London, J. Nichols and Son, 1812, p. 84; ID., *Christian Wechel*, in *The General Biographical Dictionary*, vol. XXXI, London, J. Nichols and Son, 1812, p. 264.

<sup>430</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587, cit.

<sup>431</sup> DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, cit., p. 279.

del trascorso giudiziario di Donzellini. Dato che all'epoca una notizia relativa a un medico della Serenissima piuttosto noto nella *Respublica medicorum* europea, quale Donzellini era, poteva non approdare (diversamente dal modo in cui le notizie circolano oggi) fino in Germania, è possibile che Silberigio non avesse cognizione dei precedenti inquisitoriali di Donzellini.

Soltanto nel caso in cui Silberigio fosse stato a conoscenza contemporaneamente sia del fatto che il testo figurava nell'*Index*, sia del fatto che Donzellini era stato più volte inquisito, e sia del fatto che il possesso di libri proibiti per un uomo che aveva già subito dei processi per eresia poteva costituire una prova schiacciante della sua eterodossia, allora il gesto di Silberigio sarebbe valutabile come una totale mancanza di prudenza. Ma è più verosimile che lo studioso tedesco non avesse avuto un quadro completo della situazione, e che pertanto, ignorandolo, avesse agito in buona fede.

La notizia della spedizione di un libro proibito a Donzellini da parte di Silberigio concorda una volta di più con quanto dichiarato da Giorgio Valgrisi.<sup>432</sup> Il tipografo, nel processo istruito a suo carico nel 1587, asserisce che Donzellini si era vantato di possedere libri clandestini.<sup>433</sup> Il Tribunale del Santo Uffizio, quindi, poté acquisire un elemento sufficiente per riaprire il caso del medico bresciano, dopo che questi, dieci anni prima, era stato scarcerato, e aveva ottenuto la riabilitazione a esercitare la professione medica. Come abbiamo già ricordato, infatti, il Senato veneziano, constatati i meriti di Donzellini nella cura della salute pubblica durante la terribile pestilenza degli anni 1575-1576, aveva accettato di perorare la causa del medico, e si era fatto latore di una richiesta al Pontefice Romano, affinché il medico fosse reintegrato pienamente nel suo *status* lavorativo.<sup>434</sup> Tuttavia, apertosi un ennesimo procedimento,<sup>435</sup> i trascorsi giudiziari di Donzellini non poterono evidentemente essere ignorati dagli Inquisitori, e la sua condanna a morte dovette scaturire dalla sua condizione di recidivo. Nondimeno, anche il possesso da parte sua di libri proibiti dovette rivestire un peso maggiore rispetto a trent'anni prima, se è vero che a partire dal 1555 si moltiplicarono i processi inquisitoriali in cui il possesso e l'uso privato di libri costituivano il principale o il solo capo d'accusa, e che, nella serie degli articoli che compongono gli atti inquisitoriali delle accuse, delle sentenze e delle abiure, l'articolo relativo alla detenzione e alla lettura dei libri proibiti tende a collocarsi, negli anni successivi al 1560, ai primi posti,<sup>436</sup> assumendo quindi un'importanza crescente ai fini del giudizio dell'imputato.

---

<sup>432</sup> Giorgio Valgrisi era figlio, insieme a Felice e Felicita, del tipografo e libraio attivo a Venezia Vincenzo Valgrisi, di cui ereditò l'attività. Il padre Vincenzo fu sospettato di simpatizzare per il protestantesimo, e fu interrogato dal Sant'Uffizio nel 1559. PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 68. Il figlio Giorgio subì un processo inquisitoriale nel 1587. JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini*, cit., p. 241.

<sup>433</sup> JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini*, cit., p. 242.

<sup>434</sup> BUER-N, *Briefe an Joachim Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579, cit.

<sup>435</sup> Gli atti non si sono conservati. JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini*, cit., pp. 241-242.

<sup>436</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., p. 289.

### ***CAPITOLO III. La Repubblica dei medici come binomio di antitesi: contrasti e amicizia, rivalità e collaborazione***

La *Respublica medicorum* è un concetto che è già stato oggetto di diversi studi, ma finora non ci si è domandati a sufficienza se, in quale misura, e con quale significato esso veniva usato dai medici di allora. Proprio cercando una risposta a tali quesiti, sono pervenuta a un nuovo tipo di approccio: la Repubblica dei medici può essere interpretata come un binomio di concetti antitetici, i quali possono essere così sintetizzati:

- collaborazioni di tipo erudito (redazionale, filologico, pubblicistico) e di tipo medico-professionale da una parte, e dispute mediche dall'altra;
- legami amicali e rivalità;
- adesione all'edificio del sapere medico classico ippocratico-galenico da un lato e, dall'altro, lettura rinnovata dello stesso per mezzo non soltanto degli strumenti filologici offerti dall'Umanesimo medico, ma anche di un incipiente "empirismo", che lasciava nuovo spazio all'osservazione e all'esperienza nella terapeutica, nella diagnostica e nella metodologia di acquisizione delle conoscenze.

Sulla base della ricognizione comparata di diversi carteggi epistolari di medici, nel primo paragrafo di questo capitolo saranno illustrati i caratteri distintivi della *Respublica medicorum*, sia quelli che essa condivideva con la più ampia *Respublica litteraria*, sia quelli che la connotavano più specificatamente, e si descriveranno gli sviluppi storico-metodologici che intervennero a rendere la comunità dei medici europei del Cinquecento un'entità ben definita e autonoma rispetto alla più ampia *Respublica litteraria*.

Nei paragrafi successivi prenderà l'avvio l'analisi delle coppie dei concetti antitetici sopra menzionati, che proseguirà comunque anche nei successivi capitoli. In particolare verrà illustrata la prima diade di nozioni semanticamente opposte: le dispute da una parte,<sup>1</sup> e le forme di collaborazione dall'altra.<sup>2</sup> Il secondo e il terzo paragrafo saranno dedicati quindi alle diatribe sorte fra medici intorno a un argomento tecnico (terapeutica, patologia, eziologia, ...), di alcune delle quali abbiamo cognizione proprio grazie alle lettere scritte dai medici coinvolti nelle rispettive dispute; come pure si farà menzione nel quarto paragrafo degli attacchi che i medici-scriventi lanciavano contro le attività o le opere edite di alcuni dei loro colleghi. Il quinto paragrafo, al contrario, esaminerà l'aspetto antitetico: le forme di cooperazione redazionale-filologica, poste in atto a fini eruditi-pubblicistici, attività nella quale, nei casi qui studiati, Theodor Zwinger ricopre un ruolo di rilievo. Altre due forme di cooperazione sono presenti fra i membri della *Respublica medicorum*: lo scambio di libri, esaminato nel sesto, settimo e ottavo paragrafo, e la collaborazione strettamente medico-professionale, alla quale sarà riservato invece l'intero quarto capitolo.

---

<sup>1</sup> Vedi *infra*, capitolo secondo, paragrafi 2, 3, 4.

<sup>2</sup> Vedi *ibid.*, paragrafi 5, 6, 7, 8.

## 1. I caratteri distintivi della comunità europea dei “*Doctores in Medicina et Philosophia*”

Nel presente paragrafo si intende riflettere sulla natura e sul significato del concetto di “Repubblica dei medici” del XVI secolo, tentando di comprenderne le caratteristiche specifiche rispetto alla più vasta *Respublica litteraria*,<sup>3</sup> della quale la comunità dei medici pur fa parte, e con la quale condivide due principi basilari: la libera circolazione del sapere e il legame profondo con l’Umanesimo.<sup>4</sup> Inoltre, in molti casi i due termini, “Repubblica dei dotti” e “Repubblica dei medici”, sono interscambiabili, poiché quasi tutti i medici del Cinquecento sono studiosi a tutto tondo, che si occupano contemporaneamente di molte discipline, dalla filosofia all’astrologia alla botanica alla letteratura. Molti *physici* sono poi esperti filologi e qualificati compilatori di edizioni critiche greche e latine. Inoltre, i contatti e i rapporti dei medici con gli studiosi e gli eruditi di tutta Europa sono così frequenti, che diventa difficile descrivere una netta linea di separazione tra *Respublica medicorum* e *Respublica litteraria*. Dai carteggi epistolari dei *physici* affiora una comunità medica europea aperta verso il mondo circostante, e in costante dialogo con gli esponenti di tutte le altre discipline.

L’espressione *Respublica* è generalmente attestata nelle missive dei medici del Cinquecento. A tale termine deve essere attribuito di volta in volta a seconda del contesto un significato proprio, che non sempre coincide con quello altamente specifico di *Respublica christiana* o *Respublica litteraria*.<sup>5</sup> Infatti, spesso il vocabolo *Respublica* si riferisce più semplicemente alla comunità civile generalmente intesa. Ma analizziamo alcuni esempi concreti.

Al termine della lettera del primo luglio 1583 indirizzata a Theodor Zwinger, mandando a salutare l’insieme degli amici e studiosi che ha conosciuto a Basilea (quali il medico e umanista Kaspar Wolf

---

<sup>3</sup> Il concetto di *Respublica litteraria* è stato già oggetto di studi: F. SCHALK, *Von Erasmus’ Res publica literaria zur Gelehrtenrepublik der Aufklärung*, in ID., *Studien zur französischen Aufklärung*, Frankfurt, Klostermann, 1977, pp. 143-163; BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit.; H. JAUMANN, *Die Europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus. The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*, Wiesbaden, Hassarowitz Verlag, 2001.

<sup>4</sup> I caratteri salienti della Repubblica delle Lettere sono descritti in maniera altamente documentata in BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit. I due autori definiscono i tempi e gli spazi di origine della collettività dei dotti europei, l’evoluzione che quest’ultima subì nel tempo e le dinamiche che la caratterizzavano. Rimandando quindi a questo notevole lavoro per qualsivoglia approfondimento, qui mi limito a segnalare pochi ma fondamentali aspetti della Repubblica delle Lettere. Possiamo associare alla *Respublica litterarum* tre caratteristiche peculiari: la collaborazione culturale di ambito accademico; la *libertas philosophandi*, espressione in uso anche nell’Accademia fiorentina di Marsilio Ficino e in altri circoli culturali; e la gratuità dell’apprendimento e della circolazione del sapere-valore. Quest’ultimo è riflesso nell’epigrammatico adagio “*Scientia donum Dei est, unde vendi non potest*”. Forte, inoltre, era il legame che esisteva fra questo *corpus* internazionale di dotti e l’Umanesimo – legame rintracciabile fin dalle origini del nome *Respublica litteraria*. Tale espressione, infatti, occorre per la prima volta in una lettera del 1417 indirizzata da Francesco Barbaro a Poggio Bracciolini, dove quest’ultimo veniva elogiato per aver messo a disposizione della comunità intellettuale, unita dal vincolo delle lettere, una serie di opere dell’Antichità andate perdute, trascendendo così frontiere temporali e geografiche. MACLEAN, *The Medical Republic of letters*, cit., pp. 17-18. Al di là di questa prima citazione del termine, non si può certamente trascurare l’apporto di Erasmo da Rotterdam, il quale davvero per primo elaborò il piano semantico dell’espressione *Respublica litterarum*, individuando un nesso profondo fra quest’ultima e il movimento umanistico. SCHALK, *Von Erasmus’ Res publica literaria zur Gelehrtenrepublik der Aufklärung*, cit., p. 143.

<sup>5</sup> Uno studio approfondito sull’origine e sul significato delle espressioni *Respublica christiana* e *Respublica litteraria* è presente in BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit., pp. 27-30.

di Zurigo, il medico e botanico basileese Felix Platter, il professore dell'Università di Basilea Johann Nikolaus Stupan, e il teologo Huldreich Coccius), il medico toscano Marcello Squarcialupi si rivolge loro con queste parole: “Vivete felici, miei amatissimi fratelli, e prendetevi cura dell'armonia della Repubblica, e nutritela al meglio”.<sup>6</sup> Ancora nella lettera del 24 maggio 1587, rivolta nuovamente a Zwinger, Squarcialupi augura alla comunità degli studiosi in contatto con quest'ultimo un brillante futuro:

“Quindi, o mio Zwinger, sta' bene. Saluto quei dottori, benché (non lo dissimulerò) io sia disprezzato da loro. È bene sperare le cose migliori per la vostra Repubblica”.<sup>7</sup>

Nei passi sopra citati l'espressione *Respublica* può indicare una molteplicità di entità diverse, tutte accomunate però dal fatto di comprendere non soltanto medici: l'ampia comunità degli studiosi a livello europeo; il più ristretto circolo di accademici ed eruditi ruotanti intorno alla carismatica personalità del naturalista di Basilea Theodor Zwinger; la *Confederatio Helvetica*; il Cantone di Basilea; la comunità civile nel suo complesso.

Nella lettera del 13 novembre 1566 Taddeo Duni afferma di essere sicuro che il suo scritto, dal titolo *De Fuchsii aliorumque medicorum erroribus* avrebbe giovato alla *Respublica*: “Non dubito che questo lavoro sarà utilissimo alla Repubblica”.<sup>8</sup> Con queste parole l'autore intende dire che la propria opera avrebbe migliorato il sapere della comunità dei medici. Se questi ultimi fossero diventati più competenti grazie al suo scritto chiarificatore, anche i pazienti ne avrebbero tratto giovamento. In questo senso allora il termine *Respublica* sta a indicare la comunità cristiana nella sua interezza.

Ancora in riferimento al proprio libro, sopra citato, il medico di Locarno nella lettera del 31 gennaio 1567 rivolta a Zwinger annota:

“Affiché io renda gli studiosi della nostra disciplina più prudenti nel leggere e giudicare i libri di quello [Fuchs], mi scaglio palesemente contro Fuchs. Né in realtà aspiro alla mia gloria o alla sua infamia, ma guardo all'interesse della Repubblica”.<sup>9</sup>

Qui il termine *Respublica* può richiamare la Repubblica dei medici europea, visto che appena prima Duni ha chiamato in causa gli “*artis nostrae studiosos*”, cioè i medici. Tuttavia, anche in questo caso, come nella lettera di Squarcialupi del 24 maggio 1587 sopra menzionata, non si può escludere che Duni faccia riferimento allo Stato elvetico.

Il primo aprile 1568 Girolamo Donzellini informa l'amico e medico Joachim Camerarius il Giovane che a Roma è stato preparato un olio a base di decotti di mele cotogne, efficace nella cura della disuria (“*δυσουρία*”), di cui soffriva il padre di Camerarius, il grande umanista Joachim Camerarius il Vecchio. In quell'occasione Donzellini propone di spedire all'amico Camerarius il

---

<sup>6</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 407, 24 maggio 1587, cit.

<sup>8</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.:

“Ut igitur artis nostrae studiosos in illius libris legendis et iudicandis prudentiores reddam, Fuchsium nominatim compello. Neque vero vel gloriam meam, vel illius ignominiam, sed Reipublicae commodum spectavi”.

Giovane tale unguento, non soltanto per conquistare la sua benevolenza, ma anche per provvedere alla salute di suo padre, uomo tanto eccellente:

“Non scrivi niente su tuo padre, se sta bene, e se è straziato dalla sua disuria («δυσουρία»). Ti ricordo che ora a Roma è molto usato un certo olio, estratto da molteplici infusioni e decotti di mele cotogne, che ha un effetto sommamente benefico nella nefrite, nella disuria e nel bruciore dell’urina. Bellicocchi ne ha preparato alquante libbre per alcuni uomini nobili, che sono afflitti dalle suddette malattie, e ho reputato che tu dovessi essere avvertito di questo medicamento, che – non dubito – sarebbe molto salutare per tuo padre. Ti scriverò poi circa il suo impiego, se desidererai che vi sia recapitato. Infatti, mi preoccupo che parte di questo olio sia conservato per voi, per garantirmi la vostra benevolenza, e per preservare la salute di un uomo eccellente”.<sup>10</sup>

Qualche mese più tardi Girolamo Donzellini ribadisce le virtù terapeutiche dell’olio, e si augura che grazie a tale rimedio Camerarius il Vecchio possa continuare a vivere, a grande beneficio della *Respublica*. Tale termine è riferito probabilmente alla generale comunità degli studiosi europei, della quale l’umanista tedesco era un fiore all’occhiello, ma nulla vieta di pensare che anche in questo caso *Respublica* possa indicare la comunità civile nel suo complesso:

“Riceverai due libbre dell’olio derivato dalle mele cotogne, ti meraviglierai del fatto che il suo impiego è adatto per la disuria. (...) Se, dopo aver assunto un po’ di questo olio, la disuria non è stata sciolta o debellata completamente, ne invieremo altro per la completa guarigione della malattia. Il rimedio è potentissimo e straordinario. Dio aggiunga a quello la sua benedizione, affinché l’impareggiabile uomo viva molto a lungo e “απώδυως” (senza dolore), a vantaggio della salute della Repubblica”.<sup>11</sup>

La fluidità che caratterizza l’uso del termine *Respublica* non deve, tuttavia, trarre in inganno. Infatti, una serie di sviluppi storico-metodologici, intervenuti in seno alla comunità europea dei medici, modificò durante il corso del XVI secolo il modo in cui questi ultimi percepivano il loro rapporto con la Repubblica delle Lettere, e si profilò in maniera sempre più accentuata l’idea di una comunità dei medici distinta da quella più ampia degli studiosi.

Gli scambi epistolari, che nel Cinquecento si intensificarono fra eruditi, rafforzando l’autoconsapevolezza della comunità intellettuale in tutta Europa,<sup>12</sup> divennero il canale consueto di scambio e di comunicazione anche all’interno della categoria professionale e intellettuale dei *physici*,<sup>13</sup> tanto che l’*epistola medicinalis* può essere considerata un genere letterario a sé stante.<sup>14</sup> Si pensi alle

<sup>10</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 12, 6 settembre 1568.

<sup>12</sup> MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 18.

<sup>13</sup> *Ibid.*, cit., p. 17. Tali scambi di lettere, inoltre, non si limitavano a coppie isolate di interlocutori, ma si può parlare di una vera e propria rete epistolare. A titolo di esempio si prenda la lettera del 16 dicembre 1577, con la quale Girolamo Donzellini trasmise un triplice gruppo di missive: oltre a rivolgere proprie epistole a Camerarius il Giovane, Donzellini affidò a quest’ultimo sia le proprie lettere destinate a Crato von Crafftheim, sia quelle di Aldo Manuzio, ancora indirizzate all’archiatria imperiale. Camerarius, dal canto suo, oltre a ricevere le missive di Donzellini, si sarebbe impegnato a consegnare a Crato le lettere a lui indirizzate da Donzellini e da Manuzio. BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit. Il medico bresciano e il medico di Norimberga svolsero, pertanto, un ruolo di rilievo nella circolazione epistolare della *Respublica medicorum*: il primo raccoglieva le lettere di italiani dirette verso la Germania, mentre il secondo si occupava di farle recapitare ai rispettivi destinatari tedeschi.

<sup>14</sup> Il fondatore del genere dell’*epistola medicinalis* può essere considerato Giovanni Manardo, allievo di Nicolò Leoniceo, e poi, dal 1482 al 1493, suo successore sulla cattedra di medicina all’Università di Ferrara. Manardo iniziò la sua carriera di pubblicista nel 1501 con una lettera sulla sifilide, indirizzata a un suo collega, per confutare la teoria di un terzo medico. Nel 1521 questi pubblicò la raccolta delle proprie lettere in sei volumi,

*Epistolae medicales* di Orazio Augenio (ca. 1527-1603): stampate per la prima volta nel 1579, conobbero in tutto sei edizioni. Come altre precoci raccolte di lettere medicinali moderne, la *collectio* di Augenio contiene saggi su argomenti di medicina generali, indirizzati a colleghi e allievi; alcuni tradizionali *consilia* per singoli pazienti; ed echi di controversie espresse in acrimoniosi termini personali. Altre lettere sono poi veri e propri trattati suddivisi in più capitoli, come il trattato sull'arte del consulto e quello sul concetto di innovazione della medicina. Augenio considerò, inoltre, la corrispondenza epistolare come un mezzo per sostituire o addirittura migliorare la tradizionale disputa accademica. Le lettere di Augenio riflettono i suoi interessi e i suoi punti di vista in materia medica, le sue relazioni amicali e le sue inimicizie, le sue controversie.<sup>15</sup> Tali tipologie di informazioni non sono, però, proprie soltanto di quelle raccolte di *Epistolae medicales* che nacquero proprio al fine di essere poi pubblicate, ma sono attestate anche in quelle lettere, per le quali lo scrivente non riuscì a realizzare una pubblicazione o per le quali non maturò mai un tale proposito. Se ne può inferire allora che indipendentemente dall'attività erudito-pubblicistica, e oltre alla pubblicazione di opere, alle dispute accademiche e alle visite dei pazienti, le lettere in quanto tali vengono considerate dai medici strumenti idonei per eseguire una parte cospicua del loro lavoro. La prima delle caratteristiche peculiari della *Respublica medicorum* consiste proprio in tale consapevolezza. Infatti, benché lo scambio di lettere a scopo erudito sia proprio già degli umanisti, si può ragionevolmente affermare che la maggior parte dell'attività professionale di questi ultimi si esplica ancora nella pubblicazione di opere, non nello scambio epistolare. L'invio di lettere non è un tratto esclusivo della *Respublica medicorum*, ma assume in questa cerchia un carattere professionalizzante, configurandosi come strumento per svolgere l'attività medica, affinare le competenze tecniche, e ricevere ed elargire consigli, nonché come mezzo privilegiato di gestione, organizzazione, immagazzinamento, trasmissione e arricchimento del sapere. Inoltre, soltanto nel XVI secolo si superò quella "gelosia" nei confronti delle conoscenze mediche, che fino ad allora aveva impedito una loro effettiva e capillare circolazione fra i medici stessi.

Attraverso l'intensificarsi della comunicazione per lettera veniva trasmessa una buona parte delle informazioni di natura prettamente tecnico-scientifica; si svolgevano veri e propri consulti fra medici; si esponevano ai colleghi casi clinici particolari; li si informava circa i rimedi terapeutici dei quali si

---

con il titolo di *Epistolae medicales*. La prima edizione conobbe poi una ristampa nel 1528 a Parigi, e una nel 1529 a Strasburgo. Alla prima edizione seguì una seconda, comprensiva di altri sei libri, pubblicata a Parigi nel 1532. Non è vero, tuttavia, che prima di allora i medici non avessero adoperato il genere letterario dell'epistola per comunicare a un pubblico più vasto del semplice destinatario della lettera stessa. Lo stesso Manardo era in grado di citare precedenti classici, nonché suoi colleghi umanisti. I primi a esplorare il genere della missiva a carattere speculativo furono, infatti, Christian Wechel e Johannes Scott. Alcuni editori furono impegnati nella pubblicazione del genere della lettera medica, fra cui i Giunti e Konrad Waldkirch, stampatore e umanista che estese la pubblicazione alle raccolte di *consilia* e di consulti medici. MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., pp. 19-20, 22; le edizioni delle *Epistolae medicales* di Giovanni Manardo sono elencate in ID., *Learning and the Market Place. Essays in the History of the Early Modern Book*, Leiden, Brill, 2009, p. 85. Vedi anche M. PALUMBO, *Manardi (Manardo), Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, pp. 420-422.

<sup>15</sup> SIRAI, *Communities of Learned Experience*, cit., pp. 63-66.

era venuti a conoscenza, e si chiedevano ragguagli sugli stessi o su pubblicazioni relative a specifiche malattie. In maniera sempre più sistematica i medici europei cominciarono, quindi, a espletare la loro concreta attività attraverso un uso specificatamente orientato della missiva, inserendovi propri ragionamenti intorno a determinate patologie e ai rispettivi rimedi, e confronti diretti tra opinioni.

L'inveterarsi della consuetudine di svolgere l'attività medica attraverso le lettere fece sì che i medici del Cinquecento cominciarono progressivamente a percepire il proprio gruppo professionale come una comunità altra e autonoma rispetto alla più ampia *Respublica litteraria*, pur senza disconoscere gli elementi che con quest'ultima condividevano. E in quest'ottica lo scambio di oggetti (farmaci, ricette di farmaci, materie prime per i medicamenti, semi di piante, libri, ...), associato il più delle volte all'invio delle stesse epistole, rivestendo un'utilità immediata sul piano di quelli che allora venivano considerati "obiettivi" della scienza medica (quali il progresso degli studi, la cura delle malattie, l'allestimento di un giardino botanico), dovette giocoforza corroborare l'immagine identitaria nella quale la comunità dei medici si rispecchiava.

Oltre all'infittirsi della corrispondenza epistolare fra medici, anche la diffusione della stampa di un sempre maggior numero di opere mediche, la propagazione dell'insegnamento clinico,<sup>16</sup> e non ultima

---

<sup>16</sup> Il cosiddetto insegnamento clinico consiste nelle consultazioni che un medico maturo nell'età faceva accanto al capezzale di un paziente, esponendo la storia del caso, identificando i sintomi della malattia, suggerendo le cure che egli riteneva più appropriate, e sviluppando così un'inedita fusione fra teoria e pratica medica. MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 20. L'insegnamento clinico era esercitato sull'intero territorio italiano, e per i medici di rilievo era usuale visitare i loro pazienti con un gruppo di studenti al seguito. Poiché tale modulo didattico costituiva una buona opportunità per gli studenti di fare pratica, esso "drew the foreign medical students to Italy in such large numbers", molto più dei vari generi di *lectio* e di *disputatio*. BYLEBYL, *The School of Padua*, cit., p. 339.

Secondo la ricostruzione di Maclean, che dà credito a una certa vulgata storico-medica, tale pratica fu introdotta per la prima volta nel 1543 a Padova dal veronese Giovanni Battista Da Monte (1498-1551), professore a Padova di Medicina pratica ordinaria dal 1539 al 1543, e poi di Medicina teorica ordinaria dal 1543 al 1551. MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 20. ID., *Logic, signs and nature*, cit., p. 31. Jerome Bylebyl si attesta sulla medesima posizione di Maclean, rilevando come, pur non differenziandosi dalle pratiche d'insegnamento esistenti che già in qualche misura contemplavano l'insegnamento clinico, il metodo didattico di Da Monte si sia distinto proprio per le sue visite ai pazienti dell'Ospedale di san Francesco. Bylebyl conclude che

"while hospital precepting was by no means without precedent, it does seem clear that in da Monte's hands the method was raised to a new level of sophistication and importance". BYLEBYL, *The School of Padua*, cit., p. 348.

Sull'attribuzione a Da Monte della paternità dell'insegnamento clinico presso l'Ospedale di san Francesco altri studiosi dissentono. Giuseppe Ongaro ed Elda Martellozzo Forin sostengono che tale ipotesi sia in realtà un *topos* dotato di scarsa attendibilità, poiché tale notizia è sconosciuta a tutti gli storiografi dello Studio di Padova. Rispetto a quest'ultimo, inoltre, l'Ospedale di san Francesco era un'istituzione cittadina indipendente. Il primo accenno a un collegamento dell'Ospedale di san Francesco con l'attività dello Studio, sia pure in forma non ufficiale, risale a oltre trent'anni più tardi, agli anni 1577-1578, durante il periodo padovano del medico Girolamo Mercuriale. All'epoca Marco Oddi, medico presso l'Ospedale, e Albertino Bottoni, che occupava la prima cattedra di Medicina pratica straordinaria, accompagnavano gli studenti nell'Ospedale, per visitare gli ammalati e descriverne i disturbi. Queste esercitazioni furono tenute, finché vissero Oddi e Bottoni; in esse Mercuriale non fu mai coinvolto. G. ONGARO, E. MARTELLOZZO FORIN, *Girolamo Mercuriale e lo Studio di Padova*, in ARCANGELI, NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale*, cit., pp. 29-47: pp. 35-36. Anche John Henderson non identifica Da Monte come l'iniziatore dell'insegnamento clinico, affermando che i contemporanei del medico veronese a loro volta asserivano che l'insegnamento clinico da lui svolto era basato su una pratica già ben consolidata. Infine, nel suo *De cautelis medicorum* del 1495 Gabriele Zerbi sostiene che un

la possibilità di trarre piante curative dai nuovi spazi geografici (che si offrono all'Europa a partire dalla fine del XV secolo) diedero adito a ciò che Konrad Waldkirch definì, nella *Prefazione* dell'opera di Vittore Trincavelli, i *Consilia medica post editionem Venetam et Lugdunensem*,<sup>17</sup> *incrementa medicinae*.<sup>18</sup>

In una lettera del 1565 Taddeo Duni offre a Theodor Zwinger la possibilità di servirsi di un suo libro per elaborare a sua volta i suoi scritti (“Agisci, e – come le regole dell'amicizia richiedono – sfrutta la mia opera”).<sup>19</sup> In una missiva dell'anno successivo Duni reitera all'amico la medesima proposta: “Serviti a tua volta della mia opera, se posso aiutarti in qualche cosa”.<sup>20</sup> In entrambe le missive Duni fa riferimento al primo libro del *De curandi per venae sectionem*.

La generosa offerta di Duni è giustificata alla luce del legame di amicizia che esisteva fra i due medici ma, se Duni la avesse omessa, il suo rapporto con il medico di Basilea non sarebbe stato minimamente scalfito né messo in discussione. Che cosa allora spinse Duni a proporre a Zwinger di consultare le proprie opere? A mio avviso la proposta del medico di Locarno denota non tanto un'indole particolarmente magnanima, quanto piuttosto la profonda consapevolezza di condividere con il suo interlocutore interessi e scopi affini specifici, quelli legati alla professione medica. Soltanto l'effettivo riconoscersi nel lavoro dell'altro, il percepire come propri i suoi intenti e le sue imprese possono spiegare la generosità di Duni. L'adesione ai medesimi fini (come il progresso della scienza medica); la necessità di aggiornare il sapere tecnico; la possibilità di condividere strumenti lavorativi specializzati (testi, farmaci, ricette); l'occasione di collaborare e di trarre vantaggio dal reciproco scambio, e non da ultimo il fatto che gran parte di tali attività si dispiegavano attraverso lo scambio epistolare svolgono un ruolo di primaria importanza all'interno della categoria professionale dei medici. Tali aspetti, inoltre, spiccano in questa cerchia molto più di quanto essi invece emergano in altri gruppi professionali, come quelli dei giuristi o dei commercianti.

La disponibilità alla collaborazione, il mutuo soccorso e la condivisione di scopi, tuttavia, non escludono osservazioni di altro segno. Oltre che dalle dinamiche dello scambio la *Respublica medicorum* è caratterizzata, infatti, da grandi rivalità, che potevano sfociare in dispute dai toni oltraggiosi, come nel caso del diverbio avvenuto tra Marcello Squarzialupi e Simone Simoni, dove quest'ultimo – come ho accennato sopra – offese più volte l'avversario.<sup>21</sup> Si verificarono anche episodi estremi, quando la disputa si concludeva con la fuga di una delle due parti coinvolte, come nel caso della diatriba che oppose Simone Simoni a Niccolò Buccella, al termine della quale – come ho precedentemente ricordato – Simoni fu costretto a lasciare la Polonia, per sottrarsi all'ira dell'opinione

---

buon medico è colui che accumula una cospicua esperienza, osservando negli ospedali una certa varietà di pazienti e di malattie. HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 225.

<sup>17</sup> *Victoris Trincavelli Consilia Medica post Editionem Venetam et Lugdunensem*, Basiliae, apud Conradum Valdkirchium, 1587.

<sup>18</sup> MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 19.

<sup>19</sup> BUB, *Fr.-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565, cit.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>21</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 1, pp. 88-89.

pubblica e al discredito che la sua sconfitta aveva gettato su di lui.<sup>22</sup> La concomitanza, da un lato, di una forte autoconsapevolezza che tende a compattare la comunità dei medici e, dall'altro, di elementi che al contrario dividono i suoi membri, è il secondo tratto qualificante della Repubblica. Al suo interno coabitano occupazioni che si prefiggono scopi antitetici fra loro: concorrenza e rivalità da una parte; amicizia e vari tipi di collaborazione dall'altra. Tali aspetti contrastanti fra loro rivestono tutti il medesimo grado di importanza in seno alla Repubblica dei medici, e non è possibile determinare la prevalenza di un aspetto sull'altro, né in termini quantitativi né in termini qualitativi. Se da una parte esistono delle disparità fra i medici europei (non soltanto divergenze di opinioni tecniche e sul *modus operandi* terapeutico, ma anche disuguaglianze economiche, diversità nel livello di prestigio di cui i medici godevano, discrepanze nel percorso di formazione intrapreso e nel livello di competenza raggiunto, difformità di intenti professionali), dall'altra tali divari trovano una compensazione nell'ausilio reciproco, nelle forme di collaborazione, nel dialogo, e nello scambio di oggetti e strumenti funzionali allo svolgimento della professione degli studi medico-botanici. In termini antropologici, quindi, si può associare la *Respublica medicorum* a una microsocietà caratterizzata da un suo equilibrio interno, che le consentì di agire sul lungo periodo con profitto.

---

<sup>22</sup> Vedi *ibid.*, 2, p. 106.

## 2. *Le dispute mediche: argomenti tecnici, considerazioni etiche e toni polemici*

### All'interno della *Respublica litteraria*

“l'ideale di un'armoniosa comunità nella quale tutti collaborassero pacificamente nel rispetto reciproco delle differenze di opinione rimase un'utopia. Anche se Erasmo aveva predicato quel modello di fraternità cristiana e gli umanisti erano sempre rimasti fedeli al culto dell'amicizia, la Repubblica delle Lettere fu costantemente scossa e divisa da controversie e polemiche spesso accanite”.<sup>23</sup>

Anche la *Respublica medicorum* era turbata da dispute che opponevano i suoi membri, e che venivano condotte non soltanto attraverso la pubblicazione di opere, ma anche attraverso lo scambio di lettere. Interpretare una controversia fra medici alla luce delle numerose missive scritte e ricevute dai protagonisti permette di verificare come la comunità scientifica sfruttasse i fluidi confini che scorrevano fra le lettere private e quelle pubbliche, relative alla disputa.<sup>24</sup> Le lettere rappresentavano un terreno ambiguo fra la sfera pubblica e quella privata. Da un lato, infatti, esse fornivano uno spazio per un intimo colloquio con l'assente; dall'altro, invece, esse erano passibili di essere trasformate in documenti pubblici, come era accaduto per numerose raccolte di lettere che erano state pubblicate in quel periodo. Per tali motivi esse sono fortemente rappresentative delle tensioni della prima età moderna che sorgevano al limite fra la sfera pubblica e quella privata. Anzi, recenti studi hanno dimostrato l'esistenza di frizioni tra un'ideale e universale Repubblica di eruditi da una parte, e la lealtà e la reciproca fiducia fra i suoi singoli membri dall'altra.<sup>25</sup>

Raramente i conflitti rimanevano confinati nello spazio di comunicazione e azione dei due principali contendenti. Si nota anzi la tendenza a coinvolgere quanti più medici possibili nella diatriba, tanto che essa viene ad assumere un carattere quasi pubblico. Tale esito è spiegabile alla luce del fatto che spesso una persona terza (o anche più persone) era chiamata, in qualità di arbitro, a dirimere la controversia. Questi però era spesso scelto da una sola delle due parti in causa. Se il parere di questo “giudice” lasciava insoddisfatto uno dei due medici, quest'ultimo a sua volta poteva rivolgersi a un altro medico ancora, per chiedergli una valutazione. Questa è proprio la dinamica secondo la quale si svolse la disputa consumatasi fra Taddeo Duni e Tommaso Zoio, pubblicata per la prima volta nel 1555.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit., p. 177.

<sup>24</sup> C. DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place? The Mattioli-Gesner Controversy about the "aconitum primum"*, in «Gesnerus», 61 (2004), pp. 161-176: p. 164.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>26</sup> *Thaddaei Duni Locarnensis medici, et Francisci Cigalini, ... item Hieronymi Cardani ... disputationum per epistolas liber unus*, 1555, cit. Le lettere scambiate durante la disputa sono riportate da Duni anche nella sua raccolta di *Epistolae medicinales* pubblicata nel 1592: *Thaddaei Duni ..., Epistolae medicinales*, 1592, cit.

Nella lettera del 25 aprile 1555 indirizzata a Girolamo Cardano, Duni afferma di essersi scontrato con un certo medico empirico intorno alla somministrazione di ossimele in pazienti affetti da pleurite. Dalla lettura dell'intero epistolario si può evincere il nome di quel medico empirico: Tommaso Zoio.<sup>27</sup>

Questi, a sua volta, nomina a giudice della controversia il medico comasco Francesco Cigalini,<sup>28</sup> che diviene il nuovo antagonista di Duni. Non soddisfatto dei contenuti delle lettere che Cigalini gli ha indirizzato intorno alla questione dibattuta, Duni decide di rivolgersi allora a Girolamo Cardano, per avere un parere tecnico:

“Ora, poiché sono in lite sulle proprietà dell'ossimele con certi medici, soprattutto con Francesco Cigalino di Como, uomo elegante, effettivamente dotato di ingegno e di una preparazione varia e ragguardevole, ho ritenuto di dovere scrivere di questa cosa a te, per così dire, sommo interprete di Ippocrate e di Galeno. (...). La prima controversia si è aperta fra me e un certo medico empirico. Quell'arrogante empirico mi biasimava, perché proponevo agli ammalati di pleurite l'ossimele. Io mi difendevo strenuamente tanto con ragioni varie, quanto con testimoni. Ma poiché nessuno dei due credeva all'altro, quegli ha nominato a giudice Francesco Cigalino, il quale (dopo che io gli avevo scritto abbastanza copiosamente circa le proprietà dell'ossimele sulla base di Ippocrate e Galeno), ha riscritto in modo abbastanza dotto. Tuttavia, non mi ha soddisfatto”.<sup>29</sup>

L'ossimele è una bevanda usata all'epoca a scopo medicinale, costituita da miele stemperato in una soluzione acetica.<sup>30</sup> Il nodo cruciale della questione dibattuta è il seguente: Francesco Cigalini è convinto che l'ossimele si debba somministrare soltanto a quei soggetti colpiti da quella pleurite che dipende dall'accumulo di umori viscosi e densi nella parte infiammata. Limitatamente alla presenza di catarro mucoso, quindi, Cigalini reputa ragionevole prescrivere l'ossimele. Al contrario, Duni ritiene che tale rimedio possa essere efficace sia nel caso in cui la pleurite sia causata dagli umori del raffreddore, sia nel caso in cui la malattia sia generata da umori pieni di bile. Il quesito posto da Duni a

---

<sup>27</sup> Tommaso Zoio è citato negli *Acta Graduum academicorum Gymnasii Patavini*, come studente laureatosi in *Arti e Medicina* il 5 luglio 1533:

“1533 iulii 5. ... ultrascriptus Thomas Zoius (D. Thomas Zoius de Morbinio Vallis Stellinae dioc. Comensis q. d. Marchesini) fuit conventuatus in *Artibus et Medicina* ..., fuit approbatus nemine dissentiente doctorem ipsis facultatibus pronunciatu”.

E. MARTELLOZZO FORIN (a cura di), *Acta Graduum academicorum Gymnasii Patavini*, III.2 (*Ab anno 1526 ad annum 1537*), Padova, Antenore, 1970, p. 284.

<sup>28</sup> Poche le notizie su di lui. Francesco Cigalini di Como (1489-1551) fu un medico versato nel greco e nell'ebraico. Era amico di Benedetto Giovio, il quale lo incoraggiò a pubblicare i suoi studi, che impiegavano l'astrologia al servizio della medicina. Infatti, Cigalini scrisse in sette libri un trattato di astrologia dal titolo *Vulturenus de mathematica praesensione*, dedicato a Francesco Sforza, e pubblicato postumo nel 1655. La biblioteca comunale di Como conserva copie del manoscritto di Cigalini, contenente un suo testo dal titolo *De nobilitate patriae*, dedicato alla storia di Como. T. B. DEUTSCHER, *Francesco Cigalini*, in P. G. BIETENHOLZ, T. B. DEUTSCHER (a cura di), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vol. I, Toronto, University Toronto Press, 2003, p. 304; C. CANTÙ, *Storia della città e della diocesi di Como esposta in dieci libri*, vol. 2, Como, presso i figli di Caralntonio Ostinelli, 1831, p. 142.

Intervenuto in qualità di arbitro nella disputa fra Taddeo Duni e Tommaso Zoio, Francesco Cigalini cominciò una corrispondenza con il medico di Locarno: nelle *Epistolae medicinales* di Taddeo Duni figurano 3 lettere di Duni spedite a Cigalini, e 2 scritte da quest'ultimo a Duni.

<sup>29</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola V*, Assio, 25 aprile 1551, p. 13.

<sup>30</sup> *Ossimele*, in S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XII, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984, pp. 229-230.

Cardano coincide con l'opportunità o meno di somministrare l'ossimele, qualora la pleurite sia provocata da umori biliosi.<sup>31</sup>

È interessante osservare che i termini *pituitosi humores* e *biliosi homores*, usati da Duni e Cardano nelle rispettive lettere, rimandano alla teoria umorale ippocratica, che rimane punto di riferimento comune tra i contendenti di questa disputa.<sup>32</sup>

Ancora da fonti epistolari siamo informati circa le dinamiche di un'altra disputa, quella intercorsa fra il medico di Lugano Andrea Camuzio e Crato von Crafftheim. Nella lettera del 13 marzo 1586 Squarcialupi ci informa, infatti, del fatto che l'archiatra imperiale gli ha chiesto di intervenire nella diatriba che lo opponeva ad Andrea Camuzio.<sup>33</sup> In quell'occasione il medico di Piombino si dichiara pronto a intervenire contro Camuzio a favore del suo protettore Crato,<sup>34</sup> ma già in una missiva di due anni prima, indirizzata all'archiatra imperiale, Squarcialupi offre la propria disponibilità:

“Non appena avrò letto cosa Camuzio l'insubre<sup>35</sup> dice contro di te, mi darò da fare, affinché tu capisca quanto fortemente io ti sia fedele da quel momento (...), in cui tu hai accolto sotto il tuo tetto me, uomo da te mai visto prima, naufrago e miserrimo”.<sup>36</sup>

E ancora nella lettera del primo aprile 1585 Squarcialupi si informa sui dettagli delle critiche lanciate da Camuzio:

“Ti pregavo di inviarmi qualsiasi cosa il nostro delirante Camuzio avesse divulgato contro di te, uomo irreprensibile e venerando tra gli uomini onesti, e principe della medicina in questo secolo”.<sup>37</sup>

Il medico di Piombino si sentiva debitore nei confronti di Crato, che lo aveva accolto, senza neppure conoscerlo, nella sua casa di Vienna, dopo il fatale naufragio sul Danubio, avvenuto nel 1573 (o forse alla fine del 1572). Crato si era mostrato generoso verso Squarcialupi, proprio nel momento in cui questi aveva perso tutto, e gli aveva restituito dignità, speranza e una possibilità di riscatto. Quindi, ora che è Crato a richiedere sostegno, Squarcialupi coglie l'occasione per ricambiarlo. A tal fine il

<sup>31</sup> *Thaddaei Duni ...*, *Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola V*, Assio, 25 aprile 1551, p. 13.

<sup>32</sup> Sulla teoria umorale vedi *infra*, capitolo terzo, 6, p. 230, e più dettagliatamente capitolo quarto, 1, p. 278.

<sup>33</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 404, 13 marzo 1586, cit. Andrea Camuzio (1512 ca.-1587), originario di Lugano, studiò medicina e filosofia a Pavia; fu impiegato come medico al servizio dell'Imperatore Massimiliano II d'Asburgo fino al 1576, e dal 1577 alla morte insegnò medicina teorica all'Università di Pisa. Si distinse soprattutto per le sue *disputationes*: nel 1541, a 24 anni, tentò di imitare Pico della Mirandola, sostenendo una disputa pubblica all'Università di Pavia, per riconciliare fra loro le Sacre Scritture, Platone e Aristotele. Pochi anni dopo pubblicò un trattato, anch'esso ampiamente debitore di Pico, nel quale si proponeva di provare l'inesistenza di dissensi fondamentali fra la filosofia greca, sia platonica sia aristotelica, e la Bibbia. Disse di avere scritto l'opera per confutare quanti ritenevano che lo studio della filosofia peripatetica fosse contrario ai precetti di Cristo e alla teologia. Il suo approccio concordista risultava comunque piuttosto isolato nell'ambiente universitario. Nel 1544 a Roma si cimentò in una *Disputatio contra Martinum Lutherum*. Come abbiamo visto nel secondo capitolo, nel 1549 Andrea Camuzio si scontrò con Taddeo Duni e Giovanni Beccaria. Ma una relativa fama riflessa gli derivò soprattutto dall'aver contrastato nel 1563 Girolamo Cardano, medico, matematico e astronomo fra i più illustri del XVI secolo. G. ORELLI, *Camuzzi [Camuzio], Andrea*, in *Dizionario storico della Svizzera*, vol. 3, Locarno, Dadò, 2004, p. 20; J. KRAYE, *La filosofia nelle Università italiane del XVI secolo*, in C. VASOLI, P. C. PISSAVINO (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 350-373: p. 367.

<sup>34</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 404, 13 marzo 1586, cit.

<sup>35</sup> Originario di Lugano, nel Canton Ticino.

<sup>36</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, 27, 5 luglio 1584, cit.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 31, 1 aprile 1585, cit.

medico toscano sfrutta la circostanza della disputa, e la trasforma in un mezzo per rendere a Crato un favore che gli è stato elargito a sua volta in un'altra dimensione, quella personale. Questo episodio mostra quanto il livello della professione medica e quello dei legami amicali potessero intersecarsi profondamente fra loro, e ci lascia comprendere come in seno alla *Respublica medicorum* convivessero da una parte l'asprezza della diatriba, e dall'altra il senso di reciprocità e di mutuo ausilio.

Il medico di Piombino, inoltre, allarga la diatriba a una quarta persona: per assicurarsi che le proprie argomentazioni a favore di Crato siano idonee, Squarcialupi le invia a Zwinger, affinché questi le esamini ed eventualmente le integri:

“Ti ho scritto quelle cose che si dovrebbero osservare, per proteggere il nome del nostro Crato contro l'ingiusto Camuzio. Aspetto da te una risposta. Dolcissimi sono questi lavori che sosteniamo nell'interesse degli amici”.<sup>38</sup>

In un'altra occasione ancora un diverbio fra medici coinvolge diversi attori oltre ai due principali contendenti. Girolamo Donzellini viene chiamato come arbitro nella disputa intercorsa negli anni 1555-1565 fra Pietro Andrea Mattioli, responsabile delle nuove edizioni della botanica di Dioscoride,<sup>39</sup> e Conrad Gesner di Zurigo.<sup>40</sup> L'oggetto della controversia concerne l'identificazione e la descrizione della pianta *aconitum primum*. Nell'ultimo capitolo della propria opera, *De raris et admirandis herbis*, Gesner accusa Mattioli di aver raffigurato la pianta non dopo un'osservazione dal vero, ma basandosi sulla descrizione fattane da Dioscoride,<sup>41</sup> e accompagna la critica con un'illustrazione della *tora venerata*, identificata da Mattioli con l'*aconitum*. Mattioli risponde con

---

<sup>38</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 408, 20 febbraio 1587, cit.

<sup>39</sup> Si tratta dell'opera più importante di Pietro Andrea Mattioli, nonché del testo botanico-farmaceutico più noto del XVI secolo. Qui Mattioli si era cimentato nel commento all'opera del naturalista greco Dioscoride, dal titolo *De materia medica*. La prima edizione del testo di Mattioli fu pubblicata senza illustrazioni a Venezia nel 1544; il libro conobbe almeno 13 edizioni durante la vita dell'autore, e numerose traduzioni in francese, boemo e tedesco, oltre a quelle in latino, note con il nome di *Commentarii*, e che devono essere considerate come opera a sé. Il libro di Mattioli rappresenta la *summa* delle nozioni di medicina naturale del Tardo Rinascimento, ed era integrato con aneddoti e notizie legati alla tradizione popolare, e con l'aggiunta della descrizione delle virtù medicinali di centinaia di nuove piante, una buona parte delle quali sconosciute, in quanto in parte importate dall'Oriente o dalle Americhe, in parte erborizzate direttamente da Mattioli nelle sue ricerche condotte nella val di Non e sul monte Baldo. C. PRETI, *Mattioli (Matthioli), Pietro Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 72, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2008, pp. 308-312: p. 309.

<sup>40</sup> L'opera più importante di Conrad Gesner è la sua *Historia Stirpium*, che però vide la luce soltanto due secoli dopo la morte del suo autore, che lo sorprese precocemente nel 1565. Kaspar Wolf, Professore di filosofia a Zurigo, per onorare la promessa fatta a Gesner di pubblicare il suo lavoro di botanica, e poiché non si sentiva all'altezza del compito, decise di vendere a Joachim Camerarius il Giovane l'insieme dei manoscritti di Gesner, in cui quest'ultimo nel corso degli anni aveva raccolto materiale, campioni, raffigurazioni e osservazioni. Camerarius, tuttavia, sfruttò questo prezioso materiale per le illustrazioni dei suoi testi, soprattutto per quelle del *Kreutterbuch* del 1586, ma non fece alcuno sforzo per la pubblicazione del lavoro di Gesner. Soltanto nel 1744, dopo 180 anni dalla morte di Gesner, la sua eredità botanica giunse nelle mani del medico norimbergense e famoso consigliere imperiale Christoph Jakob Trew. Questi si preoccupò di mettere insieme nel modo più completo possibile tutto ciò che dell'eredità scientifica di Gesner si era smarrito nelle mani altrui. Affidò il materiale al medico di Norimberga Casimir Christoph Schmiedei, che curò la pubblicazione dell'opera di Gesner con diligenza e scrupolosa attenzione per la volontà dell'autore. Il lavoro uscì in due volumi nel 1753 a Norimberga con il titolo *Opera botanica Conradi Gesneri*. K. MÄGDEFRAU, *Geschichte der Botanik*, Stuttgart, Fischer, 1973, p. 35; W. LEY, *Konrad Gesner. Leben und Werk*, München, Verlag der Münchener Drucke, 1929, p. 111.

<sup>41</sup> MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 24.

un'appendice all'edizione del suo commento a Dioscoride datata 1558, che però viene utilizzato da Mattioli per presentare se stesso come un botanico erudito e affidabile,<sup>42</sup> e per dimostrare la superiorità della preparazione italiana rispetto a quella tedesca e persino per ostentare ostilità verso i protestanti.<sup>43</sup>

Un disaccordo di entità minore, e concernente una pianta, poté condurre a una contesa prolungata nel tempo, fatta di pubblicazioni prima e lettere private poi. Infatti, intorno al 1558, invece di fare appello all'intera comunità scientifica attraverso una pubblicazione, Gesner iniziò a scrivere delle lettere a parecchi medici noti, sintetizzando i fatti, e chiedendo un consiglio o più accuratamente un verdetto. Gli esperti di tale comitato furono scelti fra le personalità più eminenti della medicina del XVI secolo e provenienti da tutta Europa. Gesner, cioè, definendo un circolo di medici titolati a prendere parte alla discussione, e che non rappresentassero la medicina pubblica e generale, scelse il ritorno a uno spazio di comunicazione semiprivata.<sup>44</sup>

Tale vicenda qui interessa anche perché, fra gli altri medici che Gesner coinvolse nella disputa, spostandola dal piano pubblico a quello privato-epistolare, figura – come ho già anticipato – Girolamo Donzellini.

Nella sua lettera a Gesner Donzellini asserisce che non ha voluto decidere sulla disputa in totale autonomia, e che per questo si è rivolto a medici di spicco, che erano anche suoi amici: Hieronymus Herold<sup>45</sup> e Johannes Hess.<sup>46</sup> Donzellini si esprime in termini concilianti, affermando che la controversia avrebbe potuto arrecare grave danno alla *Respublica medicorum*.<sup>47</sup>

La collegialità del giudizio offerto da Donzellini, come pure l'attenta lettura degli scritti di entrambi i contendenti garantivano la qualità e la bontà del verdetto. Inoltre, entrambi i referenti scelti dal medico orceano si distinguevano tanto per la loro erudizione quanto per la loro professionalità di medici, pertanto essi facevano parte sia della Repubblica delle Lettere sia di quella dei medici.<sup>48</sup> Gli esperti chiamati a esprimersi sulla diatriba mostravano l'intenzione di proteggere la *Respublica medicorum* dal cattivo esempio dei dotti astiosi, nonché quella di emettere un verdetto imparziale.<sup>49</sup> Nella sua lunga lettera Donzellini si esprime, infine, in favore di Mattioli: il fatto che la descrizione di Mattioli non aggiunga nulla a quella di Dioscoride può far insorgere il sospetto che essa sia un calco delle parole del naturalista greco, ma si deve desistere da tale congettura a fronte della lealtà e dell'autorità di un uomo eccellente ed erudito quale Mattioli era. La lettera di Donzellini provocò la reazione di Gesner, il quale indirizzò a sua volta epistole al suo avversario, come agli altri referenti coinvolti nella disputa. Nonostante fossero destinate a singole persone, quelle lettere furono scritte da

---

<sup>42</sup> DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place?*, cit., p. 162.

<sup>43</sup> MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 25.

<sup>44</sup> DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place?*, cit., p. 166.

<sup>45</sup> Su di lui vedi *supra*, capitolo secondo, 6, p. 148.

<sup>46</sup> DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place?*, cit., p. 166. Si tratta di Johannes Hess, facente parte del circolo di amici e colleghi scientifici di Conrad Gesner, che diedero il loro apporto alla realizzazione della grande enciclopedia zoologica, l'*Historia animalium*. MENATO, SERRAI, *Conrad Gesner*, cit., p. 308.

<sup>47</sup> DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place?*, cit., 163.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 167.

Gesner nella consapevolezza e nell'intento che sarebbero state lette anche da altri.<sup>50</sup> Di fatto, quindi, benché il naturalista di Zurigo avesse spostato la disputa dal piano pubblico (opere edite) a quello privato (epistole), la contesa rimase nella dimensione pubblica, poiché tali lettere venivano citate e inoltrate attraverso la rete scientifica degli studiosi.<sup>51</sup>

\* \* \*

L'analisi delle dispute attraverso le lettere dei rispettivi contendenti risulta interessante non soltanto perché queste ultime restituiscono le tensioni che sorgevano al limite fra la sfera pubblica e quella privata. Infatti, mentre i contenuti tecnico-scientifici trattati nelle relative opere mediche ricoprono nelle missive un ruolo di secondo piano (anche se non irrilevante), in queste ultime fanno capolino al contrario considerazioni di natura morale-comportamentale e di etica professionale, che sono per lo più trascurate nei testi editi.

Come ho già ricordato, Duni chiese un parere a Cardano circa la lite che lo oppose a Francesco Cigalini.<sup>52</sup> Dal canto suo, nella lettera datata "Milano, 10 maggio 1551", e pubblicata nella raccolta delle *Epistolae medicinales* (1555) di Taddeo Duni, Cardano fornisce poche spiegazioni tecnico-mediche, non sempre chiare al lettore odierno, e conclude che l'ossimele non è indicato per ogni tipo di "morbus lateralis".<sup>53</sup>

Al di là di alcune osservazioni tecniche, nella sua risposta Cardano sposta l'attenzione sui comportamenti che secondo lui devono essere tenuti nel caso di una disputa con un collega, addentrandosi in un lungo discorso di etica professionale. Il medico milanese tenta di convincere Duni dell'inutilità delle dispute mediche. Queste, infatti, spesso degeneravano in liti furibonde, rendendo ridicoli i medici stessi che le avevano provocate. Cardano adduce l'esempio di due medici che, dopo aver visitato una nobildonna, si accapigliarono, e furono separati l'uno dall'altro soltanto grazie all'intervento dei domestici. Cardano stesso, che era stato chiamato dalla medesima nobildonna per un consulto, ebbe modo di assistere alla baruffa tra i due medici. Tuttavia, poiché riteneva tale comportamento poco onorevole per la categoria professionale, non vi prese parte.<sup>54</sup> Inoltre – prosegue Cardano nel suo lungo discorso –, Duni non avrebbe dovuto meravigliarsi del fatto che un medico empirico, nella fattispecie Tommaso Zoio, lo avesse contraddetto, perché medici incompetenti

---

<sup>50</sup> *Ibid.*; MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., p. 25.

<sup>51</sup> DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place?*, cit., 163.

<sup>52</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 2, pp. 167-168.

<sup>53</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 38. Il termine *morbus lateralis* era una delle espressioni latine adoperate per riferirsi alla malattia della pleurisia (o pleurite o pleurite). Altri termini latini alternativi erano *pleuritis* o *dolor lateralis*. In volgare la patologia era chiamata, invece, punta di petto, mal di punta, scarmana, mal di coste. Benché la pleurite sia un'inflammatione della pleura, la membrana che riveste i polmoni, sin dall'Antichità si indicava con i termini "punta di petto" e "scarmana" un qualsiasi dolore avvertito in uno o nell'altro lato del petto. Quindi, lo stesso nome definiva diverse patologie, allora non identificate con precisione: l'inflammatione della pleura, del polmone, del pericardio, del cuore, dei muscoli e del tessuto intercostale.

<sup>54</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 33.

esistevano sin dall'epoca di Augusto: “Quanti malati uccise Temisone<sup>55</sup> in un solo autunno?!”.<sup>56</sup> Lo stesso Galeno denunciava un certo degrado nella professione medica, se proferì le seguenti parole: “È necessario che Dio ci soccorra, perché coloro che si professano medici non sono in grado di curare”. Lo stesso medico di Pergamo asserì che, per essere curati, gli ammalati consultavano non i medici, avventati e oltremodo ambiziosi, ma i servi. Cardano aderisce pienamente al punto di vista di Galeno, attestando la presenza di molteplici medici incompetenti e ignoranti da una parte, rapaci e mossi da una grande avidità dall'altra.<sup>57</sup> Tanto è vero che il grande giureconsulto Andrea Alciati,<sup>58</sup> uomo “degnò di ogni lode (...), e accorto in ogni genere di azioni civili”,<sup>59</sup> tuttavia, quando si ammalava, si rivolgeva a “medici disgraziati o del tutto ignoranti”. Un giorno il giurista decise di affidarsi alle cure di un medico rinomato e illustre, sotto il quale, però, si spense. Prima di morire, poiché si era accorto che le sue condizioni di salute stavano peggiorando, Alciati chiamò presso di sé un medico empirico, in modo tale che sembrasse che la medicina ufficiale e titolata “non era stata colpevole (...) di una sfortuna tanto grande”.<sup>60</sup>

Secondo il matematico milanese, quindi, Duni non avrebbe dovuto darsi troppa pena per i “medici fannulloni”. Infatti, nessun medico era mai riuscito fino a quel momento e mai sarebbe riuscito in futuro a conquistare contemporaneamente le tre qualità necessarie alla buona riuscita del suo lavoro: l'erudizione, il buon nome, e la capacità di restituire la piena salute. Lo stesso Galeno fu sopraffatto da moltissime malattie, non fu tra i migliori, e non conseguì una grande fama ai suoi tempi. Benché fosse versato nella medicina greca e fosse altamente dotato, Galeno in realtà non riuscì a ottenere gli incarichi più ambìti, e dovette dedicarsi all'insegnamento.<sup>61</sup> Data la realtà dei fatti, soggiunge Cardano, risulta molto più ragionevole evitare lo spreco di energie nelle contese, e convogliare le stesse nel rafforzamento del proprio sapere medico:

---

<sup>55</sup> Temisone di Laodicea (Siria), vissuto nel I secolo a. C., era uno dei medici più eminenti del suo tempo. Su di lui vedi *Methodici*, in W. SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman antiquities*, London, Taylor and Walton, 1842, p. 615.

<sup>56</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, pp. 33-34.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>58</sup> Sulla figura del giureconsulto Andrea Alciati, vedi R. ABBONDANZA, *Alciato (Alciati), Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 69-77. Negli ultimi anni della sua vita Alciati fece amicizia con Girolamo Cardano, anch'egli professore nello studio pavese. *Ibid.*, p. 73. La loro amicizia risaliva, infatti, al periodo in cui entrambi insegnarono a Pavia (1546-1550). Più tardi Cardano ricordò la loro relazione come una reciproca ammirazione, registrando con orgoglio l'apprezzamento di Alciati verso la propria produzione scientifica, specialmente il *De consolatione*. Prima di tornare in Italia, Alciati aveva speso molti anni in Francia, e aveva acquisito una fama grandiosa e numerosi contatti nel Nord Europa. È possibile che il suo esempio possa aver incoraggiato Cardano a cercare lettori delle sue opere al di là dell'Italia. Nel penetrante ritratto che Cardano ci ha lasciato dell'illustre giurista, viene elogiata l'elevata competenza di Alciati nella lingua e nella letteratura latina, e i contenuti delle sue epistole e delle sue orazioni vengono giudicati superiori a quelli di Erasmo. Tuttavia, le visioni scientifiche di Cardano e Alciati non erano in completa armonia, dato che quest'ultimo criticava fortemente le scienze occulte in generale e l'astrologia in particolare. N. G. SIRAI, *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007, p. 152.

<sup>59</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 34.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>61</sup> *Ibid.*

“Una di queste tre cose [l'erudizione; il buon nome; e la capacità di restituire la piena salute] è allora da abbandonare, e ciò dipende dal tuo arbitrio. Non puoi tenere tutte queste cose. Allora, secondo il mio giudizio è da abbandonare ciò che è meno utile o meno necessario: lasciamo queste contese ai fannulloni, attendiamo piuttosto a una solida erudizione”.<sup>62</sup>

La conferma che fosse meglio astenersi dalle diatribe risiede nel fatto che Galeno, il quale dai suoi contemporanei era chiamato *logiitros*, non aveva mai tratto alcun vantaggio dai numerosi conflitti nei quali era stato coinvolto.<sup>63</sup>

Cardano chiude il suo discorso, affermando che l'opinione dei medici poco noti non è ascoltata da nessuno. Aveva risonanza, al contrario, il parere di uomini illustri, quali Fuchs,<sup>64</sup> Cornarius<sup>65</sup> e Brasavola.<sup>66</sup> Pertanto, poiché Francesco Cigalini, l'antagonista di Duni, era un medico sconosciuto, la sua opinione sarebbe rimasta senza seguito. Quindi, conclude Cardano, il fatto che Cigalini abbia contrastato l'opinione di Duni non è da considerare né un affronto, né un atto di spavalderia.<sup>67</sup>

Le lettere scambiate tra Duni e Cigalini intorno all'oggetto della disputa, insieme con la missiva di Cardano che tenta di stemperare la portata della diatriba, vengono stampate per la prima volta nel 1555 in quella che può essere considerata una prima embrionale raccolta di *Epistolae medicinales* di Taddeo

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 36. Il vocabolo *logiitros* è la latinizzazione del greco *λογίατρος*, che a sua volta è adoperato da Cardano nel testo originario della sua lettera. Il termine significa letteralmente “medico della parola”, e potremmo tradurlo con “sofista della medicina”. Tale espressione definisce quei medici che trovavano i più reconditi cavilli per contraddire le opinioni di altri medici, e che esponevano i propri argomenti con uno stile retorico eccellente, senza però di fatto risolvere le questioni a loro sottoposte.

<sup>64</sup> Dopo aver studiato all'Università di Ingolstadt, Leonhart Fuchs (Wemding 1501 – Tübingen 1566) divenne Professore di Medicina a Tubinga nel 1535, e qui lavorò fino alla sua morte. A Tubinga, inoltre, creò un giardino botanico privato, come aveva fatto Joachim Camerarius il Giovane a Norimberga e Conrad Gesner a Zurigo. L'opera che lo rese famoso, e che tutt'oggi è riconosciuta dagli studiosi quale uno dei più importanti lavori di botanica del XVI secolo, fu pubblicata nel 1542 a Basilea presso l'officina di Michael Isengrin, e reca il titolo completo *De Historia Stirpium comentarii insignes*. Fuchs tentò di pubblicare una versione ampliata e aggiornata dell'opera, cosa che, tuttavia, non gli riuscì, poiché Isengrin attendeva allora alla stampa del grosso lavoro sulle piante di Conrad Gesner, l'*Historia Plantarum*. H. WIDMANN, *Tübingen als Verlagsstadt*, Steiner Verlag, Tübingen, 1971, pp. 57-58.

<sup>65</sup> Janus Cornarius (Zwickau 1500-Jena 1558), umanista, filologo e medico.

<sup>66</sup> Antonio Musa Brasavola (1500-1555), medico di Ferrara. Poiché guarì il Duca di Ferrara da una stipsi ostinata, facendolo camminare a piedi nudi su un pavimento freddo e bagnato, Brasavola fu insignito di un nome onorifico: “Musa”. Tale nome, aggiunto a quello di Antonio, richiamava il medico Antonio Musa, che a sua volta aveva guarito Augusto con dei bagni freddi. L. MORELLI DI SIENA, *Annotazioni sul libro VII, “Della cura delle ritenzioni”*, in G. P. FRANK, *Del metodo di curare le malattie dell'uomo*, vol. 2, Napoli, Libreria e Tipografia Simoniana, 1840, pp. 151-181: p. 181. Antonio Musa Brasavola ebbe come maestri a Ferrara Niccolò Leonicino e Celio Calcagnini, e a soli 18 anni divenne Lettore di dialettica nell'Università cittadina. All'età di 25 anni fu nominato medico da Ercole II, allora principe ereditario, e poi Duca di Ferrara. Brasavola fu molto apprezzato anche alla corte francese, tanto che Francesco I lo consultò più volte, e lo insignì di numerose onorificenze. Oltre alla cattedra di dialettica, Brasavola ricoprì anche quella di filosofia naturale all'Università di Ferrara. Scrisse numerose opere, che allora furono molto stimate, fra le quali ricordiamo i *Commentari sugli Aforismi d'Ippocrate e di Galeno* (Basilea, 1542), e l'*Index refertissimus in Galeni libros* (Venezia, 1623). Un elenco delle sue opere è presente in A. PETTEGREE, M. WALSBY (a cura di), *French Books III & IV: Books published in France before 1601 in Latin*, Leiden, Brill, 2011, pp. 310-311. Brasavola è noto anche per le aspre pagine del suo testo, dal titolo *Vita di Iesu Christo*, nel quale pungenti critiche venivano lanciate contro gli ecclesiastici. Tuttavia, non per questo Brasavola conobbe il carcere inquisitoriale. Infatti, nella Repubblica cristiana avevano trovato un loro legittimo spazio posizioni di anticlericalismo tollerate dalla Chiesa stessa. A. PROSPERI, *L'eresia in città e corte*, in M. PADE, L. WAAGE PETERSEN, D. QUARTA (a cura di), *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo 1441-1598*, Modena, Panini, 1990, pp. 267-282: p. 272.

<sup>67</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 38.

Duni: *Thaddaei Duni Locarnensis medici, et Francisci Cigalini, ... item Hieronymi Cardani ... disputationum per epistolas liber unus*.<sup>68</sup> Nell'Introduzione della *collectio* di epistole edita nel 1592 l'autore afferma di aver discusso in forma scritta argomenti di medicina con Girolamo Cardano, Paolo Turriani e Francesco Cigalini. Poiché ritiene che il confronto con uomini dotti, quali costoro sono, sia molto utile, Duni spera che i futuri studiosi di medicina possano trarre profitto da tale raccolta di lettere.<sup>69</sup> Per quanto questa osservazione sia posta in buona fede, essa, tuttavia, non coincide a mio avviso con l'unico scopo dell'opera di Duni. Infatti, la decisione dell'autore di pubblicare la disputa con Cigalini quattro anni dopo la lettera di Cardano, nel 1555, denota che, nonostante il tentativo del matematico milanese di attenuarne il peso, il medico di Locarno continuò ad attribuire grande importanza alla diatriba. Anzi, a mio avviso, Duni sperava che altri medici, venendone a conoscenza, avrebbero espresso un parere diverso da quello di Cardano. La pubblicazione della disputa con Cigalini e della correlata lettera di Cardano già nel 1555, a soli pochi anni dagli avvenimenti, conferma la volontà di Duni di allargare la disputa a una cerchia di medici quanto più larga possibile.

Nella lettera del 10 maggio 1551 Cardano offre a Taddeo Duni dei consigli anche intorno alla lite consumatasi fra quest'ultimo e Leonhart Fuchs. Il medico milanese opta per un atteggiamento finalizzato ad appianare piuttosto che a fomentare il dissenso insorto tra i due colleghi, e prosegue sulla medesima linea del discorso abbozzato nella prima parte della lettera, relativo alla lite Duni-Cigalini. Il medico milanese, cioè, ancora una volta non si sofferma tanto sui contenuti tecnici della lite, ma sceglie piuttosto di fornire indicazioni di etica professionale. In linea di massima Cardano suggerisce a Duni di adottare un atteggiamento improntato alla modestia e alla cautela, che riconosca i meriti e le qualità più che gli errori dell'avversario. Leonhart Fuchs deve essere lodato quale studioso erudito e arguto, nonché per la brevità del suo stile espositivo, che ha reso i suoi libri piacevoli alla lettura. Gli sbagli del filologo tedesco sono invece giustificabili, perché nessun mortale può rimanere estraneo a fraintendimenti o imprecisioni.<sup>70</sup> Con queste parole si rivolge Cardano al suo amico di Locarno:

“[Dico queste cose], affinché tu non imiti coloro che, fissando attentamente una veste ornatissima e preziosa, niente scorgono, se non una macchia e, trascurato ogni decoro, rivolgono gli occhi soltanto a quella”.<sup>71</sup>

Certamente Fuchs non è esente da difetti: egli “si leva in modo più orgoglioso di quanto sia conveniente”; “[aveva] molti nemici, dai quali si difende[va]: Cornarius, Mattioli, e altri”, ma non per questo la sua presunzione e la sua rissosità devono essere imitate. Inoltre, Taddeo Duni avrebbe dovuto mantenere le distanze dalla polemica e dalla provocazione, poiché di fatto Fuchs non gli ha arrecato danni concreti, esprimendo la propria opinione.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> *Thaddaei Duni Locarnensis medici, et Francisci Cigalini, ... item Hieronymi Cardani ...*, 1555, cit.

<sup>69</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., p. 2.

<sup>70</sup> *Ibid.*, *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 36.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>72</sup> *Ibid.*

Attraverso le loro rispettive lettere scopriamo ora, invece, il punto di vista dei due protagonisti della lite, Taddeo Duni e Leonhart Fuchs, e cosa essi ebbero da dire l'uno dell'altro. Cominciamo con le testimonianze lasciate da Duni.

Il 13 novembre 1566, e quindi 15 anni dopo lo scambio epistolare con Cardano, Duni invia a Zwinger, per il tramite del romano Francesco Betti, il primo dei sei libri di cui si componeva una propria opera, il *De Fuchsii aliorumque medicorum erroribus*.<sup>73</sup> Quando il 13 novembre Duni invia il primo dei sei libri a Zwinger, essi sono già stati redatti da molto tempo.<sup>74</sup> Il medico di Locarno manda a Zwinger soltanto il primo libro, in quanto esso sarebbe bastato all'amico per dedurre quali fossero i contenuti dei successivi libri. Secondo le parole stesse di Duni i primi tre volumi del *De Fuchsii erroribus* si prefiggono l'obiettivo di illustrare a regola d'arte il sistema di dissezione delle vene. Duni è convinto che la propria ricognizione, frutto del lavoro di molti anni, sia migliore di tutte quelle scritte fino a quel momento.<sup>75</sup> Nel *De Fuchsii erroribus* l'autore critica sì quanto argomentato da Leonhart Fuchs in materia di venesezione, ma la sua intenzione non è tanto quella di "confutare alcuni errori di Fuchs, quanto quella di esporre la dottrina del sistema di estrazione del sangue". Per tale motivo soltanto in pochi passaggi Duni disapprova le teorie del filologo tedesco.<sup>76</sup>

Duni afferma anche di aver rivolto delle critiche a Fuchs (come ad altri medici) nel suo scritto *De curandi ratione per venae sectionem*, opera che in realtà coincide con il *De Fuchsii erroribus* sopra nominato.<sup>77</sup> Anzi tutte le diverse espressioni che Duni di volta in volta usa nelle sue lettere, quali *De*

<sup>73</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Il 3 settembre 1570 Duni afferma che 5 anni prima aveva inviato a Theodor Zwinger il primo libro del *De curandi ratione per venae sectionem* in forma manoscritta. BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 088, 3 settembre 1570. Stando a questa lettera, Duni avrebbe inviato il manoscritto a Zwinger nel 1565, mentre in due lettere dell'anno successivo Duni afferma di aver spedito il primo libro della bozza manoscritta il 13 novembre 1566. *Ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.; *ibid.*, 083, 12 dicembre 1566. Possiamo arguire quindi che nel 1570 Duni approssima la data dell'invio del suo manoscritto o che la confonde, anticipandola di un anno, oppure che Duni abbia effettuato più di una spedizione, cosa non improbabile, dati i ritardi e i disguidi cui normalmente le spedizioni andavano incontro.

Nel 1570 Duni può finalmente inviare a Zwinger i tre libri stampati della sua opera. BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 088, 3 settembre 1570. La notizia di questa pubblicazione contrasta con quanto affermato da Carl Salzmann, che allude a un'edizione parigina del terzo libro dell'opera, risalente al 1544. Ancora secondo questo studioso il quarto libro uscì a Zurigo nel 1570 e poi in una seconda edizione nel 1579. SALZMANN, *Taddeo Duno*, cit., p. 342. Stando alla stessa testimonianza di Duni, però, è più verosimile che i primi tre libri siano stati stampati nel 1570 e il quarto per la prima volta nel 1579. Tanto più che nella lettera del 3 settembre 1570, insieme con l'invio dei primi tre libri stampati, Duni non accenna alla stampa di un quarto libro. Una copia dell'edizione del 1570 (i primi tre libri) del *De curandi ratione per venae sectionem* è presente nella biblioteca dell'Università di Basilea ed è anche reperibile digitalmente <http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-5237>. Il titolo *De curandi per venae sectionem* corrisponde all'opera *Nova constitutio artis ... vacuandi per venae sectionem*, ..., Zurigo, Christoph Froschauer, 1570. Vedi *infra*, capitolo terzo, 2, p. 177.

Nelle biblioteche del suolo europeo (Svizzera, Germania, Austria, Norvegia, Gran Bretagna) sono conservate numerose copie dell'edizione del 1579 del quarto libro: *Thaddaei Duni Locarnensis, medici, de curandi ratione per venae sectionem liber quartus, tribus alias editis addendus*, Tiguri, apud Christophorum Froschoverum, 1579. Questa edizione è scaricabile dalla piattaforma di digitalizzazione svizzera <http://www.e->

*Fuchsii erroribus, De Fuchsii aliorumque medicorum erroribus, De phlebotomia, De ratione secundarum venarum, De arte mittendi sanguinis, De ratione mittendi sanguinis, e De curandi ratione per venae sectionem* indicano in realtà tutte la medesima opera. Questa ipotesi è suggerita fortemente dai seguenti elementi:

- Con la lettera del 13 novembre 1566 Duni invia a Zwinger il primo libro del *De Fuchsii erroribus*,<sup>78</sup> e nella lettera del 12 dicembre 1566 Duni afferma di aver inviato proprio il precedente 13 novembre il primo libro del suo *De ratione secundarum venarum*.<sup>79</sup>
- Il 13 novembre 1566 Duni invia il *De Fuchsii erroribus* a Zwinger<sup>80</sup> e il 31 gennaio 1567 afferma di aver ricevuto indietro il *De curandi per venae sectionem*:<sup>81</sup> è chiaro che si tratta della medesima opera.
- Duni afferma di criticare Leonhard Fuchs sia nel *De Fuchsii erroribus*, sia nel *De curandi ratione per venae sectionem*.
- Nella lettera del 13 novembre 1566 Duni asserisce che lo scopo del suo scritto *De Fuchsii erroribus* non è quello di denigrare il collega tedesco,<sup>82</sup> e parimenti nella lettera del 31 gennaio 1567 il medico di Locarno afferma che lo scopo del suo *De curandi ratione* non è quello di gettare infamia su Fuchs.<sup>83</sup>

È importante osservare poi che non esiste traccia di un'edizione stampata di un'opera di Taddeo Duni che rechi uno di questi titoli: *De Fuchsii erroribus, De Fuchsii aliorumque medicorum erroribus, De phlebotomia, De ratione secundarum venarum, De artis mittendi sanguinis, De ratione mittendi sanguinis*. Qual è allora il titolo reale dell'opera che Duni indica nel suo epistolario con espressioni concise non corrispondenti a titoli di testi stampati? Sulla base dei contenuti del testo descritti da Duni nelle sue lettere, e sulla base di una ricerca condotta presso la biblioteca dell'Università di Basilea, ho identificato i primi tre libri del *De curandi ratione per venae sectionem* con l'opera di Duni stampata a Zurigo nel 1570 dal titolo *Nova constitutio artis revellendi, ... per venae sectionem, uno quidem libro, ... comprehensa, ceterum duobus aliis ... confirmata*.<sup>84</sup> In sintesi dall'intero epistolario si evince che Duni attese per un lungo periodo a tale opera sul sistema di dissezione delle vene,<sup>85</sup> che originariamente prevedeva sei libri,<sup>86</sup> dei quali tre furono stampati nel 1570. Duni si spese molto per la realizzazione di tale scritto,<sup>87</sup> e a tal fine coinvolse anche Zwinger: a questi inviò il manoscritto originario (i primi tre libri), e ne sfruttò i commenti e le correzioni per migliorarlo.<sup>88</sup>

---

[rara.ch/doi/10.3931/e-rara-5047](http://rara.ch/doi/10.3931/e-rara-5047), ed è reperibile anche alla pagina Internet del Münchener Digitalisierungszentrum (<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11268941.html>).

<sup>78</sup> *Ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 083, 12 dicembre 1566, cit.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>84</sup> *Nova constitutio artis revellendi, derivandi, simpliciterque vacuandi per venae sectionem, uno quidem libro, eoque brevi comprehensa, ceterum duobus aliis plenius illustrata & confirmata, Thaddaeo Duno medico autore*, Zurigo, Christoph Froschauer, 1570.

<sup>85</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565; *ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*; *ibid.*, 083, 12 dicembre 1566, cit.; *ibid.*, 088, 3 settembre 1570, cit.

Come si evince dalla lettera del 31 gennaio 1567,<sup>89</sup> nel capitolo *De secanda vena in pleuritide* del secondo libro del *De curandi ratione* Duni smentisce le argomentazioni rivolte contro Andrea Vesalio da *Argentarius*, cioè Giovanni Argentier,<sup>90</sup> da Donato Antonio da Altomare,<sup>91</sup> e da *Amatus Lusitanus*, cioè João Rodrigues de Castelo Branco.<sup>92</sup> Duni, inoltre, confuta in altri luoghi del testo gli scritti di autori recenti.<sup>93</sup>

Nella lettera del 31 gennaio 1567 il medico di Locarno ribadisce che lo scopo del suo *De curandi ratione* non è di gettare infamia su Fuchs, né di guadagnare gloria personale. Duni in realtà spera che grazie al suo libro i medici, che si accingono a leggere e a giudicare gli scritti di Fuchs, avrebbero

---

<sup>89</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>90</sup> Il medico Giovanni Argentier (Castelnuovo d'Asti 1513-Torino 1572) abbatte nei suoi *In Galeni artem medicinalem Commentarii tres* (1553) l'antico idolo di Galeno. J. KARCHER, *Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen*, cit., p. 24. In particolar modo Argentier considera i numerosi "spiriti vitali" postulati da Galeno come puramente immaginari, e spiega la vita con la sola forza del calore che risiede nel sangue, il quale a sua volta porta la nutrizione a tutte le parti del corpo. Questa visione anticipa quella compiuta e sistematica della circolazione del sangue esposta da William Harvey. Rispetto a Galeno, inoltre, Argentier nega le qualità elementari (caldo, freddo, umido, asciutto) degli umori. Pertanto tutti i rimedi purgativi destinati a espellere questi presunti umori dannosi risultano inutili. Il medicamento deve considerarsi come qualcosa di assolutamente estraneo all'organismo, e l'azione terapeutica non proviene, come vuole Galeno, dall'arbitrio dell'anima, ma è una vera e propria reazione dell'organismo stesso a contatto con il farmaco. È facile notare come tali concetti siano molto simili a quelli che noi oggi professiamo: anche noi, infatti, consideriamo il medicamento una sostanza estranea al corpo; anche per noi la sua azione è l'effetto di reazioni fisico-chimiche che si verificano fra il farmaco da un lato e il protoplasma cellulare dall'altro. A. BENEDETTI, *Malati, medici e farmacisti*, Milano, Hoepli, 1925, p. 477.

<sup>91</sup> Donato Antonio da Altomare (1520-1566) nacque a Napoli nel XVI secolo. Studiò dapprima diritto, e poi si dedicò alla medicina. Seguace della scuola classicista, che si richiamava alle dottrine di Galeno e di Ippocrate, e insegnante nello Studio di Napoli, fu un esponente di spicco dell'intellettualità napoletana, nonché membro del circolo valdesiano. In virtù di tale ruolo nel 1552 fu citato a Roma dinanzi al Tribunale dell'Inquisizione, e fu condannato per eresia su accusa dei teatini, particolarmente energici allora a Napoli nell'attività di repressione della Riforma. Tentò di scagionare il medico napoletano dalle accuse il cardinale Girolamo Seripando, che proprio negli anni 1550-1552 si era legato all'Altomare da rapporti di stima e di amicizia. Seripando scrisse a Roma in favore dell'Altomare, ricordando la sua buona condotta e le sue capacità nella scienza medica. Il medico napoletano, infine, fu liberato dopo breve tempo a opera del cardinale Carafa, che lo aveva conosciuto a Napoli, e che intervenne indotto dalle molteplici petizioni di grazia rivoltegli dai parenti del medico e da altri illustri personaggi napoletani. A. MEROLA, *Altomare, Donato Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, cit., pp. 568-569.

<sup>92</sup> João Rodrigues de Castelo Branco (Castelo Branco 1511 – Salonicco 1568), meglio conosciuto come Amato Lusitano, era un medico ebreo portoghese. Il suo nome è legato alla scoperta delle valvole nelle vene in funzione della circolazione sanguigna. BERNABEO, PONTIERI, *Elementi di storia della medicina*, cit., p. 237. Amato Lusitano è noto per le sue *Centuriae*, che nel 1590 finirono nell'*Indice* dei libri proibiti. Contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, la messa al bando dei volumi delle *Centuriae* non è legata a un loro contrasto né con la fede cattolica romana, né con la legge canonica, né con le regole dell'*Indice*. Infatti, i casi clinici descritti in questi volumi non sono accompagnati da digressioni teologiche o di filosofia naturale; assenti sono eventuali collegamenti a teorie generali che potessero destare un qualche sospetto, o che facessero riferimento a filoni magici o astrologici. La natura della proibizione risiede piuttosto nel fatto che spesso Amato Lusitano discute lo stile di vita di uomini e donne che avevano abbracciato la vita monastica. L'autore allude a malattie specifiche che contrastavano con i precetti etici cui i religiosi dovevano attenersi, o a malattie che risultavano quali conseguenze di tali precetti: eccessi alimentari, pratiche sessuali anomale, completa astinenza. I casi descritti nelle *Centuriae* sono quelli dei quali il medico portoghese si era occupato in prima persona, andando a creare un insieme di fonti sulla vita monastica normalmente escluse dalla tradizione. U. BALDINI, L. SPRUIT, *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. I, tomo 1, Roma, Libreria editrice vaticana, 2009, pp. 744-745.

<sup>93</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

usato maggiore cautela e prudenza.<sup>94</sup> La buona fede di Duni nei confronti del suo avversario Fuchs è testimoniata anche dal fatto che, affinché “nulla sia detto in suo [di Fuchs] scherno”, nel *De Fuchsii erroribus* Duni inserisce la lettera apologetica che il filologo tedesco gli ha indirizzato il 27 marzo 1557.<sup>95</sup> Questa medesima lettera di Fuchs è riportata da Duni anche nella sua *Nova constitutio artis revellendi*, pubblicata a Zurigo nel 1575.<sup>96</sup> Inoltre, per scagionarsi da un’eventuale accusa di riottosità, il 13 novembre 1566 Duni dichiara:

“Io non trasgredisco i limiti della discrezione, mentre discuto con quello [Leonhart Fuchs]; preferisco, infatti, che il [mio] libro sia semplice e onesto, piuttosto che mordace”.<sup>97</sup>

Similmente qualche mese più tardi Duni annota: “Combatto con le ragioni, non con le maldicenze”.<sup>98</sup>

Tali dichiarazioni di imparzialità non impedirono a Duni di muovere sferzanti critiche contro Fuchs: Duni osserva che, pur essendo abbastanza esperto di Medicina teorica, Fuchs non si intendeva di quella pratica, e che non era in grado di dominare gli strumenti argomentativi della dialettica.<sup>99</sup> Fuchs pubblicò libri validi, ma altri suoi testi – accenna Duni – contenevano errori gravi, nonché spiegazioni fragili e sofistiche:

“A ciò si aggiunga che certamente esistono molti libri da lui [Fuchs] pubblicati, che sono maneggiati da molti, e che contengono errori gravi, nascosti da spiegazioni fragili e sofistiche, che non tutti possono scoprire, come neanche io, se non in minima parte”.<sup>100</sup>

\* \* \*

Spostiamo ora l’attenzione dall’universo di Duni (opere, testimonianze epistolari, giudizi, ...) alla figura di Leonhart Fuchs. Nella lettera del 31 gennaio 1567 Duni annota che Fuchs “ha scritto molte cose sul sistema di estrazione del sangue”.<sup>101</sup>

Con queste parole Duni può riferirsi a due diverse opere di Fuchs: la prima è un commento, pubblicato a Lione nel 1546, al *De curatione per sanguinis missionem* di Galeno.<sup>102</sup> Tale *libellus* è richiamato dal suo stesso autore, Fuchs, nella lettera che questi indirizzò a Duni da Tubinga il 27 marzo 1557.<sup>103</sup>

La seconda opera coincide con il quarto capitolo del secondo libro del precedente scritto fuchsiano, gli *Errata recentiorum medicorum* (Hagenau, 1530).<sup>104</sup> In questo capitolo il filologo tedesco si occupa

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Thaddaeo Duno Locarnensi medico, amico optimo, Leonhartus Fuchsius salutem optat*, in T. DUNI, *Nova constitutio artis revellendi, derivandi simpliciterque vacuandi*, Zürich, apud Christoph Forschauer, 1575, pp. 75-82.

<sup>97</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Cl. Galeni Pergameni medici praestantissimi, de curatione per sanguinis missionem, libellus. Leonharto Fuchsio, scholae medicae Tubingae professore pubblico, authore. Cum indice rerum praecipuarum locupletissimo*, Lugduni, apud Iacobum Giuntam, 1546.

<sup>103</sup> FUCHS, *Thaddaeo Duno ... Fuchsius salutem optat*, cit., p. 75.

<sup>104</sup> L’opera *Errata recentiorum medicorum LX. numero* di Leonhart Fuchs fu pubblicata nel 1530 ad Hagenau. Una seconda edizione, mitigata nei toni polemici, fu pubblicata nel 1535 a Basilea con il titolo

della *vexata quaestio* della venesezione nella pleurite. Più precisamente Fuchs si chiede se si debba incidere la vena presente nel lato malato o la vena di quello opposto.<sup>105</sup>

Fuchs, incallito difensore della medicina greca, raccomanda il metodo ippocratico di incidere una vena che sia vicina all'organo malato. Tale metodo è definito "salasso derivativo", e si contrappone al "salasso revulsivo" che invece prescrive di applicare il salasso a una vena posizionata più lontano rispetto all'organo malato. Leonhart Fuchs, tuttavia, non basa la propria tesi sull'esperienza diretta, ma soltanto sullo studio della letteratura galenica.<sup>106</sup> Questa insegna che la parete delle vene è composta da tre tipologie di fibre, dette *rectae*, *transversae* e *obliquae*. Poiché alle fibre diritte è attribuita la funzione di attrazione del sangue e degli umori, e poiché esse non si estendono molto lontano dagli organi, il salasso può essere efficace anche soltanto nel tratto che va dalle fibre diritte alla parte malata del corpo.<sup>107</sup>

In generale nel Medioevo e nel Rinascimento si affermò la seguente prassi: quando la malattia era cronica, il salasso si eseguiva per metatesi (si toglieva il sangue dalla stessa parte del corpo in cui era sorta la malattia); anche quando il corpo era infiammato da un antrace o un carbone o un bubbone, come nel caso della peste, il salasso era effettuato per metatesi. Quando la malattia era acuta, invece, il salasso si praticava per antifrasi (si toglieva il sangue dalla parte opposta rispetto alla quale la malattia aveva sede).<sup>108</sup> Per il significato che comportava a livello terapeutico, ogni medico attivo era tenuto a prendere posizione in merito alla questione. Per esempio il medico Santorio Santorio (1561-1536), di formazione padovana, era del parere che gli umori cattivi sarebbero usciti più rapidamente, se la via che essi dovevano attraversare fosse stata più breve. Per tale motivo sosteneva che fosse ragionevole incidere una vena in prossimità della parte malata.<sup>109</sup>

Come ho già accennato, Leonhart Fuchs rispose alle varie critiche mossegli da Taddeo Duni con una lettera apologetica indirizzata al suo avversario il 27 marzo 1557. In questa epistola la questione verte specificatamente intorno all'applicazione della flebotomia nel caso di flemmone all'utero, e nasce dall'interpretazione di un passo di Galeno, fatta da Thierry Gheeraerds di Gouda.<sup>110</sup> Il passo galenico si propone di spiegare su quale vena sia opportuno applicare il salasso in presenza di

---

*Paradoxorum medicorum libri tres*. L. SAMOGGIA, *Manardo e la Scuola umanistico-filologica tedesca con particolare riguardo a Loenardo Fuchs*, in *Atti del Convegno Internazionale per la Celebrazione del V Centenario della nascita di Giovanni Manardo*, Ferrara, Centro Stampa Università degli Studi di Ferrara, 1963, pp. 241-244: p. 244.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

<sup>106</sup> E. STÜBLER, *Leonhart Fuchs Leben und Werk*, München, Verlag der Münchner Drucke, 1928, p. 29.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>108</sup> A. ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, schede di A. Zitelli, in *Venezia e la peste*, cit., pp. 29-33: p. 40.

<sup>109</sup> BENEDICENTI, *Malati, medici e farmacisti*, cit., p. 994.

<sup>110</sup> L'olandese Thierry Gheeraerds di Gouda (latinizzato in Theodoricus Gerardus Gaudanus), medico e umanista, è conosciuto principalmente per le sue tre versioni latine di Galeno: *De curandi ratione per venae sectionem* (1529), *De hirudinibus, revulsione, cucurbitula, incisione et scarificatione* (1529); *De simplicium medicamentorum facultatibus* (postuma: 1530). Le sue traduzioni uscirono non molti anni dopo l'edizione aldina del 1525, la prima edizione in greco dell'*Opera omnia* di Galeno. Vedi I. CALÀ, *Theodoricus Gaudanus traduttore di Galeno*, in «Medicina nei secoli», 25/3 (2013), pp. 1105-1115: pp. 1105-1106.

flemmone all'utero.<sup>111</sup> In sintesi il medico tedesco sostiene, seguendo Galeno, che sezionare la vena che attraversa il flemmone dell'utero avrebbe strappato il male, ma al contempo avrebbe bloccato la mestruazione. Al contrario, il salasso applicato alla vena della gamba avrebbe permesso alla mestruazione di defluire.<sup>112</sup>

La prima parte della lettera di Fuchs del 27 marzo 1557 consiste, invece, in una difesa a carattere generale del suo già citato *libellus* di commento al *De curandi ratione per sanguinis missionem* di Galeno (Lione, 1546). Fuchs propone, inoltre, osservazioni di natura etico-morale. Come abbiamo già osservato, le lettere lasciateci dai protagonisti delle liti spesso spostano in secondo piano i dettagli tecnici della diatriba, e parallelamente lasciano spazio ad aspetti della stessa che non affiorano nelle opere edite, e che attengono al piano più strettamente personale: il modo in cui i medici vivevano e affrontavano il conflitto, il modo in cui percepivano l'avversario, nonché il giudizio sulla sua condotta e sul suo atteggiamento.

Duni dissente da Fuchs, per il fatto che questi ha rimproverato eccessivamente, nel suo *libellus* di commento del 1546, gli interpreti di Galeno. Duni, infatti, è convinto del fatto che, nel formulare le sue *sententiae*, Fuchs abbia mostrato una pedissequa dipendenza dalla letteratura galenica. Dal canto suo Fuchs replica che, se tali interpreti fossero stati davvero inattaccabili, lui e molti altri uomini dotti non li avrebbero biasimati. Se, infatti, persino il medico e umanista inglese Thomas Linacre (1460-1524),<sup>113</sup> eccellente interprete e traduttore di Galeno, talvolta era stato inattendibile, anche gli interpreti che lo seguirono, che non erano acuti come lui, avevano dovuto giocoforza incappare in errori. Fuchs avrebbe preferito astenersi del tutto dal commento stesso delle opere di Galeno, piuttosto che ricadere negli sbagli degli interpreti del medico di Pergamo. L'intento con il quale Fuchs corregge i loro errori è quello di evitare il rischio che da una piccola svista si generino grandi malintesi. Fuchs, inoltre, rivendica un pieno diritto a esprimere la propria opinione, a dispetto di tutti coloro che vi si oppongono: "E tu sai che in una civiltà libera si addice che i discorsi siano liberi"<sup>114</sup> – scrive Fuchs a

---

<sup>111</sup> Il termine "flemmone" deriva dal greco *phlegmone*, che a sua volta significa "infiammazione". Si tratta, infatti, di un'infiammazione diffusa del tessuto cellulare sottocutaneo o del tessuto interstiziale di sostegno dei vari organi, con tendenza alla necrosi o alla suppurazione. Gli agenti eziologici sono costituiti da numerosi germi patogeni, principalmente streptococchi, stafilococchi e altri. La porta d'ingresso dell'infezione può essere una semplice escoriazione, una ferita puntiforme, una ferita contusa, un'inezione di un liquido medicinale. Cause predisponenti al flemmone sono tutte quelle che debilitano l'organismo: alcolismo, diabete, insufficienza cardiaca, edemi, carenze alimentari, disagi fisici e psichici. A. CASINI, *Flemmone*, in *Enciclopedia medica italiana*, vol. 6, Firenze, USES, 1978, pp. 1764-1768. Per quanto riguarda specificatamente il flemmone all'utero, da un trattato di fine Settecento emerge che esso era talora provocato da un ciclo mestruale irregolare, infrequente o assente. La terapia praticata dal medico, autore del trattato, consisteva dapprima nell'applicare il salasso revulsivo, cioè l'estrazione del sangue dal piede, e poi, in un secondo momento, nell'applicare il salasso al braccio. G. A. BRAMBILLA, *Trattato chirurgico pratico sopra il flemmone ed il suo esito*, parte I, Milano, Giuseppe Galeazzi, 1777, pp. 120-121.

<sup>112</sup> FUCHS, *Thaddaeo Duno ... Fuchsius salutem optat*, cit., p. 76v.

<sup>113</sup> Su di lui vedi V. NUTTON, *Thomas Linacre*, in R. PORTER (a cura di), *Dizionario Biografico della Storia della Medicina e delle Scienze Naturali*, vol. III, Milano, Franco Maria Ricci editore, 1988, pp. 42-43; J. HENRY, *Thomas Linacre*, in W. F. BYNUM, H. BYNUM (a cura di), *Dictionary of Medical Biography*, vol. 3, Westport-London, Greenwood Press, 2007, pp. 794-795.

<sup>114</sup> FUCHS, *Thaddaeo Duno ... Fuchsius salutem optat*, cit., p. 75r-v.

Duni nella lettera del 27 marzo 1557. Nel seguito della stessa il medico tedesco accusa il collega di Locarno di essere incapace di stare a sentire quanto i suoi antagonisti avevano da dire. Invitando il suo interlocutore all'ascolto delle opinioni differenti dalle sue, Fuchs cita, anche se non letteralmente, un proverbio attribuibile a Terenzio<sup>115</sup> ("Chi dice le cose che vuole, ascolterà quelle che non vuole"),<sup>116</sup> poi ripreso anche da Erasmo nei suoi *Adagia*: "Qui quae vult dicit, quae non vult audiet".<sup>117</sup> Del resto, poiché ha notato un comportamento simile in molti dei suoi avversari, Fuchs non si stupisce del fatto che Duni sia scarsamente disposto ad ascoltare l'opinione di altri medici.<sup>118</sup> Oltre a non prestare attenzione al parere dei colleghi, secondo Fuchs, Duni non legge nemmeno i loro scritti: infatti, il medico di Locarno pretende che Fuchs legga attentamente i suoi lavori, ma non si mostra a sua volta disponibile a spendere del tempo nella lettura delle opere del suo avversario. Infine, il medico tedesco si discolpa dall'accusa di calunnia lanciategli da Duni, ritenendo di avere respinto, sempre con garbo e senza scherno, le opinioni altrui.<sup>119</sup>

Le affermazioni di Fuchs appena riportate e relative ai comportamenti di Taddeo Duni stridono con l'immagine di interlocutore moderato e imparziale, che Duni dipinge di se stesso nelle sue lettere. Come abbiamo visto, infatti, Duni afferma che non è mai stata sua intenzione diffamare Fuchs, né accendere un'aspra polemica con lui. Al contrario, dalla testimonianza di Fuchs sembra che Duni non sempre abbia rispettato le ideali norme di comportamento da seguire in un confronto fra opinioni.

Trattandosi di una disputa, è ovvio che ognuno dei due contendenti, Duni da una parte e Fuchs dall'altra, accusasse l'avversario di qualsiasi cosa pur di screditarlo. Ed è altrettanto vero che Fuchs era noto per la sua vena polemica e la sua abilità nel procurarsi dei nemici. Tuttavia, al di là di chi avesse ragione e di chi si attenesse di più ai fatti, il confronto fra la lettera apologetica di Fuchs e le lettere di Duni in merito alla lite che li divide dimostra che, descrivendo i comportamenti dei contendenti, le epistole dei protagonisti di una diatriba rivelano punti di vista soggettivi, e per questo motivo arricchiscono di nuove sfumature le dispute. Tali informazioni difficilmente possono essere ricavate dalle opere edite o dalle lettere di altri medici che accennano a quelle medesime controversie.

---

<sup>115</sup> Si tratta di un'esclamazione citata nella commedia *Andria* di Publio Terenzio Afro: "Si mihi perget quae volt dicere, ea quae non volt audiet". Vedi P. TERENCE AFRO, *Andria*, in ID., *Le commedie*, edizione critica a cura di F. Ranzato, traduzione italiana di R. Cantarella, Milano, Istituto editoriale italiano, 1971, pp. 51-185: p. 174, atto V, scena IV, v. 920. Traduzione tratta da *ibid.*, p. 175: "Se continua a dirmi tutto quel che vuole, dovrà sentir da me quel che non vuole".

<sup>116</sup> FUCHS, *Thaddaeo Duno ... Fuchsius salutem optat*, cit., p. 75v: "Qui quae vult dicit, quae non vult, audiet". Il proverbio è esplicito nel suo significato: chi esprime liberamente la propria opinione deve accettare sia che anche gli altri facciano la stessa cosa, sia le eventuali conseguenze negative che ne possono derivare.

<sup>117</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., p. 118, num. 27.

<sup>118</sup> *Thaddaeo Duno ... Fuchsius salutem optat*, cit., p. 75v.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 76r.

### 3. Il dibattito sulle comete: lo scontro tra l'ossessione astrologica cinquecentesca e le prime teorie antiaristoteliche

Dagli ultimi decenni del Quattrocento, in un clima di ansia e di paura collettive, legato alle guerre, alle pestilenze e all'incertezza degli eventi politici, gli astrologi elaboravano con regolarità profezie di ogni sorta intorno al passaggio di una cometa, pronosticando l'imminente verificarsi di una sciagura.<sup>120</sup>

Tra il 10 novembre 1577 e il 7 gennaio 1578 l'osservazione di una cometa di particolare grandezza e lucentezza provocò una significativa ripresa delle profezie astrologiche.<sup>121</sup> Per rendersi conto del fervore dell'attività degli astrologi in quel periodo basta prestare attenzione a un passo tratto dalla lettera del 16 dicembre 1577, indirizzata da Girolamo Donzellini a Joachim Camerarius il Giovane, relativo proprio all'apparizione della cometa del 1577:

“La nuova cometa atterrisce tutti; quello spettacolo è straordinario; di ciò che gli astrologi dichiarano su di esso, finora nulla ritengo certo; molti dicono molte cose in maniera sicura; tutti profetizzano che sono imminenti molte e grandi mutazioni”.<sup>122</sup>

Le profezie astrologiche vennero ad assumere persino un significato politico. Soprattutto nell'Europa Orientale il precario equilibrio politico-religioso, il rafforzamento delle correnti controriformistiche, le contrapposte iniziative delle corti, la difficile convivenza di Chiese e sette contrastanti tra loro fornirono occasione per previsioni di ogni genere, e la fortuna dei testi profetico-astrologici fu notevole. Ciò spiega perché tra il 1577 e il 1580 si accese una serrata discussione sulla natura e sul significato delle comete, che interessò alcuni degli ambienti più prestigiosi della cultura europea.<sup>123</sup> Indipendentemente dalle contingenze politiche e religiose, che potevano essere più o meno preoccupanti, in generale il vivace dibattito sulle comete era dovuto all'ossessione astrologica cinquecentesca, che a sua volta era connessa con filoni escatologici, esoterici e magici ancora presenti nella vita religiosa e intellettuale del tardo Cinquecento, e non di rado molto influenti in ambienti ecclesiastici e politici dominanti.<sup>124</sup>

Il dibattito sulle comete prodotto dalla cultura europea del Cinquecento, inoltre, rappresentò uno dei più importanti tentativi per sciogliere il nodo secolare che stringeva in un groviglio inestricabile astrologia, religione, scienza e superstizione.<sup>125</sup> La polemica pro o contro l'astrologia, infatti, assunse un significato religioso rilevante.<sup>126</sup> A tal proposito è significativa la posizione del teologo svizzero Tommaso Erasto. Dopo che i suoi soggiorni in Italia lo avevano reso testimone dell'ossessione delle

---

<sup>120</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 355.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>122</sup> BUER-N, *Briefe an Joachim Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.:

“Cometes novus omnes terret, ingens illud est spectaculum, de quo quid iudicent astrologi nihil adhuc certe habeo, sed multi multa dicunt certe; multae ac magnae mutaciones impendere omnes augurant”.

<sup>123</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 361.

<sup>124</sup> *Ibid.*, cit., p. 354.

<sup>125</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 696.

<sup>126</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 354.

persone comuni e degli intellettuali eruditi per l'astrologia, egli pubblicò nel 1577 un'opera dal titolo eloquente, *Astrologia confutata*. Il testo è la traduzione di un trattato di Girolamo Savonarola,<sup>127</sup> che depreca la validità dei pronostici siderali. Si tratta, però, di una traduzione alquanto libera e al tempo stesso abbellita dell'*Opera singolare contra l'astrologia* divinatrice del predicatore domenicano, che a sua volta dipende da un precedente lavoro di Giovanni Pico della Mirandola.<sup>128</sup> La lotta di Erasto contro la "superstizione" astrologica condanna il fenomeno come grave corruzione della vera religione e come irrazionale aberrazione dai metodi peripatetici della scienza.<sup>129</sup>

Nel corso del Cinquecento gli intellettuali arrivarono a schierarsi in due gruppi: il primo, che era numericamente il più nutrito, sosteneva che le comete fossero segni divini, preannuncianti incipienti sciagure; il secondo, al contrario, contestava questa forma di pensiero che pretendeva di leggere nei movimenti celesti l'imperscrutabile volontà divina. Nel primo gruppo possiamo annoverare personaggi del calibro di Esrom Rüdinger in Moravia; i matematici e astronomi Johannes Praetorius ad Altdorf (presso Norimberga) e Paulus Fabricius a Vienna; i botanici Joachim Camerarius il Giovane a Norimberga e Charles de L'Écluse a Vienna; lo stesso imperatore Rodolfo II.<sup>130</sup> Nel secondo gruppo figuravano invece Marcello Squarcialupi e Andreas Dudith-Sbardellati. Questi ultimi presero parte al dibattito sulle comete, e si cimentarono ciascuno nella stesura di un trattato sul tema. Il diplomatico imperiale pubblicò il *De cometarum significatione Commentariolus* (Basilea, 1579), mentre Squarcialupi diede alle stampe il saggio *De cometa in universum ... opinio*, edito nel volume collettaneo *De cometis dissertationes novae* (Basilea, 1580), già citato.<sup>131</sup>

Dudith fu coinvolto nel dibattito sulle comete da Simone Simoni, Esrom Rüdinger, Iacob Monau, e Crato von Crafftheim, i quali chiesero esplicitamente che cosa pensasse a riguardo.<sup>132</sup> Pur senza negare la possibilità che il cielo mostri "segni divini premonitori", Dudith rigetta la pretesa di leggere nei cieli le imperscrutabili e misteriose decisioni di Dio,<sup>133</sup> e ritiene fasulla la credenza secondo la quale le comete erano presagi di sciagure, poiché molte di esse erano apparse, senza che si fossero verificate pestilenze, morti di principi o guerre. Al contrario eventi terribili erano accaduti, anche quando non erano state avvistate comete. Secondo il diplomatico imperiale le comete erano fenomeni

---

<sup>127</sup> *Opera singolare del reverendo Padre F. Hieronimo Savonarola contra l'astrologia divinatrice in corroboratione delle refutatione astrologice del S. conte Joan Pico de la Mirandola*, in Vinegia, 1536. Sulla ripresa di Savonarola da parte di Tommaso Erasto vedi S. DALL'AGLIO, *Da Girolamo Savonarola a Tommaso Erasto. Itinerari di una polemica astrologica tra Firenze e Heidelberg*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 42-71.

<sup>128</sup> GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate*, cit., p. 44. In Savonarola si trovano gli stessi argomenti di Pico sul preannuncio dell'Anticristo. Essi si possono sintetizzare nel rifiuto sdegnoso dell'oroscopo delle religioni. R. DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1992, p. 40.

<sup>129</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 361.

<sup>130</sup> ALMÁSY, *The Uses of Humanism*, cit., p. 318.

<sup>131</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, I, p. 76. Il testo *De cometis dissertationes novae* è stato digitalizzato dal Münchner Digitalisierungszentrum: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00024288/images/>.

<sup>132</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, cit., pp. 108-133: p. 108.

<sup>133</sup> P. D. OMODEO, *L' "iter" europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel*, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2013, p. 15.

meteorologici governati dalle leggi della natura, non deviazioni dall'ordine e dal corso di quest'ultima, e non possedevano la facoltà di generare "influenze" maligne. I presunti portenti identificati dagli astrologi non erano altro se non l'esito di processi fisici, connessi con l'ordine universale del cosmo.<sup>134</sup> L'atteggiamento antiscientifico era proprio di chi pretendeva di spiegare i fatti umani e terreni con il ricorso a una causa arcana e lontana, come i fenomeni celesti, invece di indagare il complesso delle cause più prossime.<sup>135</sup> Gli eventi umani (come le guerre), e quelli naturali (come le inondazioni) avevano le proprie rispettive cause dirette, che dovevano essere indagate in campi appropriati.<sup>136</sup> Le reali origini dei conflitti tra gli uomini dovevano essere ricercate per esempio nel temperamento e nelle passioni che accecavano i principi.<sup>137</sup>

Simile a quella di Andreas Dudith è la posizione espressa da Marcello Squarcialupi nel suo trattato, il *De cometa in universum*. Qui il medico toscano pronuncia una recisa condanna della falsa astrologia, e ne smaschera le divinazioni.<sup>138</sup> Ponendo una netta distinzione fra conoscenza reale e previsioni astrologiche ipotetiche e fallaci, Squarcialupi crea il presupposto di una nuova scienza astronomica, capace di affrancarsi da antiche e illusorie credenze, e di acquistare una propria dignità di disciplina rigorosa. Gli astrologi confondevano l'ordine necessario della natura con la mutevole incostanza delle cose terrene, e riducevano gli imperscrutabili segreti di Dio alla *mobilitas* della *fortuna*.<sup>139</sup> Squarcialupi considera empia la pretesa di scrutare nelle comete i segni del volere divino,<sup>140</sup> ed è contrario all'opinione aristotelica del significato metafisico degli eventi apparentemente inspiegabili o strani.<sup>141</sup> Per questi motivi il medico di Piombino ritiene ridicole le opinioni degli astrologi italiani Agostino Nifo e Annibale Raimondi.<sup>142</sup>

Dudith esaltò lo scritto *De cometa in universum* di Squarcialupi come il miglior contributo composto sull'argomento. Nonostante i suoi limiti (ricorso ad argomentazioni retoriche e insistenza sui temi più consueti della polemica antiastrologica), il trattato del medico toscano rivelava agli occhi del diplomatico imperiale coerenza, chiarezza e precisione nel ragionamento.<sup>143</sup> Squarcialupi, per esempio, sottolineava il disaccordo che si manifestò tra gli astrologi intorno alla forma, alla configurazione e all'influsso (benefico o malefico) della cometa del 1577, facendo notare che nessuno di loro poté osservare il suo percorso per l'intero periodo della sua comparsa.<sup>144</sup> Tuttavia, più tardi il

---

<sup>134</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., pp. 366-367.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>136</sup> ALMÁSY, *The Uses of Humanism*, cit., p. 318.

<sup>137</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 378.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 375-376.

<sup>140</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 98.

<sup>141</sup> J.-A. BERNHARD, *Konsolidierung des Reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500-1700)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 272.

<sup>142</sup> P. PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei: rassegna storico-critica dei documenti librari custoditi nella biblioteca «Carlo Viganò», 1550-1560*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 90.

<sup>143</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., pp. 375-376.

<sup>144</sup> PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei*, cit., p. 90.

famoso astronomo danese Tycho Brahe (1546-1601) avrebbe fatto notare che le critiche di Squarcialupi all'astrologia e alla teoria aristotelica non erano confortate da osservazioni astronomiche e matematiche, e pertanto erano scientificamente carenti quanto lo erano le teorie da lui criticate.<sup>145</sup>

Al di là del maggiore o minore valore scientifico del trattato di Squarcialupi, è certo che la polemica di quest'ultimo contro l'astrologia fu particolarmente aspra e indiscriminata, tanto da non risparmiare attacchi a grandi intellettuali del suo tempo, quali Ioachim Camerarius il Giovane, Kaspar Peucer, Paulus Fabricius, e Agostino Nifo.<sup>146</sup>

Vista la convergenza fra l'opinione di Dudith e quella di Squarcialupi intorno all'infondatezza della valenza premonitrice delle comete, è possibile che i due studiosi si siano influenzati reciprocamente. Essi, infatti, vissero sotto lo stesso tetto nella baronia personale di Dudith a Paskov dal febbraio al maggio del 1578,<sup>147</sup> ed ebbero modo pertanto di discutere a lungo della questione.

Per quanto riguarda la generazione delle comete, nel proprio *De cometa in universum*, Squarcialupi confuta l'opinione di Aristotele, poi ripresa anche da Tommaso Erasto,<sup>148</sup> secondo la quale la cometa è generata dal vapore esalato dalla terra.<sup>149</sup> Squarcialupi sostiene, infatti, che negli anni in cui il clima è stato particolarmente torrido non si sono registrati passaggi di comete, e fa rientrare la loro comparsa nei fenomeni naturali soggetti a leggi universali e necessarie.<sup>150</sup> Il medico di Piombino tornò sull'argomento delle comete in un saggio redatto ad Alba Iulia tra il 1582 e il 1583: la *Marcelli Squarcialupi defensionis Thomae Erasti in eum oppugnatio de cometarum significatione*. Tale scritto fu redatto in risposta alle critiche mosse da Erasto nei suoi saggi pubblicati nel volume collettaneo del 1580.<sup>151</sup>

Oltre a Tommaso Erasto, anche il medico Girolamo Donzellini condivideva la teoria aristotelica sulla formazione delle comete. Ma nel suo caso non è rilevante tanto la sua opinione, quanto il modo in cui ne veniamo a conoscenza. Infatti, se non fosse per il suo epistolario, non avremmo mai potuto conoscere il suo punto di vista sulla generazione delle comete, visto che il medico non pubblicò opere di argomento astronomico. Scrive Donzellini nell'estate del 1578:

---

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 377.

<sup>147</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 121.

<sup>148</sup> Tommaso Erasto difende la teoria aristotelica della formazione delle comete in un trattato che sin dal titolo denuncia una presa di posizione esplicita contro l'opinione di Marcello Squarcialupi: *De cometarum ortu, natura et causis tractatus: in quo Aristotelis sententia explicatur, et contra Marcellum Squarcialupum defenditur*. Questo trattato comparve, insieme con un altro saggio di Erasto, il *De cometarum significationum iudicium*, nel volume collettaneo *De cometis dissertationes novae* (Basilea, 1580). PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei*, cit., p. 89. Quest'ultimo saggio, il *De cometarum significationum iudicium*, era già apparso ancora a Basilea nel 1578. OMODEO, *L' "iter" europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel*, cit., p. 15.

<sup>149</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 97.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 97.

“Tutti i medici qui [a Venezia] si riposano, tanto grande qui è la salubrità dell’aria, che la secchezza della cometa ha provocato”.<sup>152</sup>

Facendo riferimento al passaggio della cometa di particolare lucentezza osservata nei cieli fra il 1577 e il 1578, Donzellini mostra di accogliere la teoria dello svizzero Tommaso Erasto, esposta nel suo saggio *De cometarum significationum*, pubblicato a Basilea nel 1578, e poi ristampato nel 1580 nel volume collettaneo *Dissertationes novae*. Secondo Erasto il passaggio di una cometa purifica l’aria, rendendola particolarmente salubre.<sup>153</sup> La teoria aristotelica sulla generazione delle comete che, come sappiamo, Erasto condivide, interpreta la salubrità dell’aria come una diretta conseguenza del processo di formazione delle comete: infatti, mentre i vapori si innalzano rispetto alla superficie terrestre, e si sollevano sempre più in alto, l’aria viene privata della sua umidità, diventando più salubre, e il clima si fa asciutto e arido. Sulla scorta di questa argomentazione, l’espressione “cometae siccitas”, impiegata da Donzellini nel passo poco sopra citato, è intesa, quindi, come l’aridità del clima, che è provocata dalla cometa, e che a sua volta rende l’aria salubre.

All’intero ragionamento è sottesa la teoria aristotelica della generazione delle comete, secondo la quale esse sono prodotte dall’accumulo dei vapori esalati dalla terra. Poiché Donzellini non dedicò mai la sua attenzione di studioso al fenomeno delle comete, è plausibile che egli abbia adottato tale teoria, semplicemente perché era quella meglio conosciuta. Ma non ho motivo di credere che il medico bresciano la avesse studiata o confrontata con altre.

Tornando alla partecipazione di Squarcialupi al dibattito sulle comete e concludendo, bisogna aggiungere che su questo tema il fuoriuscito toscano non si scontrò soltanto con Tommaso Erasto, né soltanto in relazione alla teoria della generazione. Dall’epistolario di Andreas Dudith veniamo a sapere, infatti, che l’opinione del medico di Piombino venne a collidere anche con quella di Esrom Rüdinger. Dalla lettera del 28 settembre 1578, rivolta da Dudith a Thomas Jordan, apprendiamo che il teologo di Bamberg non intendeva essere menzionato a nessun titolo, neanche onorifico, nel trattato di Squarcialupi sulle comete, il *De cometa in universum*.<sup>154</sup> Della volontà di Rüdinger, Dudith aveva già fatto cenno nell’agosto dello stesso anno, in un’altra lettera rivolta ancora a Thomas Jordan:

“Non vedo il motivo a causa del quale egli [Esrom Rüdinger] si adiri così tanto con quello [Squarcialupi] o anche con me. Era lecito e sempre lo sarà sia sostenere sia, se sembrano inopportune, rigettare le opinioni degli uomini dotti. Ciò accade fra i grandi amici legati da un’amicizia intatta. Poiché il signor Esrom vuole che ciò sia lecito, per prendere le distanze dall’opinione degli altri in quelle cose che non approva, qual è la ragione per cui vuole strappare quella libertà agli altri? Ma reputo che lui non abbia ancora letto cosa ha scritto Marcello sulla cometa. Quando lo leggerà, accantonerà tutti gli affronti, se mai li ha concepiti. [Squarcialupi], infatti, non ha aggiunto nulla di ostile circa la valutazione di quello [Rüdinger] in quel suo scritto. Se [Rüdinger] vuole rimuovere in modo radicale anche il suo nome, il tuo [di Jordan] Marcello lo farà, cosa che ha capito che è gradita a entrambi voi”.<sup>155</sup>

<sup>152</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 25, 10 luglio 1578: “Medici hic omnes ociantur, tanta est hic coeli salubritas, quam puto cometae siccitas fecit”.

<sup>153</sup> VASOLI, *Andreas Dudith Sbardellati*, cit., p. 362.

<sup>154</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 922, 28 settembre 1578, cit., p. 164.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 921, 19 agosto 1578, pp. 157-159: p. 158.

In sintesi Rüdinger vieta a Squarcialupi di citarlo nel suo trattato, ma Dudith non si capacita della pretesa del teologo di Bamberga: se era consueto avallare o controbattere l'opinione di un collega, e se lo stesso Rüdinger era abituato a farlo, non esistevano valide ragioni in virtù delle quali anche gli altri non potessero contestare il suo punto di vista. La lettera di Dudith non ci ragguaglia sui motivi precisi per i quali Rüdinger non vuole essere menzionato, ma possiamo ipotizzare che ciò sia dovuto alla disparità fra la sua opinione e quella di Squarcialupi intorno al significato delle comete. Come ho ricordato, infatti, Rüdinger condivide l'ipotesi dominante secondo la quale le comete sono segni premonitori lanciati da Dio, mentre Squarcialupi considera questa posizione quanto meno ridicola. Benché Dudith abbia dichiarato che nel proprio scritto Squarcialupi non ha “aggiunto nulla di ostile” contro l'opinione di Rüdinger, è chiaro che, se le due opinioni fossero state paragonate, la discordanza fra loro non sarebbe passata inosservata. In linea di massima possiamo affermare che Rüdinger tenta in via preventiva di tutelarsi da eventuali critiche. Rispetto al tema generale delle dinamiche di contrasto serpeggianti nella *Respublica medicorum*, questo episodio si discosta dallo svolgimento delle dispute fin qui analizzate, dove è attestata la tendenza a esplicitare e a imporre il proprio parere a ogni costo, senza rinunciare alla replica. In questo caso, al contrario, Rüdinger va controcorrente, tentando di stroncare alla radice l'insorgere di un qualsivoglia dibattito.

\* \* \*

La testimonianza più interessante dell'epistolario di Andreas Dudith relativa al dibattito sulla cometa del 1577 è rappresentata a mio avviso dalla lettera del 28 febbraio 1578, indirizzata a Crato von Crafftheim.<sup>156</sup> Tale missiva costituisce la versione originaria del libello dello stesso diplomatico imperiale, dal titolo *De cometarum significatione Commentariolus* (1579), fin qui già più volte richiamato.<sup>157</sup>

In apertura della missiva-libello Dudith dichiara che è difficile per lui orientarsi nella miriade di opinioni sorte intorno alla questione, e tanto più arduo gli risulta prendere una posizione: “Odiosa più che difficile è la risposta a fronte di una varietà tanto grande di opinioni, dalle quali gli uomini dotti sono divisi in fazioni opposte”.<sup>158</sup> Dudith aggiunge che, se qualcuno osava discostarsi dall'opinione dominante, veniva tacciato di empietà.<sup>159</sup> L'opinione dominante, come abbiamo visto, era quella che associava le comete a funesti presagi divini.

Per quel che riguarda la natura delle comete Dudith ammette in via preliminare che “a causa di quella astrusa enigmatica della natura, la forza e la natura di quella [della cometa] non ha ancora potuto essere spiegata”,<sup>160</sup> e aggiunge:

---

<sup>156</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, pp. 108-133, cit.

<sup>157</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 363.

<sup>158</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, cit., p. 108.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

“Cosa può essere affermato con certezza sulla generazione delle comete? Senza dubbio uomini dotti, che il nostro tempo porta in grembo, anche coloro i quali attribuiscono alle comete più di quanto io aspiro che sia necessario che accada, ancora non possono stabilire sufficientemente cosa sia una cometa, o come la chiama Cicerone, una stella chiomata o ricciuta”.<sup>161</sup>

In un primo momento Dudith sposa la tesi di Aristotele secondo la quale le comete, considerate fenomeni sublunari, sono generate dalle esalazioni di vapori dalla Terra, i quali a loro volta accendono il fuoco della cometa.<sup>162</sup> Nel libello-missiva del 1579, tuttavia, il diplomatico ungherese viene a esprimere i propri dubbi sulla validità di tale teoria,<sup>163</sup> probabilmente stimolato dalle sue conversazioni in merito con Marcello Squarcialupi.

Questi, infatti, si scaglia contro la tesi aristotelica sulla generazione delle comete:<sup>164</sup> Squarcialupi ritiene che le comete siano veri e propri corpi celesti, e non fenomeni relegati all'interno della sfera lunare. Infatti, anche qualora la Terra esalasse dei vapori, non sussistono secondo Squarcialupi motivi reali per i quali tali esalazioni avrebbero dovuto, una volta raggiunto l'etere, addensarsi, e poi infiammarsi. Tali vapori avrebbero dovuto piuttosto incendiarsi appena sprigionati dalla Terra; oppure dopo il loro innalzamento avrebbero dovuto disperdersi negli strati dell'aria che attraversavano. Infine, Squarcialupi sostiene che nessuno, nel lasso di tempo precedente al passaggio di una cometa, aveva avvertito un aumento di calore.<sup>165</sup>

Non dovette trascorrere molto tempo prima che l'opinione di Squarcialupi sulla formazione delle comete suggestionasse l'amico Dudith.<sup>166</sup> Nel 1580, ripubblicando il suo *Commentariolus*, Dudith diede alle stampe anche una lettera indirizzata a Erasto, datata 1 febbraio 1579.<sup>167</sup> Come ho già ricordato, quest'ultimo seguiva l'opinione di Aristotele secondo la quale la cometa è generata dal vapore esalato dalla terra.<sup>168</sup> In quella lettera del 1579 Dudith intende difendere la libertà di pensiero e di ricerca contro ogni autorità preconstituita. Benché riconosca che Aristotele sia il più grande fra i filosofi, l'umanista ungherese lo reputa suscettibile di incappare nell'errore come un qualsiasi altro essere umano. Nessun amante del sapere e della verità poteva accettare le dottrine di un solo uomo come oracoli. I sensi e l'intelletto avevano secondo Dudith proprio la funzione di penetrare e comprendere la realtà. Erasto doveva, quindi, guardare alla natura del mondo con i propri occhi, non con quelli di Aristotele. In ogni campo del sapere, e soprattutto nella filosofia naturale, il giudizio degli studiosi doveva essere libero e, una volta che il cristiano avesse mostrato rispetto per il vincolo

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>162</sup> ALMÁSY, *The Uses of Humanism*, cit., p. 319; VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 367; MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 97.

<sup>163</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, cit., p. 109.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati*, cit., p. 378.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>167</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 696.

<sup>168</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 97.

delle Sacre Scritture, la verità doveva scaturire da argomentazioni conformi alla ragione e alla natura.<sup>169</sup>

La lettera-trattatello di Dudith ci rivela, inoltre, il punto di vista di eminenti intellettuali dell'epoca, (matematici, astrologi, medici) in contatto con lui: Johannes Praetorius, matematico attivo ad Altdorf, Petrus Apianus, cosmografo e matematico attivo a Ingolstadt, Paulus Fabricius, astronomo e matematico al servizio della corte asburgica, e il medico e astronomo milanese Girolamo Cardano.

Johannes Praetorius fu indotto da Petrus Apianus a dubitare della teoria aristotelica, in virtù della quale i vapori esalati dalla Terra vengono infiammati. Infatti, secondo le parole di Praetorius, riportate da Dudith nella sua lettera-libello,

“mentre [Petrus Apianus]<sup>170</sup> aveva osservato diligentemente i raggi delle comete, e aveva riconosciuto che essi erano sempre collocati contro il sole, [lo stesso] non esitava ad affermare che non tutte le comete erano accese, ma di quando in quando la sottile esalazione non era infiammata, ma brillava a causa della luce del sole”.<sup>171</sup>

L'osservazione di Apianus, per cui la direzione della coda delle comete è opposta a quella del sole, fa concludere a Praetorius che la lucentezza della cometa del 1577 derivava dal fatto che essa era stata illuminata dal sole:

“Anche questo vapore è stato illuminato dal sole, piuttosto che infiammato. Infatti, anche la chioma era voltata indietro rispetto al sole, e lo stesso chiarore luminoso era più simile all'atto di illuminare piuttosto che a un calore ardente”.<sup>172</sup>

Petrus Apianus fu il primo a osservare che la direzione della coda delle comete era opposta al sole. I diagrammi presenti sia nella sua opera sull'apparizione della cometa di Halley del 1531, sia nel suo *Astronomicum Caesareum*, pubblicato nel 1540, mostrano la natura antisolare della coda delle comete, e rappresentano il vettore del raggio prolungato dal sole alla cometa e passante per la sua coda.<sup>173</sup>

Neanche Paulus Fabricius<sup>174</sup> approva del tutto l'opinione di Aristotele sulla generazione delle comete; tuttavia non rinuncia, come abbiamo già ricordato, alla posizione “fatalista” che attribuisce

---

<sup>169</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 697.

<sup>170</sup> Petrus Apianus fu cosmografo, filologo e professore di matematica all'Università bavarese di Ingolstadt. ALMÁSY, *The Uses of Humanism*, cit., pp. 146, 318. Apianus è noto per la pubblicazione del suo *Astronomicum Caesareum* (Ingolstadt, 1540), che segnò un passo significativo in quel filone di ricerca che intendeva porre in relazione la cronologia della storia antica con il verificarsi delle eclissi. Il manuale di Apianus è riccamente illustrato, e dotato di una volvelle lunare, con la quale i lettori sono invitati a calcolare meccanicamente i movimenti dei pianeti, del sole e della luna. Nel capitolo 29 della sua opera Apianus sostiene che i mezzi dell'astronomia matematica, che potevano calcolare i periodi delle eclissi, avrebbero potuto correggere le datazioni cronologiche sfalsate di storici del passato, come Eusebio. C. P. E. NOTHAFT, *Dating the Passion: the Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200-1600)*, Leiden, Brill, 2011, pp. 261-262.

<sup>171</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, cit., p. 109.

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> D. K. YEOMANS, *Comets. A Chronological History of Observation, Science, Myth, and Folklore*, New York, Wiley, 1991, p. 29.

<sup>174</sup> Paulus Fabricius (1519-1589) ricevette un impiego come matematico e astronomo presso la corte asburgica, e servì gli Imperatori Ferdinando, Massimiliano II e Rodolfo II come loro medico personale. Grazie a tale collocazione professionale Fabricius poté coltivare all'interno del *milieu* imperiale i propri interessi culturali-scientifici. B. T. MORAN, *Courts and Academies*, in R. PORTER, K. PARK, L. DASTON (a cura di), *The Cambridge History of Science. Early Modern Science*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 251-271:

agli astri il valore di segni premonitori di eventi catastrofici. Più precisamente il matematico segue l'opinione di Seneca, secondo il quale

“la cometa è una stella creata all'inizio da Dio insieme con le altre cose, il quale, per manifestare la sua potenza, mostra quella a tempo debito come un qualche segno preannunciante”.<sup>175</sup>

Interessante risulta anche il punto di vista di Girolamo Cardano, che Dudith riporta nella sua lettera-trattatello, mutuandolo dal *De subtilitate* (1550) del matematico milanese:

“Girolamo Cardano, dotato di una cultura versatile e di un ingegno straordinario, al tempo stesso matematico celeberrimo, fa della cometa un globo nel cielo, che sembra illuminato dal sole e, mentre i raggi la attraversano, viene formata l'immagine di una barba o di una coda”.<sup>176</sup>

Cardano immagina la cometa come un globo trasparente o un cristallino sferico, che brillava per effetto dei raggi solari che lo illuminavano. La coda veniva formata dalla luce solare che attraversava la cometa, e che veniva riflessa dalle particelle dell'etere. Erano quindi gli stessi raggi del sole a determinare l'effetto visivo di una coda o di una barba, che emergeva alle spalle della cometa.<sup>177</sup> Secondo Cardano le comete si formavano in cielo; una volta generate, si rendevano visibili, se l'aria si seccava o si attenuava. Le comete, inoltre, non potevano essere prodotte dai vapori della Terra, perché esse si situavano molto più in alto dell'altezza che i vapori potevano raggiungere.<sup>178</sup> Cardano espone la sua teoria sulle comete non soltanto nel *De subtilitate*, ma anche nel *De Rerum varietate* (1557). Come Apianus, Cardano crede fermamente nella natura antisolare delle comete; diversamente da Apianus, però, sostiene la posizione sopralunare di almeno una delle comete da lui osservate (quella del 1532), anche se non conforta questa idea con misure precise della parallasse, ma si limita a notare che la velocità apparente della cometa è inferiore alla velocità della luna.<sup>179</sup>

Alla metà del XVI secolo la visione di Cardano secondo cui le comete sono fenomeni celesti che si consumano al di là del cielo lunare rimaneva minoritaria. Infatti, prominenti astronomi, come Petrus Apianus e Johannes Vögelin, si pronunciarono per la posizione sublunare delle comete ma, per supportare il loro punto di vista, si avvalsero di misurazioni imprecise della parallasse.<sup>180</sup> Bisognerà attendere le accurate misurazioni di Tycho Brahe della parallasse della cometa del 1577, per dimostrare che la cometa è un fenomeno che avviene al di là del cielo della luna.<sup>181</sup> Osservando quella

---

p. 257. A Paulus Fabricius fu affidata la realizzazione dei due archi di trionfo allestiti durante la cerimonia della prima entrata ufficiale di Rodolfo II a Vienna nel 1577. Uno di essi era accompagnato dalla rappresentazione di Massimiliano II e Rodolfo II, e un globo di pietra rotante era posto sotto ogni statua. Il globo sotto Massimiliano rappresentava la sfera celeste vista secondo la teoria tolemaica; quello sotto Rodolfo rappresentava il globo terrestre secondo la teoria di Copernico. Così Fabricius intese mettere a confronto e allo stesso tempo raccordare i due sistemi cosmologici. ALMÁSY, *The Uses of Humanism*, cit., p. 126.

<sup>175</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, cit., p. 110.

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> YEOMANS, *Comets*, cit., p. 31.

<sup>178</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 904, 28 febbraio 1578, cit., p. 110.

<sup>179</sup> YEOMANS, *Comets*, cit., p. 31.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 42.

cometa con strumenti di una precisione superiore rispetto a quelli in uso ai suoi tempi, l'astronomo danese riuscì a capire che essa non aveva una parallasse percepibile, e che quindi era molto lontana dalla sfera elementare nella quale la filosofia aristotelica aveva relegato le comete come meri fenomeni atmosferici.<sup>182</sup> Già nel 1572 l'apparizione e la sparizione di una supernova avevano dimostrato che potevano esistere corpi corruttibili anche al di là del cielo della luna, mettendo in dubbio l'immutabilità delle sfere celesti sostenuta dalle teorie aristoteliche. Il colpo definitivo alla teoria aristotelica fu assestato però proprio da Tycho Brahe, quando questi stabilì che la cometa apparsa nel 1577 si trovava al di là del cielo della luna. Benché egli non fosse l'unico a pervenire a tale conclusione, le sue osservazioni furono particolarmente apprezzate dai suoi contemporanei per la loro notevole precisione, e assunsero un'autorevolezza tale che posero un punto fermo sulla questione delle comete.<sup>183</sup> Fu così che sullo scorcio del XVI secolo la comunità scientifica si liberò della visione aristotelica e tolemaica delle comete, e si convinse del fatto che esse erano fenomeni celesti.<sup>184</sup>

Vorrei ora dare conto di un riferimento alla cometa del 1577, presente nell'epistolario di Girolamo Donzellini. Tale accenno non ha a che fare con le teorie scientifiche, ma è qui chiamato in causa, per mostrare quanto le previsioni astrologiche influenzassero il modo di sentire anche di coloro che non erano esperti del settore.

Benché non riponga nelle profezie degli astrologi una piena fiducia, Girolamo Donzellini non rimane del tutto immune al loro fascino, se il 16 dicembre 1577, in relazione al clamore degli astrologi provocato dall'apparizione in quell'anno di una cometa, cita un passo tratto da un'opera di Giovanni Damasceno,<sup>185</sup> che associa la presenza di una di esse a un presagio di morte:

“Il teologo greco Damasceno afferma: «οι κομηται του θεου προσαγματι συνιζανται και των βασιλεων θανατον δηλουσιν» («Appaiono però spesso anche comete, segni certi che annunciano la morte dei re»<sup>186</sup>)”.<sup>187</sup>

Infine, un altro passo dell'epistolario di Girolamo Donzellini rende chiaro quanto la materia astrologica pervadesse la più banale quotidianità. Nell'agosto 1565 Donzellini informa Joachim Camerarius il Giovane di stare bene:

“Io con tutta la mia famiglia, complice la benevolenza di Dio, godo di una salute florida, benché ora Sirio arda, e infiammi con un grande calore questo nostro cielo”.<sup>188</sup>

---

<sup>182</sup> J. E. L. DREYER, *Tycho Brahe: a picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth century*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p. 160.

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> YEOMANS, *Comets*, cit., p. 42.

<sup>185</sup> Il passo è tratto dall'opera *De fide orthodoxa*, liber II, 7.

<sup>186</sup> D. STIEFENHOFER, *Des heiligen Johannes von Damaskus. Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, München, Kösel & Pustet, 1923, p. 61.

<sup>187</sup> BUER-N, *Briefe an Joachim Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 3, 1 agosto 1565:

“Ego cum tota mea familia, Dei benignitate, prospera fruor valetudine, etsi nunc Syrius ardet ac ingenti aestu nostrum hoc coelum flagrat”.

Da tali parole emerge che il medico bresciano possedeva alcune cognizioni di astronomia. Infatti, Sirio è la stella più luminosa della costellazione alla quale appartiene, quella del Cane Maggiore, e la sua apparizione nel cielo coincide con l'arrivo del grande caldo, e più precisamente con il mese di agosto. Il nome "Sirios" deriva dal greco "Σείριος", che significa "splendente", "fulgente".<sup>189</sup> Poiché Donzellini richiama sia l'accentuata luminosità di Sirio, stella bianca e particolarmente brillante, sia il fatto che la sua visibilità nel cielo coincide con il periodo dell'anno di massima calura, egli dà prova di disporre di qualche nozione di astronomia.

La frase di Donzellini, però, rivela anche la condivisione da parte sua di credenze secolari legate agli astri. Infatti, il medico afferma di godere di florida salute, "nonostante Sirio risplenda", implicando l'attribuzione alla stella di presagi nefasti. Con tale atteggiamento il medico non fa altro che riprendere il pregiudizio diffuso in tutta l'antichità classica, con il quale i poeti greci e latini attribuivano alle stelle la causa di molti fenomeni naturali, che si manifestavano dopo la loro apparizione o nel periodo della loro maggiore visibilità notturna. Poiché Sirio compare nel cielo mattutino nel periodo che segue il solstizio d'estate, cioè nel periodo più caldo dell'anno, i Greci, da Omero in poi, cominciarono a reputare la stella la responsabile della calura e della siccità delle campagne, nonché delle febbri che si diffondevano nei luoghi paludosi al termine del gran caldo. Per questo motivo la stella fu etichettata con appellativi quali "ardente", "disseccante", "infuocata", ...<sup>190</sup> I verbi "ardet" e "flagrat" adoperati da Donzellini ricalcano tale terminologia.

---

<sup>189</sup> J.-S. BAILLY, *La storia dell'astronomia*, Bassano, Remondini, 1791, p. 24.

<sup>190</sup> G. V. SCHIAPARELLI, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, tomo II, Milano, Mimesis, 1997, p. 219.

#### 4. Critiche verso singoli “*physici*” e accuse contro l’intera categoria professionale medica

Insieme agli echi delle dispute che si accendevano fra i medici, e agli echi dei dibattiti di grande respiro, come la discussione europea sulla natura e sul significato delle comete, le lettere dei medici del Cinquecento contengono giudizi intorno alle attività e alle opere di colleghi. Possiamo dividere queste opinioni in due gruppi: quelle che colpivano singoli *physici*, e quelle rivolte all’indirizzo della categoria dei *physici* nel suo complesso, che erano probabilmente influenzate da un determinato genere della letteratura medica allora esistente, e a esso si appoggiavano. Non dimentichiamo, infatti, che già nel 1536 Girolamo Cardano aveva pubblicato un libello polemico dal titolo *De malo recentiorum medicorum usu medendi libellus* (*Libello sul cattivo uso della medicina da parte dei medici di oggi*).<sup>191</sup> Il testo segnala quelli che erano a parere di Cardano gli errori ricorrenti dei medici dell’epoca. Il trattato nasce probabilmente dal risentimento insorto nello studioso milanese, dopo che questi era stato escluso dal Collegio dei medici di Milano. La sua richiesta di entrare a farne parte, infatti, era stata bocciata per ben tre volte (nel 1529, 1532 e 1535).<sup>192</sup>

Inoltre, all’interno del gruppo di opinioni dal taglio più generalizzato, il giudizio dei medici sui paracelsisti acquista un particolare rilievo. Come vedremo, sia Taddeo Duni, sia Girolamo Donzellini spendono diverse pagine dei loro epistolari, per criticare la teoria e la pratica mediche dei seguaci dell’Hohenheim. Nel caso di Girolamo Donzellini, tuttavia, non bisogna fermarsi ai commenti di disapprovazione esternati contro i paracelsisti nelle sue lettere. Come vedremo, infatti, altri elementi permettono di stabilire che il medico bresciano coltivò un certo interesse per le teorie del medico svizzero.

Sia il primo sia il secondo gruppo di giudizi non si riducono a una serie di impropri volti a screditare un collega, ma spesso ci rivelano informazioni utili a comprendere meglio situazioni di rilievo o particolari, come la peste abbattutasi su Venezia nel biennio 1575-1576.

\* \* \*

Cominciamo ad analizzare la prima categoria di giudizi, quelli rivolti a singoli medici. Poiché l’epistolario di Girolamo Donzellini è, fra quelli da me studiati, il più copioso, al suo interno mi sono imbattuta più frequentemente in passaggi che contengono valutazioni personali intorno all’operato di alcuni colleghi.

Nella lettera del 15 dicembre 1586 il medico bresciano accenna alla disputa che intercorse fra Conte Da Monte da una parte, e Jean Fernel, Giovanni Argentier e Tommaso Erasto dall’altra. Dall’intero passo, di non facile interpretazione, risulta che Donzellini accusa il medico vicentino Da Monte di essersi posto nei confronti dei suoi colleghi con un atteggiamento presuntuoso:

---

<sup>191</sup> *Hieronymi Castellionei Cardani, De malo recentiorum medicorum usu medendi libellus*, cit. Vedi capitolo primo, 2, p. 20, nota 26.

<sup>192</sup> F. TOSCANO, *La formula segreta: Tartaglia, Cardano e il duello che infiammò l’Italia del Rinascimento*, Milano, Sironi, 2009, pp. 101-102.

“Conte Da Monte ha per così dire stuzzicato i calabroni, tanto che viene edita una nuova anatomia degli uomini. Vero è: «Παντι τῷ κορακι, τὰ σα κορακία ἀνδάνει» («A ogni corvo piacciono i propri corvi»). L’uomo è certamente dotto, ma si compiace troppo dei suoi pensieri”.<sup>193</sup>

La prima frase della citazione non è di immediata interpretazione. Nell’opera dal titolo *De morbis ex Galeni sententia libri quinque* (Venezia, 1580) Giovanni Battista Da Monte critica il nuovo concetto di malattia elaborato dai medici Jean Fernel e Giovanni Argentier, e difende a sua volta quello galenico. Le teorie di Fernel e Argentier a loro volta erano condivise da Tommaso Erasto. Quest’ultimo, infatti, pubblicò un’opera, dal titolo *Comitis Montani Vicentini novi medicorum censoris quinque librorum de morbis viva Anatome* (Basilea, 1581),<sup>194</sup> nella quale controbatte i rilievi fatti da Da Monte alle innovative teorie mediche di Fernel e Argentier.<sup>195</sup> È possibile, quindi, che con l’espressione “una nuova anatomia degli uomini” Donzellini faccia riferimento a quest’opera di Erasto. Asserendo che Da Monte “ha provocato i calabroni”,<sup>196</sup> Donzellini allora intende dire che i *De morbis ex Galeni sententia libri quinque* del medico vicentino hanno suscitato la reazione di Erasto che, a sua volta, per confutare l’opinione di Da Monte, ha dato alle stampe l’opera sopra citata, la *Comitis Montani novi medicorum censoris quinque librorum viva Anatome* (1581). Questa chiave di lettura trova conferma nel fatto che il titolo di quest’opera, che in italiano suona “La viva anatomia del

---

<sup>193</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>194</sup> *Comitis Montani Vicentini novi medicorum censoris quinque librorum de morbis nuper editorum viva Anatome, in qua multa artis medicae capita accuratissime declarantur a Thoma Erasto Philosopho et Medico*, Basileae, Ex officina Petri Pernaie, 1581.

<sup>195</sup> Nel 1580 Conte Da Monte pubblicò a Venezia la sua opera più importante, i *De morbis ex Galeni sententia libri quinque*, con la quale il medico vicentino si ricollega alla tradizione di studi galeniani. Da Monte si preoccupa di salvaguardare le *institutiones* fisiologiche e patologiche galeniane dalla tendenza degli interpreti moderni ad emendarle alla luce delle nuove esperienze mediche. I suoi obiettivi polemici sono i “nuovi medici” Jean Francois Fernel e Giovanni Argentier. L’attacco di Da Monte si incentra sulla difesa dei concetti galeniani di qualità, forma, e parti similari, e sulla discussione di due punti fondamentali: la fisiologia pneumatica e il concetto di malattia. In merito al primo argomento secondo Galeno esistono tre spiriti: naturale/vegetativo, vitale, e animale/psichico, situati rispettivamente nel fegato, nel cuore e nel cervello, mentre Fernel e Argentier li riducono a un unico spirito vitale, costituito dal calore innato con sede nel sangue. Per quanto riguarda il concetto di malattia, Galeno lo intende essenzialmente come alterazione del temperamento tra qualità e umori, mentre i due medici teorizzano anche morbi di singole parti dell’organismo (indipendentemente dal temperamento generale) e morbi *totius substantiae*, come gli avvelenamenti e i contagi, le cui cause non sono più inquadrabili nelle teorie qualitative. Per demolire l’apparato delle accuse di Da Monte all’antigalenismo contenute nel *De morbis*, Erasto scrisse la *Comitis Montani Vicentini novi medicorum censoris quinque librorum de morbis viva Anatome* (Basilea, 1581). Qui Erasto prende le difese di Fernel e Argentier, e asserisce che Da Monte accettava la visione galenica in modo totalmente acritico. Da Monte replicò tre anni dopo – ma Erasto era morto già nel 1583 – con la *Defensio librorum suorum de morbis adversus Thomam Erastum* (Venezia, 1584). Articolata in sette punti, la *Defensio* rappresenta la *summa* del galenismo vicentino: Da Monte vi rivendica la definizione di temperamento come equilibrio delle qualità, e riduce le malformazioni, i tumori e l’epilessia alla categoria della *distempéries* delle qualità. Infine, ribadisce due fondamentali affermazioni: che tutti i morbi si distinguono dall’essenza e non dagli effetti, e che non è data discontinuità tra le parti similari. Il suo pensiero fu pienamente accolto dai medici vicentini: Alessandro Massaria e Fabio Pace si onorarono di dirsi suoi discepoli, e ribadirono la sua difesa dell’autentico pensiero di Galeno fino all’avanzato ‘600. T. PESENTI, *Da Monte, Conte*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 32, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986, pp. 363-365: p. 364; GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate*, cit., p. 383.

<sup>196</sup> L’espressione “stuzzicare i calabroni” figura fra gli *Adagia* di Erasmo, e significa irritare qualcuno in modo tale da non uscirne indenne, allo stesso modo in cui, se viene infastidito un calabrone, questo si ribella in modo estremamente violento conficcando una puntura velenosissima nel suo antagonista.<sup>196</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, cit., p. 151, num. 60.

nuovo censore dei medici Conte Da Monte vicentino”, ricalca le parole di Donzellini “una nuova anatomia degli uomini”.<sup>197</sup>

Subito dopo aver affermato che Conte Da Monte ha istigato i calabroni, Donzellini aggiunge un proverbio greco, che possiamo tradurre con “A ogni corvo piacciono i propri corvi”.<sup>198</sup> In tale contesto la massima sta a significare che ciascuno studioso ritiene la propria teoria perfetta, allo stesso modo in cui ogni corvo vede nei propri figli animali avvenenti. Poiché l’intero passo citato ruota intorno a Conte Da Monte, anche tale sentenza, screziata di un leggero sarcasmo, si riferisce al medico vicentino. Donzellini chiude il suo breve commento, soggiungendo: “L’uomo è certamente dotto, ma si compiace troppo dei suoi pensieri”. Donzellini, quindi, ritiene che Conte Da Monte sia troppo sicuro di sé, e attribuisca alla propria tesi un’eccessiva importanza.

Ma l’elemento più importante che riusciamo a ricavare da questo passo della lettera del 15 dicembre 1586 è rappresentato secondo me dalla posizione di Donzellini rispetto alle nuove dottrine di Fernel e Argentier. Il punto di vista del medico bresciano, infatti, è celato tra le righe: affermando che Da Monte si è espresso contro Fernel e Argentier con eccessiva sicurezza, Donzellini quanto meno concede alla loro innovativa teoria il beneficio del dubbio. Benché non ci sia dato sapere con certezza se il medico bresciano la accolga pienamente, possiamo quanto meno affermare che la prende in considerazione. L’ipotesi sarebbe confermata dalla lettera del primo gennaio 1580, quando Donzellini, rivolto a Camerarius, annota: “Se Fernel e Argentier non ti soddisfano, non posso aspettarmi che sia io a convincerti”.<sup>199</sup> Sembra che il medico bresciano, benché invano, avrebbe voluto provare a convincere Camerarius della bontà delle dottrine di Fernel e Argentier.

Dal canto suo Donzellini aveva già mostrato di non seguire pedissequamente la letteratura galenica, pur non affrancandosene mai del tutto: infatti, nel suo trattato sulla peste (Venezia, 1577) il medico afferma – in contrasto con Galeno e in consonanza con le teorie sul contagio di Girolamo Fracastoro – che la trasmissione della malattia avviene non attraverso l’aria, bensì attraverso il contatto con vestiti e altri oggetti infetti, che Fracastoro raggruppa sotto l’etichetta di *fomites*.<sup>200</sup>

Inoltre, bisogna notare che il medico bresciano era interessato alla stessa opera di Conte Da Monte, i *De morbis ex Galeni sententia libri quinque*, perché il 5 febbraio 1580 Donzellini scrive che essa è

---

<sup>197</sup> In alternativa l’attributo “nuovo”, usato da Donzellini nell’espressione “una nuova anatomia degli uomini”, potrebbe rimandare alle nuove teorie mediche di Fernel e Argentier. Se così fosse, il passo starebbe a significare che, poiché Conte Da Monte aveva criticato le teorie di Argentier e Fernel, questi produssero una nuova anatomia degli uomini. Ma tale ipotesi non appare convincente, perché la dinamica del confronto si svolse esattamente in senso contrario. In un primo momento Fernel e Argentier esposero le loro nuove teorie mediche, e l’opera con la quale Argentier demolì l’idolo di Galeno, *In Galeni artem medicinalem Commentarii tres*, risaliva al 1553; mentre soltanto più tardi, nel 1580, Da Monte reagì a tali nuove teorie con la pubblicazione della sua opera, i *De morbis ex Galeni sententia libri quinque*.

<sup>198</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit. Il proverbio non è riportato tra gli *Adagia* di Erasmo, ma il fatto che Donzellini lo riporti in greco fa pensare a un motto di origine antica e colta.

<sup>199</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.: “Se tibi Fernelius et Argentierius non satisfaciunt, ego non spero per me tibi satisfactum iri”.

<sup>200</sup> COHN, *Cultures of plague*, cit., p. 86.

stata stampata, e che la ha già acquistata, per mandarne una copia a Camerarius.<sup>201</sup> Ciò non esclude, infatti, che Donzellini abbia acquistato una copia dell'opera anche per se stesso, sulla base della lettura della quale avrebbe deciso poi forse di farla avere anche all'amico. Oppure fu quest'ultimo a indurre Donzellini ad acquistarla.

In un'altra occasione il medico bresciano si esprime in termini poco lusinghieri nei confronti di un collega: il medico imperiale Giulio Alessandrini. La questione ruotava intorno alla paternità di un'opera, *De theriaca ad Pamphilianum* di Galeno. Donzellini, infatti, nel suo trattato *De febre pestilente* sostiene che il trattato *De theriaca* sia stato scritto dal grande medico di Pergamo, mentre Alessandrini, nel suo *De medico et medicina*,<sup>202</sup> pubblicato a Zurigo nel 1557, tenta di dimostrare che tale attribuzione non corrisponde al vero. Ecco il commento di Donzellini:

“Quel vecchio pazzo di Alessandrini finalmente ha voluto vomitare il veleno; quegli ha mostrato sdegno per il mio libello *De febre pestilente*, nel quale ho definito inutili e futili le ragioni, con le quali si tenta di dimostrare che il libro *De theriaca* non è di Galeno; rispetto a ciò [Alessandrini] reputa il contrario, e crede di averlo dimostrato nel suo libello *De medico et medicina*”.<sup>203</sup>

Per concludere gli esempi di attacchi lanciati a singoli medici, vorrei citare la lettera del 4 maggio 1569, indirizzata a Camerarius, nella quale Donzellini si scaglia contro un certo *Wolffius*. Poiché in altre missive Donzellini aggiunge al cognome *Wolffius*, il nome *Heinricus*<sup>204</sup> e il titolo di *Doctor*, il personaggio citato nella lettera del 4 maggio è Heinrich Wolf,<sup>205</sup> medico di Norimberga dal 1553.<sup>206</sup> A Wolf, *physicus* per altri versi stimato da Donzellini, e da lui mandato a salutare in numerose lettere tramite Joachim Camerarius il Giovane, viene rimproverato di propinare al popolo farmaci dagli effetti straordinari a scopo di lucro, e per ottenere fama personale. Tra le righe Donzellini suggerisce che i medicamenti di Wolf non erano così efficaci come quest'ultimo dava a intendere e che, al contrario, Wolf sfruttava l'ignoranza del popolo in materia medica a proprio vantaggio:

“Non mi meravigliano quegli straordinari medicamenti con i quali Wolf seduce la plebe. Soprattutto in uno Stato libero dove qualsiasi cosa piaccia è permessa. Io non dubito che quello lo fa a scopo di lucro, per vendere e ostentare se stesso meravigliosamente, lui che, del resto, è uomo dottissimo”.<sup>207</sup>

Il riferimento all'assenza di scrupoli e all'avidità dei medici torna con termini quasi identici nella lettera del 10 maggio 1551 rivolta da Girolamo Cardano a Taddeo Duni:

---

<sup>201</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 32, 5 febbraio 1580.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 40, 2 marzo 1583.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> La forma latina del nome *Heinrich* è *Henricus*, mentre Donzellini scrive *Heinricus*. È possibile, quindi, che Donzellini adottò questa forma *Heinricus* sul calco dell'originale tedesco *Heinrich*, mantendendo il dittongo “ei”.

<sup>205</sup> Il *Wolffius* citato nelle lettere di Girolamo Donzellini, cioè Heinrich Wolf, non deve essere confuso con il riformatore svizzero Johannes Wolf (1521-1572), né con l'umanista di Oettingen, Hieronymus Wolf (1516-1580).

<sup>206</sup> H. FISCHER, *Die lateinischen Papierhandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1971, p. 36. Heinrich Wolf deve essere distinto da Hieronymus Wolf (1516-1580), altro medico in contatto con Camerarius e con Donzellini.

<sup>207</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 13, 4 maggio 1469.

“Tre o quattro empirici, che seducono il popolo con le parole, né conoscono qualcosa che attiene alla disciplina, parlano male di noi così apertamente che colui che non ci conosce ci reputa tali. Se qualcuno ritiene che io non dica cose vere, siano essi sottoposti a prova: infatti, non sanno parlare latino nei modi e nelle forme prescritte, né sanno dominare alcuna parte della filosofia, né comprendono le ragioni della disciplina [medica], né le prescrizioni della cura. Ma adornano se stessi di certe falsità con le quali illudono il popolino”.<sup>208</sup>

Le critiche rivolte dai medici ai loro colleghi possono riguardare non soltanto comportamenti deontologici, sistemi teoretici o pratiche terapeutiche, ma anche scritti di medicina.

In una lettera del 1585 Girolamo Donzellini accenna brevemente alle opere di Vittore Trincavelli (1496-1568),<sup>209</sup> che era stato professore di Medicina pratica ordinaria in primo luogo nello Studio di Padova:

“Sono state edite certe opere di Guido Guidi<sup>210</sup> sulle febbri, e alcune altre che ho reputato indegne di voi. Ma neanche le *Trincavellica* rispondono alle aspettative. Se qualcosa degno di essere letto sarà stampato, non ve ne priverò”.<sup>211</sup>

In realtà non è chiaro a quali opere Donzellini qui faccia riferimento, visto che i lavori di medicina pratica di Trincavelli pubblicati dopo la sua morte, sopraggiunta nel 1568, sono numerosissimi.<sup>212</sup> Tuttavia, è possibile che Donzellini alluda alla raccolta dei *Consilia* e delle *Epistolae* del filologo e medico umanista veneziano, delle quali il *physicus* bresciano stesso aveva curato l'edizione, uscita nel 1585.<sup>213</sup> Per la stampa dei *Consilia* e delle lettere di Trincavelli, Donzellini aveva ottenuto anche il privilegio imperiale.<sup>214</sup> Alla luce del fatto che Trincavelli era all'unanimità riconosciuto come uno dei principi dell'Umanesimo medico, con numerose edizioni di autori greci e traduzioni in latino al suo attivo, e alla luce del fatto che egli ricoprì la cattedra di Medicina pratica in primo luogo a Padova dal 1551 al 1563,<sup>215</sup> il commento poco lusinghiero di Donzellini sulla sua raccolta di *Epistolae* e *Consilia* ci appare audace.

Talvolta Donzellini esprime un parere anche sulle proprie opere. Questo è quanto ricaviamo dalla lettera del 16 dicembre 1577:

“Questa è quell'*Apologia* da me scritta contro quel medico bresciano che contiene dibattiti medici (...). Non ricordo se ti ho inviato precedentemente questa *Apologia*, se tu già la possiedi, o se te ne è stato fatto dono da un altro. Forse te ne invierò tre o quattro copie, se il corriere vuole accettarle (...). Permetto che a tua discrezione tu faccia del mio libello qualsiasi cosa tu voglia. Se coloro ai quali è sconosciuta la lingua italiana vogliono vederlo, puoi soddisfarli; non c'è modo per

---

<sup>208</sup> *Thaddaei Duni ... , Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 34.

<sup>209</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>210</sup> Il medico italiano Guido Guidi è autore di una raccolta di scritti chirurgici, dove sono pubblicate alcune sezioni della grande enciclopedia medica di Oribasio, uscita a Parigi nel 1544, e fino ad allora mai apparsa in lingua greca. V. NUTTON, *Humanist surgery*, in FRENCH, LONIE, WEAR (a cura di), *The medical renaissance*, cit., pp. 75-87: pp. 77, 79.

<sup>211</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>212</sup> S. DE RENZI, *Storia della medicina in Italia*, vol. 3, Napoli, Dalla tipografia di Filiatre-Sebezio, 1845, p. 502.

<sup>213</sup> PALMER, *Physicians and the Inquisition*, cit., p. 132, nota 71.

<sup>214</sup> *Ibid.*, cit., p. 127.

<sup>215</sup> R. PALMER, *The "Studio" of Venice and Its Graduates in the Sixteenth Century*, Padova-Trieste, Edizioni Lint, 1983, p. 19.

me di correggerlo. Ma non stimo molto quello scritto estemporaneo («αυτοσχεδιον»), né reputo che debba essere apprezzato da altri».<sup>216</sup>

L'opera cui Donzellini fa riferimento è la *Adversus calumnias, ac sophismata cuiusdam personati, qui se Evandrophilactem nominavit Apologia*. Essa fu pubblicata a Verona nel 1573 sotto lo pseudonimo di *Eudoxus Philaletes*, e costituì una delle ultime tappe della contesa intercorsa fra Donzellini e Calzaveglia, che abbiamo già esaminato.<sup>217</sup> L'espressione greca «αυτοσχεδιον» allude a uno scritto «improvvisato», «estemporaneo», cioè composto in un arco di tempo considerato troppo esiguo dal suo autore. E forse è proprio questo il motivo per il quale Donzellini sottostimava il libello.

\* \* \*

Addentriamoci ora nella seconda tipologia di giudizi: quelli scagliati contro la categoria dei medici in generale. Il 5 marzo 1577 Donzellini afferma che molti medici approfittavano della peste, abbattutasi su Venezia nel biennio 1575-1576, per vendere, a gente disperata che voleva guarire dalla malattia contratta, rimedi inefficaci e ingannevoli.<sup>218</sup>

Sia quest'ultima testimonianza, sia il commento di Donzellini su Heinrich Wolf poco sopra ricordato presuppongono il malcostume dei medici di sfruttare l'ignoranza del volgo a scopo di lucro.

Il punto di vista di Donzellini si avvicina a quello espresso nell'opera di deontologia medica del medico astigiano Leonardo Botallo (1519-1588), il *Trattato sui doveri del medico e del malato*, pubblicata a Lione soltanto nel 1765. Qui l'autore sostiene che, sebbene l'arte medica tenda alla salute per sua definizione, i medici non erano mossi dal fine di procurare la guarigione dei loro pazienti. Purtroppo altri erano gli scopi che ispiravano i medici, fra i quali il desiderio di guadagno e di vanagloria. Per questi motivi il comportamento professionale dei medici era caratterizzato, secondo Botallo, da indolenza, scarsità di impegno e da un'audacia irrazionale.<sup>219</sup> Del resto, come abbiamo ricordato poco sopra, Girolamo Cardano fa osservare a Taddeo Duni che già ai tempi di Galeno erano numerosissimi i medici che non erano in grado di svolgere la loro professione.<sup>220</sup>

Tornando al giudizio espresso nella lettera del 5 marzo 1577, Donzellini considera inutili, e finanche dannosi, i farmaci propinati dai medici a coloro che avevano contratto la peste, come le radici di carbone ridotte in polvere, e proposte ai pazienti sotto le false spoglie di un elettuario, oppure come i preparati di urina:

“Quelli che tu chiami antidoti sono cose guaste divulgate dagli empirici, ma sono le più cattive di tutte, non sono protettive o preventive, bensì deleterie. Chi mai al mondo udì che le radici dei carboni ridotte in polvere e presentate in forma di elettuario guarissero la peste? Chi mai propinò da bere l'urina di chi è stato contagiato dalla peste?”<sup>221</sup>

---

<sup>216</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>217</sup> Sulla disputa e sull'*Adversus calumnias ... apologia* vedi *supra*, capitolo secondo, 4, pp. 132-136.

<sup>218</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

<sup>219</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., pp. 64-65.

<sup>220</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, pp. 33-34.

<sup>221</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.:

Le “radices carbonum in pulverem redactas” sono difficili da identificare: potrebbe trattarsi del carbone vegetale, ottenuto riscaldando del pane bianco di frumento, poi ridotto in polvere finissima.<sup>222</sup> Donzellini asserisce che la polvere ottenuta poi veniva miscelata con un elettuario, cioè un composto farmaceutico contenente diversi principi attivi ed estratti vegetali, impastati con zucchero e miele, per stemperare il sapore cattivo.<sup>223</sup> Pertanto secondo Donzellini quei medici agivano con dolo, perché tentavano di mascherare i veri ingredienti del loro medicamento. Inoltre, il medico bresciano aggiunge:

“Sono pessimi ciarlatani coloro che propongono queste cose, ai quali, tuttavia, è stato concesso dal funzionario pubblico di vendere i loro inganni, e di prendersi gioco di uomini disgraziati, a grande danno dei mortali”.<sup>224</sup>

Tale osservazione riveste una certa rilevanza, perché integra la spiegazione che finora gli storici hanno fornito dell’alto tasso di mortalità che la peste del biennio 1575-1576 provocò a Venezia.

Come è noto, l’epidemia mieté numerosissime vittime a causa dell’erronea interpretazione che ne fecero Girolamo Capodivacca e Girolamo Mercuriale. I due rinomati Professori di Padova, chiamati a Venezia per pronunciarsi sulla deflagrante situazione, non riconobbero infatti nella malattia i segni di una vera pestilenza, e pertanto fecero sospendere le normali misure preventive che le autorità sanitarie veneziane erano solite applicare nei periodi del contagio.<sup>225</sup> Ma secondo Donzellini all’alto numero delle vittime e all’esasperazione della pestilenza contribuì il fatto che i magistrati veneziani<sup>226</sup> accordarono a medici empirici non competenti la licenza di somministrare i loro farmaci dall’efficacia

---

“Quae tu nominas antidota ea putrida sunt ab empiricis edita, sed omnium deterrima, imo non alexicaca aut alexenteria, sed deleteria. Quis umquam a saeculo audivit radices carbonum in pulverem redactas et in electuarii forma exhibitas sanare pestem? Quis umquam lotium peste infecti bibendum propinavit?”.

<sup>222</sup> C. TASCA, *Ricette per poveri. Medicina in Sardegna nella metà dell’Ottocento*. Dolianova, Grafica del Parteolla, 2009, p. 229.

<sup>223</sup> *Elettuario*, in M. FUMAGALLI, *Dizionario di alchimia e di chimica farmaceutica antiquaria. Dalla ricerca dell’Oro filosofale all’Arte Spagirica di Paracelso*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2000, p. 78.

<sup>224</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

<sup>225</sup> I due Professori, fatti venire da Padova a Venezia proprio perché si pronunciassero sulla gravità della situazione, basarono il loro responso sulla definizione ippocratico-galenica di peste, secondo la quale una malattia può essere definita tale, soltanto se uccide la stragrande maggioranza della popolazione di una regione, indipendentemente dall’età, dal sesso e dalle condizioni igienico-sanitarie. Secondo i due medici la mortalità si era manifestata elevata soltanto fra gli strati meno abbienti della città. Sull’intera questione vedi le ottime ricognizioni in PALMER, *Girolamo Mercuriale and the plague of Venice*, in ARCANGELI, NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale*, cit., pp. 51-65: pp. 51, 53-54, 57, 63-64; COHN, *Cultures of plague*, cit., pp. 162, 167.

Inoltre, agli inizi del Cinquecento il nome “peste” era ancora indicativo non di una malattia specifica, ma di tutto un genere morboso. Morbo o febbre pestilenziale era, dunque, ogni epidemia pericolosa e maligna. G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia. Dalla peste europea alla guerra mondiale (1348-1918)*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 101. L’aggettivo “pestilente” era attribuito a qualunque malattia epidemica che avesse conseguenze demografiche devastanti. Infatti, Girolamo Mercuriale affermava nelle sue lezioni che qualunque malattia poteva essere peste, se assumeva proporzioni catastrofiche. F. MANCONI, *Castigo de Dios: la grande peste barocca nella Sardegna di Filippo IV*, Roma, Donzelli, 1994, p. 14.

<sup>226</sup> Secondo una legge dei Provveditori alla Sanità del 1567, in vigore quindi nel momento in cui Donzellini scriveva, i medicamenti dovevano essere approvati dal Collegio dei Medici di Venezia. Una volta ottenuta l’approvazione da questo istituto, gli autori dei medicamenti dovevano presentarsi presso l’Ufficio dei Provveditori alla Sanità per ottenere il sigillo di qualità del prodotto. S. MINUZZI, *Sul filo dei segreti medicinali: praticanti e professionisti del mercato della cura a Venezia (secoli XVI-XVIII)*, Tesi di Dottorato, tutor Prof. A. Pastore, Università degli Studi di Verona, XXIII ciclo/2008, p. 6.

non comprovata. Nella lettera del 5 marzo 1577, quindi, Donzellini non si concentra tanto sulle ragioni della malattia e sui veicoli del contagio, temi dei quali si occupa nel suo trattato sulla pestilenza edito in quello stesso anno,<sup>227</sup> bensì intende riflettere sulle cause della radicalizzazione della malattia. A suo avviso le consuete pratiche terapeutiche furono trascurate, mentre in ogni angolo spuntarono come funghi guaritori improvvisati, e a questi si affidarono incautamente coloro che erano stati colpiti dal morbo. Il risultato fu che molti rimasero uccisi più dai “nebulones” che dalla peste in sé e per sé:

“Durante questa pestilenza le abitudini erano a tal punto rilassate in tutti i costumi, che in questo momento il popolo veniva rovinato. Ciarlalani, venditori ambulanti, praticoni, barbieri, mendicanti, mimi, buffoni, e raccoglitori di radici, tutti si professavano medici, e a quelli subito si credeva impavidamente – si dice –; certamente parecchi rimasero uccisi dai buoni a nulla piuttosto che dalla malattia”.<sup>228</sup>

Il medico bresciano aggiunge che proprio a causa dei comportamenti scorretti degli uomini non si poteva imputare la strage esclusivamente all’ira di Dio. I cittadini di Venezia, che si erano rivolti a finti medici, ora dovevano pagarne lo scotto. Ma per loro era molto più facile addebitare la gravità della situazione alla collera divina, piuttosto che ammettere i propri errori:

“Tanto grande è stata la cecità degli uomini, tanto grande la stupidità, tanto grande la stoltezza, che c’è da stupirsi che la città malatissima non abbia potuto affrontare tanta iniquità. Tutti dicono che è un flagello di Dio, ma in ciò il popolo è stato poco istruito. Si suole dire: «παθηματα μαθηματα» («Le sofferenze sono insegnamenti»), ma qui non c’è nessun pentimento. Tutti finiscono nel medesimo luogo, ricadono nella medesima Lerna,<sup>229</sup> nel medesimo fango di atteggiamenti. Oltre centoventimila uomini sono stati dispersi, alcuni dicono anche centocinquantamila. Donne e bambini quasi ovunque morirono. Vennero a mancare oltre sessanta medici-fisici”.<sup>230</sup>

I cittadini di Venezia, fuorviati da una sorta di pigrizia mentale, preferirono affidarsi a facili rimedi da ottenere, piuttosto che sforzarsi di seguire pratiche magari più onerose, ma sicuramente più efficaci. Di fronte poi all’inevitabile fallimento delle cure cui si affidarono, non rimaneva loro altro che imputare la strage all’impeto divino. Inoltre, secondo Donzellini estremamente dannosi si rivelavano quegli incendi appiccati dagli abitanti ai vestiti e agli altri oggetti infetti, perché sotto le ceneri indugiavano carboni ardenti, dai quali di tanto in tanto si sprigionavano ancora scintille, che potevano

---

<sup>227</sup> DONZELLINI, *Discorso nobilissimo et dottissimo*, cit. Per l’importanza innovativa di questo scritto rimando a COHN, *Cultures of plague*, cit., pp. 164-167; 244-245. Donzellini condivide la teoria sul contagio di Girolamo Fracastoro, sostenendo che la malattia si trasmette attraverso oggetti come vestiti e suppellettili, che Fracastoro riunisce sotto l’etichetta di *fomites*. COHN, *Cultures of plague*, cit., p. 86. L’innovativa teoria dei germi di Fracastoro è esposta nel dettaglio *supra*, capitolo primo, 4, p. 43.

<sup>228</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

<sup>229</sup> Palude presso Argo.

<sup>230</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.:

“Tanta fuit hominum cecitas, tanta stupiditas ac stultitia, ut mirum valde fuerit, civitatem hagtrotissimam non potuisse tantae hominum iniquitati obviam ire. Clamant omnes flagellum Dei esse, sed quo populus parum fuerit eruditus. Dicit solet «παθηματα μαθηματα», ac hic nulla est metanoea. Omnes eodem devolvuntur. In eandem Lernam recurrunt, in eodem luto voluntatum. Supra centum et viginti hominum millia fuerunt desiderata, nonnulli et dicunt, centum et quinquaginta, mulieres ac pueri fere interierunt. Medici fisici supra sexaginta”.

Nelle opere mediche di età moderna è attestato *agrotus*. Donzellini usa *hagrotus*.

diventare pericolose: “Covano persino sotto le ceneri i carboni accesi, da dove di tanto in tanto si sprigionano faville, come suole accadere nei grandi incendi”.<sup>231</sup>

Le lettere di Girolamo Donzellini non sono le uniche nelle quali è possibile trovare attacchi generalizzati contro la categoria professionale dei medici. Come abbiamo ricordato poco sopra, Girolamo Cardano scrisse un trattato che metteva in evidenza gli errori dei medici del suo tempo. Inoltre, nella lettera del 10 maggio 1551 rivolta all'amico Taddeo Duni, il matematico e medico milanese sostiene che medici incompetenti erano sempre esistiti. Rivolgendosi all'amico, Cardano scrive: “Quanti malati ha ucciso Temisone in un solo autunno? Tu ora davvero ti meravigli del fatto che ci siano empirici che ti contraddicono?!”.<sup>232</sup> Lo stesso Galeno afferma che “è necessario che Dio ci soccorra, perché coloro che si professano medici non sono in grado di curare”.<sup>233</sup> Nel primo capitolo del *De methodo medendi* il medico di Pergamo annota persino che “non gli eruditi, ma i servi sono chiamati per gli ammalati”.<sup>234</sup> Cardano aggiunge che fra i medici serpeggiava non soltanto l'ignoranza, ma anche “una grandissima ambizione unita all'avidità”.<sup>235</sup>

Anche nelle lettere di Marcello Squarcialupi ho potuto individuare rilievi negativi rispetto alla categoria dei medici nel suo insieme. Nella lettera del primo luglio 1583 Squarcialupi riferisce di prendersi cura della salute del giovanissimo principe Sigismondo di Transilvania, e sfrutta quell'occasione per riferire a Theodor Zwinger che fra i medici regnavano molti “abusus”, per quel che riguarda la dieta alimentare, l'igiene, e via discorrendo.

“Ti ho scritto circa il mio compito di salvaguardare la salute del nostro principe adolescente. Sfrutto quest'occasione, per mostrare gli abusi che prosperano qua e là (fra i medici – intendo) nel regime alimentare, nel fare il bagno, e negli altri aspetti dello stile di vita. Laddove, invece, si tratta di tenere in esercizio il corpo, allora mi rivolgo al nostro Mercuriale<sup>236</sup> (tu dirai «il gregulo Mercur[ialem]»), e lo esamino, perché lo stesso nei suoi *Gymnasticis* prende in considerazione l'attività fisica”.<sup>237</sup>

---

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> *Thaddaei Duni ... , Epistolae medicinales*, 1592, cit., *Epistola VIII*, 10 maggio 1551, p. 34.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> Come ho già osservato, questa lettera (BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.) è una copia dell'originale redatta da Squarcialupi (vedi capitolo primo, *I*, p. 73, nota 3; *ibid.*, p. 78, nota 37). Lo *scriptor* utilizza una tipologia grafica più spigolosa di quella di Squarcialupi e forse, poiché di madrelingua tedesca, non conosceva bene il latino. Egli, infatti, annota “Mercuridem”, ma è evidente che si tratta di un errore, perché il successivo riferimento all'opera *De arte gymnastica* identifica inequivocabilmente il personaggio nella figura di Girolamo Mercuriale. È possibile che lo *scriptor* abbia sbagliato a leggere o a trascrivere l'originale, o che si tratti dell'effetto visivo (*d*) che l'unione delle lettere *a* e *l*, scritte in successione, suscita.

<sup>237</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit. Il margine della pagina dalla quale ho tratto questo passo è usurato, pertanto non si legge cosa sia stato annotato dopo lo spezzone di parola “Mercur”. Assodato che “Mercur” nella lingua latina non esiste, “Mercur” potrebbe stare per “Mercurius”, declinato all'accusativo “Mercurium”. In questo caso Zwinger attribuirebbe a Mercuriale l'appellativo di “Mercurio”, messaggero degli dei, e protettore della comunicazione. Allora il termine potrebbe rimandare al fatto che Mercuriale, autore della traduzione dei testi di Ippocrate dal greco al latino, ha svolto il ruolo di “messaggero” tra l'*auctoritas* greca e i medici del Cinquecento, trasferendo il sapere dall'una agli altri. Una seconda ipotesi, che è poi quella da me sposata nella trascrizione del passo, legge in “Mercur” la parte iniziale del nome stesso “Mercurialem”. Allora, affiancandovi l'aggettivo “graeculus”, Zwinger assegnerebbe al medico romagnolo la competenza della lingua greca, senza che peraltro il senso della frase si modifichi nella sostanza rispetto alla prima ipotesi. In entrambi i

Dato che prima dell'annotazione sui medici Squarcialupi fa riferimento al suo compito di tutelare la salute del giovane principe di Transilvania, è molto probabile che il medico toscano intenda segnalare che i medici preposti a seguire le condizioni di Sigismondo non prescrivevano un regime alimentare e igienico corretti. Per questi motivi Squarcialupi diffida dei suoi colleghi e, per quanto riguarda l'attività fisica, preferisce guardare all'opera di Girolamo Mercuriale, i *De arte gymnastica libri VI*.<sup>238</sup>

Inoltre, rivendicando per sé la facoltà di esprimere liberamente la propria opinione, perché in fondo proprio nella libera discussione si incarna l'essenza della filosofia, Squarcialupi afferma di attendere alla stesura di un'opera critica, la *Officinae medicae Instauratio*, reattiva ai “putridi e riprovevoli ricettari” in uso ai suoi tempi:

“Se a noi è proibita la libera e tranquilla discussione (ci sono, infatti, coloro che la condannano aspramente, come se essa fosse troppo indiscreta), affermo e sostengo con forza che non resta alcun solido motivo del filosofare. Sto scrivendo il *De istauranda medici officina*, che riguarda cioè i nostri putridi e riprovevoli ricettari”.<sup>239</sup>

L'opera *Officinae medicae Instauratio* non fu mai pubblicata, ma troviamo traccia del suo titolo in uno scritto di Simone Simoni, i *Commentariola*,<sup>240</sup> nei quali quest'ultimo redige un elenco di tutte le opere di Squarcialupi rimaste manoscritte. Fra queste figurano l'*Officinae medicae Instauratio* e altre opere di Squarcialupi dedicate al tema degli “abusus” nell'arte medica.<sup>241</sup>

L'osservazione di Squarcialupi intorno ai “putridi e riprovevoli ricettari” è in consonanza con una Provvisione emanata nel 1608 dai Provveditori alla Sanità di Venezia, nella quale il legislatore tenta di

---

casi, tuttavia, ho inclinato per un'accezione non negativa dell'aggettivo “graeculus”, benché nel latino classico l'attributo la assuma frequentemente.

<sup>238</sup> Il *De arte Gymnastica* è l'opera più nota e più originale di Girolamo Mercuriale, frutto di quasi sette anni di studi e di ricerche nei musei e nelle biblioteche di Roma. Si tratta del primo lavoro completo sulla ginnastica medica, nel quale l'esercizio fisico degli antichi è collegato con quello moderno. La ginnastica viene esaminata dal punto di vista sia storico, sia medico propriamente detto, sia più generalmente igienico. Sono rievocati gli esercizi di agilità, di forza e di destrezza in uso presso gli antichi greci e romani; sono presentati i vari esercizi ginnici e il modo di eseguirli, affinché possano riuscire di utilità per la salute; sono discussi gli effetti che essi producono sia sull'individuo sano sia su quello malato. Mercuriale avvalora la ginnastica quale mezzo terapeutico. La prima edizione dell'opera, pubblicata a Venezia nel 1569 era costituita da sei libri, privi di illustrazioni, e risultava un po' frettolosa; la seconda edizione (Venezia, 1573) era dotata di 26 xilografie. L'opera fu poi aggiornata e illustrata da Mercuriale a Padova. Le altre edizioni conosciute dell'opera sono: Parigi 1577, Venezia 1587, Venezia 1601, Venezia 1644, Amsterdam 1672. Vedi in ordine cronologico F. R. WENDT, *Die Idee der Leibeserziehung in der italienischen Renaissance. Ein kritischer Beitrag zum Verständnis des Werkes „De Arte Gymnastica“ von Hieronymus Mercurialis (1530-1606)*, Würzburg-Aumühle, Triltsch, 1940, p. 6; ONGARO, MARTELLOZZO FORIN, *Girolamo Mercuriale e lo Studio di Padova*, cit., p. 33; SIRAI, *Mercuriale's letters to Zwinger*, cit., p. 78; G. ONGARO, *Mercuriale, Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 73, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009, pp. 620-625: p. 623. Segnalo anche che recentemente è stata realizzata un'edizione critica e una traduzione in francese del primo libro del *De arte gymnastica*: G. MERCURIALE, *L'Art de la Gymnastique. Livre premier. De arte gymnastica. Liber primus*, Édition, traduction, présentation et notes par Jean-Michel Agasse, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

<sup>239</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.:

“Quod, si disputatione libera et modesta nobis interdicatur (sunt enim qui hoc valde damnent, tamquam nimis curiosum), dico atque contendo, solidam philosophandi rationem nullam restare. Scribo *De istauranda medici officina*, hoc est, de putridis nostris et damnandis antidotariis”.

<sup>240</sup> S. SIMONI, *Commentariola medica et physica ad aliquot scripta Camillimarcelli Squarcialupi Plumbinensis*, Vilnae, 1584.

<sup>241</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi fra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 107.

contrastare una serie di abusi in atto nella categoria dei medici, fra i quali anche l'uso di cattivi ricettari.<sup>242</sup> Due testimonianze, il suddetto provvedimento pertinente al territorio di Venezia e il passo epistolare appena citato, depongono a favore di un generalizzato malcontento nei confronti dei ricettari che circolavano fra i medici. Infatti, la Provvisione fu emanata sulla scorta della ricezione di una situazione di fatto che doveva apparire al legislatore bisognosa di essere regolata; allo stesso tempo una pratica avvertita ormai come degenerata spinse Squarcialupi a redigere uno scritto che potesse “rinnovare la produzione medicinale”.

\* \* \*

Come ho ricordato sopra, oggetto di pesanti critiche da parte dei medici nel XVI secolo sono i seguaci di Paracelso. Echi di tali attacchi affiorano dai carteggi epistolari dei medici del Cinquecento, come quelli di Girolamo Donzellini e di Taddeo Duni.

Girolamo Donzellini viene a esprimere in vari passi del suo epistolario il suo giudizio sui paracelsisti.<sup>243</sup> Il 4 maggio 1569 il medico bresciano annota:

“Ho sempre stimato e stimerò nulle le sciocchezze di Paracelso e dei suoi simili; sono soddisfatto di queste cose che, dopo che molti ebbero tentato di perseguirle, furono comprovate nella pratica e nell'esperienza da uomini dotti. Antico è questo rito, e in tutte le epoche ci furono coloro che, a causa delle lamentele, introdussero nell'usanza cose insolite, cosicché al popolo rude sembrasse che essi conoscessero più degli altri”.<sup>244</sup>

Donzellini ritiene che i paracelsisti abbiano introdotto teorie mediche inconsuete, per compiacere coloro che protestavano contro la tradizione e, quindi, per prendersi il merito di averla rinnovata. Subito dopo Donzellini esorta Camerarius a deridere le bugie vendute al popolo (che credeva appunto nella bontà delle dottrine paracelsiste), e lo invita altresì a rimanere saldamente ancorato alla “regiam viam”: “Deridi le menzogne del popolo (...). In realtà tu [devi] imboccare la via regia. La verità, infatti, è figlia del tempo”.<sup>245</sup> L'espressione “via regia” potrebbe indicare, in contrapposizione alla “via del volgo”, l'edificio del sapere medico tradizionale tramandato nelle Università, mentre con l'icastica sentenza “La verità è figlia del tempo”,<sup>246</sup> alla fine della lettera del 4 maggio 1569, Donzellini

---

<sup>242</sup> MINUZZI, *Sul filo dei segreti medicinali*, cit., p. 8.

<sup>243</sup> Lettere del 4 maggio 1569 e del 5 marzo 1577, indirizzate entrambe a Joachim Camerarius il Giovane; lettera del 10 marzo 1585, rivolta a Crato von Crafftheim.

<sup>244</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 13, 4 maggio 1469, cit.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> Il proverbio latino, comune al contesto culturale della classicità, è tratto da un passo de *Le notti attiche* di Aulo Gellio: “Aliud quidam veterum poetarum, cuius nomen mihi nunc memoriae non est, veritatem temporis filiam. AULO GELLIO, *Le notti attiche*, a cura di F. Cavazza, Bologna, Zanichelli, 1985, pp. 66-67, Libro XII, capitolo 11, paragrafo 7, p. 66. La traduzione italiana, tratta da *Ibid.*, p. 67, suona: “Un altro degli antichi poeti, il cui nome al momento mi sfugge di mente, disse che la verità è figlia del tempo”. Il contesto in cui il passo citato è inserito è il seguente: il Filosofo Peregrino sostiene che coloro che non sono dotati dell'amore per ciò che è giusto, né di un'educazione tale che li faccia astenersi dal commettere una colpa sono più propensi ad agire in modo disonesto, soprattutto quando ritengono che quella colpa potrebbe rimanere nascosta. Costoro sono sicuri che, mantenendo il segreto, godrebbero dell'impunità. Ma secondo il Filosofo Peregrino, se gli uomini sapessero che nessuna cosa può essere tenuta nascosta troppo a lungo, si peccherebbe con maggior ritegno e pudore. Pertanto bisognava tenere a mente i versi di Sofocle, che suggerivano: “Non tenere nascosto nulla, perché il tempo, che tutto vede e tutto ode, svela tutto”. *Ibid.*, p. 67.

sottolinea che i paracelsisti non avrebbero potuto tenere celata ancora a lungo la vera natura dei loro rimedi, perché presto o tardi le loro menzogne sarebbero state smascherate.

Anche nella lettera del 5 marzo 1577 indirizzata a Camerarius, Donzellini esprime il proprio giudizio sui paracelsisti, definendo i preparati terapeutici dei chimici “antidoti putridi”, “i più cattivi”, e “deleterii”,<sup>247</sup> e ancora nella lettera del 10 marzo 1585 indirizzata a Crato von Crafftheim. Qui Donzellini esterna la propria valutazione delle opere di Paracelso, seguita a un esame accurato delle stesse:

“Una volta avevo presso di me tutti i libri di Paracelso, ma con la loro lettura non progredii in nulla; li barattai in cambio di altri, né volli avere tali libri nella mia biblioteca, poiché non insegnavano nulla”.<sup>248</sup>

Immediatamente dopo Donzellini rinsalda la sua opinione negativa su Paracelso, aggiungendo: “Se mai qualcosa di degno è stato da lui detto o scritto, ciò è stato trasposto da *Andernacus*<sup>249</sup> nei suoi libri dopo accurata revisione e rettifica”.<sup>250</sup>

Con queste parole Donzellini fa riferimento al fatto che il famoso medico e umanista Johannes Winter von Andernach realizzò un'imponente opera di traduzione di Galeno e Ippocrate, e soprattutto al fatto che questi riponeva nella medicina classica una grande fiducia.<sup>251</sup>

Nel passo sopra citato Donzellini sembra trascurare, tuttavia, il fatto che lo stesso Andernach, nel suo lavoro sulla vecchia e sulla nuova medicina pubblicato a Basilea nel 1571,<sup>252</sup> si mostra sostenitore dei nuovi farmaci di origine chimica. Altrove l'autore sostiene che i principi chimici non sono tanto differenti dagli elementi antichi, e ritiene che le procedure chimiche avrebbero potuto alterare le sostanze pericolose a tal punto che i veleni avrebbero potuto essere trasformati in qualcosa di salutare per il corpo. Le differenze fra il metodo terapeutico paracelsista, basato sulle similitudini, e quello galenico, basato sulle contrapposizioni, in realtà secondo Andernach erano di minore entità rispetto a ciò che si credeva,<sup>253</sup> pertanto i farmaci di origine chimica avrebbero potuto essere introdotti nella medicina accademica. Ciononostante, Andernach, meglio conosciuto come il maestro di Andrea

---

<sup>247</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

<sup>248</sup> L. SCHOLZII, *Epistolarum philosophicarum, medicinalium, ac chymicarum volumen*, Francofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, Claudium Marnium et Ioannem Aubrium, 1598, p. 155.

<sup>249</sup> Johannes Winter von Andernach (1497-1574) nacque ad Andernach, cittadina tedesca che sorge sul Reno. Particolarmente versato nella lingua greca, Andernach completò la sua formazione umanistica a Utrecht e Lovanio; in seguito studiò medicina a Parigi. Qui con il plauso del re e di tutta la società esercitò con successo l'arte medica, e si occupò dello studio anatomico del corpo umano. Intorno al 1535, a causa dei tumulti religiosi accesi in Francia, Andernach, che inclinava per il protestantesimo, si rifugiò a Metz, e poi a Strasburgo. Importante è la sua imponente opera di traduzione di Galeno e di Ippocrate, nonché il suo lavoro di commento ad Aristotele e Demostene. M. ADAM, *Ioannes Guintherius*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., pp. 223-227.

<sup>250</sup> SCHOLZII, *Epistolarum philosophicarum, medicinalium*, cit., p. 155.

<sup>251</sup> A. G. DEBUS, *Paracelsianism and the Diffusion of the Chemical Philosophy in Early Modern Europe*, in O. P. GRELL (a cura di), *Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation*, Leiden, Brill, 1998, pp. 225-245: p. 231.

<sup>252</sup> *Ioannis Guintherii Andernaci Medici clarissimi, De medicina veteri et nova tum cognoscenda, tum faciunda commentarii duo*, Basileae, Ex Officina Henricpetrina, 1571.

<sup>253</sup> DEBUS, *Paracelsianism and the Diffusion of the Chemical Philosophy*, cit., p. 231.

Vesalio a Parigi e per le sue fini edizioni della medicina galenica, rimase di fatto un galenista.<sup>254</sup> E in effetti, mostrandosi consapevole delle critiche fatte da Andernach agli studi paracelsisti, nel passo sopra citato Donzellini mette in rilievo proprio l'orientamento galenista di Andernach.

Nella medesima lettera del 10 marzo 1585 indirizzata a Crato von Crafftheim Donzellini poi sposta l'attenzione da Paracelso a un medico italiano seguace delle dottrine empiriche:

“Capirai brevemente il mio giudizio [sui chimici], quando leggerai quel libello da me edito da poco contro un certo chimico empirico, che ha pubblicato un libro, al quale ha attribuito il titolo *Il flagello di Medici rationali*. Io ho valutato quello [scritto] in modo tale che quello [il suo autore] si sarà pentito della sua audacia”.<sup>255</sup>

L'autore biasimato da Donzellini è il veronese Tommaso Zefiriele Bovio, il quale scrisse un'opera ostile alla medicina galenica,<sup>256</sup> il *Flagello de' Medici Rationali*, pubblicata a Venezia nel 1583.<sup>257</sup> Tommaso Zefiriele Bovio aveva studiato giurisprudenza, ma non aveva conseguito il titolo di Dottore; con il tempo si interessò di alchimia, divenne un sostenitore di Paracelso, e cominciò a praticare medicina, pur senza avere alle spalle una preparazione accademica di tipo tradizionale. Possiamo definirlo alla stregua di un medico ciarlatano o itinerante. Bovio non faceva parte del Collegio dei Medici di Verona e, per essere accettato nella società colta, cominciò a vantarsi dei suoi rimedi.<sup>258</sup>

In una propria opera del 1585, il *Melampigo, ovvero Confusione dei Medici Sofisti*,<sup>259</sup> Bovio asserisce di essere stato a casa di Donzellini. L'episodio non è datato da Bovio in modo preciso ma, sulla base di altri passi di questo libello, ho dedotto che l'incontro potrebbe essere avvenuto alla fine degli anni Sessanta, forse nel 1567.<sup>260</sup> In quell'occasione Donzellini mostrò a Bovio tre tomi di Paracelso, di cui non conosciamo i titoli. Donzellini a sua volta aveva ricevuto i volumi

---

<sup>254</sup> SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine*, cit., p. 214.

<sup>255</sup> SCHOLZII, *Epistolarum philosophicarum, medicinalium*, cit., p. 155.

<sup>256</sup> SIRAI, *Communitates of Learned Experience*, cit., p. 35.

<sup>257</sup> *Flagello de' Medici Rationali, di Zefiriele Tomaso Bovio Nobile Veronese*, Venezia, Nicolini da Sabbio, 1583.

<sup>258</sup> CELATI, *Heresy, Medicine and Paracelsianism*, cit., p. 22.

<sup>259</sup> T. ZEFIRIELE BOVIO, *Melampigo, ovvero Confusione dei Medici Sofisti che si Intitolano Razionali*, in Verona, appresso Girolamo Discepoli, et fratelli, 1585. Esiste poi una ristampa del testo alla quale ho avuto accesso, e che ho potuto consultare: *Melampigo, ovvero Confusione de' Medici Sofisti, che s'intitolano razionali, ... Di Zefiriele Thomaso Bovio Nobile Patricio Veronese nuovo Melampigo. Di nuovo revisto, corretto, et dal proprio Autore ampliato*, in Verona, appresso Francesco Dalle Donne, 1595. Le citazioni di quest'opera, presenti nelle note seguenti, sono da riferire all'edizione del 1595.

<sup>260</sup> L'autore afferma che, una volta tornato da Genova, passò a casa di Donzellini, ma non fornisce una data cronologica della sua visita all'amico. Vedi *Melampigo, ovvero Confusione de' Medici Sofisti*, cit., pp. 43v-44r. La presenza di Bovio a Genova è attestata da due lettere scritte dal medesimo nel 1566. A. INGEGNO, *Bovio, Zefiriele Tommaso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 13, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 565-566: p. 565. Bovio, inoltre, ancora nel suo *Melampigo*, afferma di essersi trovato a Genova anche nel 1567. *Melampigo, ovvero Confusione de' Medici Sofisti*, 1595, p. 43v. Possiamo supporre che l'incontro sia avvenuto proprio in quell'anno, nel 1567, o poco più tardi. Se questo è vero, allora è plausibile che, a partire da quel momento e successivamente, negli anni Settanta e Ottanta, Donzellini prestò a Bovio molti volumi di Paracelso, come annota CELATI, *Heresy, Medicine and Paracelsianism*, cit., p. 22.

dall'«Alemagna»,<sup>261</sup> termine con il quale allora si indicava non soltanto la Germania, ma tutti i territori di lingua tedesca; pertanto il medico bresciano avrebbe potuto averli potenzialmente anche da Basilea.

Durante l'incontro Bovio affermò di non aver mai sentito nominare l'autore Paracelso, mentre Donzellini dichiarò di stupirsi del fatto che le opere di quello riuscissero a trovare dei compratori. Poi il medico bresciano lesse un passo tratto da uno di quei testi e, su richiesta di Bovio, lo tradusse in italiano. La traduzione gli riuscì grazie alla sua conoscenza del tedesco ma, dopo averlo tradotto, Donzellini aggiunse che quel passo era privo di senso. Con sua grande meraviglia, al contrario, Bovio, una volta udita la traduzione in italiano, diede una spiegazione di quelle parole. Al termine dell'incontro Donzellini prestò quei tre libri a Bovio.<sup>262</sup>

Leandro Perini sostiene che il medico bresciano, attraverso una strategia tutta psicologica, fece leva sull'orgoglio di Bovio, il quale – per mostrare di essere in grado di spiegare quelle pagine astruse scritte in tedesco – le commentò e, commentandole, si appropriò delle dottrine di Paracelso. Pertanto, secondo Perini, Donzellini portò a termine con arguzia la sua missione propagandistica.<sup>263</sup> Con questa interpretazione Perini sembra dire che il fatto che Donzellini legga e traduca un passo di un'opera di Paracelso, ma allo stesso tempo dichiararsi di non comprenderne il senso denota una contraddizione, e che proprio tale contraddizione implica che l'intento ultimo del medico bresciano sia quello di istigare la curiosità di Bovio. Effettivamente anche io mi chiedo: se Donzellini non comprendeva il contenuto di quei testi, perché prese l'iniziativa di leggerne ad alta voce un passo? Se, infatti, Donzellini non avesse avuto alcun interesse per quelle opere, perché a lui apparivano astruse, difficilmente ne avrebbe proposto un estratto all'amico, procurandogli i medesimi problemi di comprensione. Donzellini, quindi, avrebbe prelevato quei testi dalla sua biblioteca, proprio con l'intento preciso di farli conoscere a Bovio.

Tuttavia, l'opinione di Perini non è a mio avviso pienamente condivisibile. È possibile, infatti, che Donzellini abbia voluto soltanto e più semplicemente far vedere che la sua difficoltà di comprensione dei testi di Paracelso era reale e oggettiva, e non legata a una sua peculiare carenza. Leggendo ad alta voce quel passo, il medico bresciano sperava forse di trovare una conferma alle proprie impressioni, oppure, al contrario, di essere illuminato dall'amico sul suo significato. Il fatto che Bovio si cimentò nel commento dell'estratto non dimostra *ipso facto* che il medico bresciano avesse concluso con successo un suo presunto piano di propagazione delle dottrine dell'Hohenheim.

L'unico dato che a mio avviso il racconto riportato da Bovio comprova inequivocabilmente è l'interesse del medico bresciano per le teorie di Paracelso. Il grado di tale interesse però è difficile da determinare: secondo Perini, esso sarebbe massimo, e quindi tale da indurre il medico bresciano a

---

<sup>261</sup> PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 156. Donzellini poteva avere facilmente accesso ai testi del medico svizzero, visto che sin dagli anni Cinquanta era in contatto con Pietro Perna, responsabile a Basilea della stampa di moltissimi libri di Paracelso. SIRAI, *Communities of Learned Experience*, cit., p. 35.

<sup>262</sup> *Melampigo, ovvero Confusione de' Medici Sofisti, ... Di Zefiriele Thomaso Bovio*, cit., pp. 44r-46r. PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 156.

<sup>263</sup> PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 157.

diffonderlo a sua volta fra amici e conoscenti con degli stratagemmi. Ma stando all'epistolario di Donzellini, tale interesse, se mai fu elevato, dovette calare di intensità, perché – come abbiamo ricordato sopra – al medico bresciano sembrò di non apprendere nulla dai testi di Paracelso, e se ne disfece. Poiché, inoltre, le testimonianze epistolari di Donzellini contenenti giudizi negativi sulle opere di Paracelso coprono un arco di tempo vasto (dal 1569 al 1585), possiamo affermare che la diffidenza di Donzellini per le opere di Paracelso era radicata.

Bisogna, infine, notare che, in risposta al *Flagello de' Medici Rationali* di Bovio, nel 1584 Donzellini pubblicò sotto lo pseudonimo di Claudio Gelli un *pamphlet*, nel quale si sostiene che Bovio, mosso dall'invidia e dall'astio, aveva attaccato i medici eruditi formati sui testi di Galeno, perché questi ultimi non lo avevano accettato nel Collegio dei medici di Verona. Da una parte, quindi, come abbiamo visto, Bovio e Donzellini erano amici stretti, e Donzellini, medico erudito tradizionale, chiese a Bovio, medico ciarlatano, di istruirlo nei rudimenti dell'alchimia, per poter accostarsi alla medicina non convenzionale. Dall'altra, però, Donzellini, celato dietro uno pseudonimo, scrisse un *pamphlet* contro Zefiriele Bovio, perché questi praticava medicina senza aver conseguito il titolo di *Physicus et Philosophus*.<sup>264</sup>

\* \* \*

Oltre che nell'epistolario di Girolamo Donzellini, anche in quello di Taddeo Duni sono presenti critiche contro i paracelsisti. Nella lettera del 31 gennaio 1567 il medico di Locarno esprime un impietoso giudizio sui *theophrastei*, termine che deriva dal nome completo di Paracelso, Theophrastus Philippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, e che sta ad indicare i suoi allievi:

“Tu [Theodor Zwinger] scrivi certe cose sui paracelsisti. Se io li conosco, vedo che sono uomini inesperti, sprovveduti, corrotti, impostori, iniqui, empi; in virtù del solo guadagno e dell'ambizione, della quale sono gonfi, essi azzardano tutto, tanto che, nondimeno, si mostrano a tutti come persone da deridere.”<sup>265</sup>

La triade di aggettivazione con la quale in questo passo Duni connota i paracelsisti non è frutto a mio avviso di una scelta casuale. La serie di attributi dall'accezione negativa è ripartibile, infatti, nei seguenti gruppi semantici: l'inesperienza, cui afferiscono gli attributi “inesperti” e “sprovveduti” (o “avventati”); la corruzione, espressa dai termini “corrotti”, “impostori”, e “iniqui”; il sacrilegio, cui rimanda l'aggettivo “empio”.

L'idea dei paracelsisti quali medici che operano senza cautela allude a mio avviso al fatto che Paracelso disprezzasse la medicina tradizionale ippocratico-galenica.<sup>266</sup> Pertanto se ne evince che per Taddeo Duni rimane inammissibile la volontà di Paracelso di disfarsi con un colpo di spugna della fisiologia e della patologia galeniche, nonostante Andrea Vesalio avesse ampiamente dimostrato gli errori anatomici di Galeno, nonostante Girolamo Fracastoro avesse smentito le teorie del medico di Pergamo sulla trasmissione delle malattie epidemiche, e ancora a dispetto delle nuove scoperte di

<sup>264</sup> CELATI, *Heresy, Medicine and Paracelsianism*, cit., p. 23.

<sup>265</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>266</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 338.

fisiologia cardiaca compiute da Michele Serveto e Realdo Colombo.<sup>267</sup> L'avventatezza dei paracelsisti può, però, anche riferirsi all'inconsistenza delle argomentazioni del medico di Hohenheim: Paracelso era incauto, perché faceva affermazioni non comprovate.<sup>268</sup>

Il secondo e il terzo gruppo semantico, afferenti rispettivamente alla corruzione e al sacrilegio, riflettono il generalizzato sconcerto che gli scritti di Paracelso suscitavano nella cultura dominante e "ufficiale" dell'epoca. L'attribuzione di un carattere empio all'attività dei paracelsisti allude probabilmente al fatto che le concezioni religiose di Paracelso furono condannate dalle gerarchie ecclesiastiche. Il medico di Hohenheim aveva preso le distanze dalla Chiesa cattolica come dai riformatori d'Oltralpe Lutero e Zwingli,<sup>269</sup> e aveva mostrato la sua simpatia per la causa sociale promossa dagli anabattisti. Ma non solo. L'Hohenheim si era reso invisibile alle autorità ecclesiastiche per la sua abitudine a elaborare profezie sconcertanti. Per esempio aveva predetto che lo scisma provocato dalla Riforma sarebbe stato destinato a scomparire nelle mani della Chiesa cattolica, e che il giorno del Giudizio sarebbe potuto arrivare in qualsiasi momento.<sup>270</sup> Poiché dal canto suo Duni aveva abbracciato la Riforma protestante, e si era esplicitamente dissociato dall'anabattismo, le sue personali convinzioni religiose stridevano con quelle di Paracelso.

Tre erano in particolar modo i concetti paracelsisti che la cultura cristiana dominante di allora non poteva tollerare:

- L'empirismo medico: Paracelso, forte della sua conoscenza dei rimedi popolari, che aveva appreso vivendo nelle campagne in Germania, proponeva, al fine di alleviare i sintomi di una malattia, di rivolgersi alle vecchie con poteri magici, alle streghe, alle gitane, e ai contadini. Le loro abilità, infatti, erano ben più efficaci secondo lui dei libri di Galeno e di quelli accademici in generale.<sup>271</sup> Tali possibilità spaventavano le autorità ecclesiastiche, che erano da sempre avverse alla magia e agli incantesimi, considerati frutto della superstizione e del demonio. Esistevano, poi, tutta una serie di medici popolari, che comprendevano un ventaglio di figure che andavano dai barbieri-chirurghi, ai ciarlatani, agli empirici.<sup>272</sup> I paracelsisti erano spesso associati a questi ultimi medici, disprezzati da quelli che al contrario si erano formati nelle Accademie europee.
- La divinità dell'uomo. Per via della presenza di Dio nell'uomo questi era dotato secondo Paracelso di un potenziale conoscitivo enorme che, unitamente alla sua libera volontà, gli avrebbe consentito di leggere il libro della natura. Per tali motivi le strutture politiche e sociali non avrebbero dovuto incatenare le potenzialità insite nell'essere umano, apice della creazione divina.<sup>273</sup> Naturalmente la Chiesa non poteva non avvertire i rischi che una tale libertà avrebbe comportato in termini di controllo e diffusione dell'ortodossia religiosa.
- L'attacco all'istituzione ecclesiastica. Paracelso non aveva risparmiato sferzanti critiche al sistema ecclesiastico a lui contemporaneo, artefice di idolatria e corruzione. Secondo Paracelso l'opera interpretativa dei teologi nei secoli aveva danneggiato la genuinità del messaggio evangelico. L'edificio teologico tradizionale, che si basava sul Vecchio Testamento, doveva essere sostituito con il messaggio di Cristo contenuto nel Nuovo. Per tali motivi Paracelso lanciava sferzanti attacchi contro le pratiche promosse dalla Chiesa, quali le indulgenze, i pellegrinaggi, la formazione degli

---

<sup>267</sup> Sulle scoperte anatomiche di Andrea Vesalio vedi ONGARO, *La medicina nello Studio di Padova*, cit., pp. 103-105; su Realdo Colombo vedi *Ibid.*, p. 27. Sulla teoria del contagio di Girolamo Fracastoro vedi *supra*, capitolo primo, 4, p. 43.

<sup>268</sup> MACLEAN, *Logic, Signs and Nature*, cit., p. 29.

<sup>269</sup> WEBSTER, *Paracelsus, Medicine, Magic*, cit., p. 169.

<sup>270</sup> *Id.*, *Paracelsus: Medicine as Popular Protest*, cit., p. 61.

<sup>271</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., pp. 338-339.

<sup>272</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 82.

<sup>273</sup> GORDON, *The Swiss Reformation*, cit., p. 338.

ordini religiosi, e l'imposizione di tassazioni ecclesiastiche. L'intero sistema veniva condannato, perché sostituiva a una fede spontanea e generata dal cuore dei *target* pre confezionati di osservanza religiosa, sfruttati dalle classi privilegiate a detrimento di quelle più povere.<sup>274</sup>

Dopo l'elenco di attributi sprezzanti con i quali connota i paracelsisti, Duni prosegue la lettera del 31 gennaio 1567, paragonando questi ultimi agli uomini dalla mente corrotta, condannati da san Paolo, e destinati a essere sconfitti dalla verità:

“La stoltezza di quelli [dei paracelsisti] e la loro temerarietà diventeranno finalmente manifeste, allo stesso modo in cui l'apostolo Paolo scrive di Iannes e di Iambres e dei restanti uomini dalla mente corrotta, nemici della verità”.<sup>275</sup>

Il paragone istituito da Duni riecheggia in particolar modo un passo della Seconda Lettera di san Paolo a Timoteo: l'apostolo argomenta che gli uomini dai costumi corrotti non sarebbero progrediti nella ricerca della verità, e ben presto la loro stoltezza sarebbe stata perspicua. Quegli uomini cioè avrebbero seguito lo stesso destino che già era toccato a Iannes e Iambres, i quali a loro volta si erano opposti a Mosé.<sup>276</sup> I paracelsisti, sembra suggerire Duni, sarebbero andati incontro alla medesima sorte degli uomini corrotti condannati da san Paolo: quella di non raccogliere consensi.

Il commento conclusivo di Duni sui paracelsisti è attraversato da un guizzo di ironia: “Sarebbe lecito inviare l'intera stirpe di tali pesudomedici magari ai Garamanti”,<sup>277</sup> popolazione tribale del Sahara che abitava la regione del Fezzan, nell'attuale Libia. Forse questi ultimi, che non possedevano le medesime competenze mediche che si potevano acquisire nelle Accademie europee, avrebbero trovato i paracelsisti di una qualche utilità.

Come ricaviamo ancora dalla lettera del 31 gennaio 1567, Duni esprime il suo giudizio sui paracelsisti, dopo aver letto certe cose scritte da Theodor Zwinger su di loro.<sup>278</sup> Ma dove Duni aveva letto tali commenti?

Delle circa 2350 lettere indirizzate a Zwinger e conservate nel fondo *Frey-Grynaeum* presso la Biblioteca dell'Università di Basilea, 500 almeno hanno per argomento paracelsismo e alchimia. La percentuale aumenta ancora nelle circa 200 lettere di Zwinger disseminate in diverse biblioteche europee (Basilea, Breslavia, Cracovia, Amburgo, Monaco di Baviera, Parigi, Strasburgo, Vienna, Zurigo). Quanto alle lettere a stampa, tutte e venti le lettere di Zwinger, come pure le sei lettere a lui indirizzate hanno per argomento l'alchimia o Paracelso.<sup>279</sup> Pertanto non si può escludere che il medico basileese avesse inserito nelle sue lettere rivolte a Taddeo Duni annotazioni relative a Paracelso. Ma

---

<sup>274</sup> WEBSTER, *Paracelsus: Medicine as Popular Protest*, cit., p. 64.

<sup>275</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>276</sup> *Timoteo II*, 3, 6-9:

“Certi tali che entrano nelle case e accalappiano donnicciole cariche di peccati, mossi da passioni di ogni genere, che stanno sempre lì a imparare, senza riuscire mai a giungere alla conoscenza della verità (...). Sull'esempio di Iannes e di Iambres, che si opposero a Mosè, anche costoro si oppongono alla verità: uomini dalla mente corrotta e riprovati in materia di fede. Costoro, però, non progrediranno oltre, perché la loro stoltezza sarà manifestata a tutti, come avvenne per quelli”.

<sup>277</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 200.

tali missive non si sono conservate, pertanto non possiamo verificare se il tema di una o più di esse fosse il paracelsismo. È probabile invece che Duni avesse letto il *Theatrum vitae humanae*, e che avesse presente quanto Zwinger vi aveva annotato sui paracelsisti, visto che Duni aveva letto altre opere di Zwinger (come il commento agli *Aristotelis de moribus ad Nichomacum libri*), e visto che in generale il medico di Locarno era ben informato sugli scritti cui Zwinger attendeva.<sup>280</sup>

A questo punto è opportuno aprire una breve digressione sulla posizione di Zwinger rispetto alle teorie paracelsiste. Nella prima edizione del *Theatrum* (1565) i paracelsisti sono descritti da Zwinger alla stregua di “spiriti fantastici, che con grande plauso degli ignoranti cercano spudoratamente di sostituire all’antica medicina i loro sogni e fantasticherie”.<sup>281</sup> Nelle proprie lettere Zwinger assume poi una posizione critica contro Paracelso. Nonostante il riconoscimento dell’esperienza chimica del suo collega, le teorie dell’Hohenheim sembrano a Zwinger il rovesciamento di tutte le conoscenze che egli aveva appreso durante il suo soggiorno di studi a Padova.<sup>282</sup> Zwinger riconosce che Paracelso ha fornito nuove leggi alla farmaceutica, ma trova la sua arroganza insopportabile.<sup>283</sup> Zwinger mostra anche avversione per gli attacchi di Paracelso all’indirizzo della medicina antica. Tutto questo però non gli impedisce di studiare a fondo l’edificio teorico di Paracelso, e di sintetizzarlo nelle sue lezioni, nelle quali espose le dottrine del microcosmo dell’uomo e dei tre elementi fondamentali (sale, zolfo e mercurio). Zwinger, inoltre, si sforzò di riprodurre nel suo laboratorio i medicinali chimici di Paracelso, e ne riportò gli esiti nelle sue lettere rivolte a Petrus Monavius e a Johannes Weidner.<sup>284</sup> Zwinger fu in grado di giudicare il lavoro di Paracelso in modo imparziale, riconoscendo la sua eccellenza nel campo della chimica. Ma né Zwinger, né le Facoltà di Medicina, né tantomeno i seguaci di Paracelso si resero davvero conto della reale portata della biologia dinamica costruita attraverso i ragionamenti alchemici-naturalistici-filosofici di Paracelso. La medicina dovette passare attraverso le false strade della iatrochimica,<sup>285</sup> prima che nel XVIII secolo Lavoisier, attraverso la scoperta dell’ossigeno, paragonasse il metabolismo umano a un processo di combustione, dando fondamento scientifico all’immaginario di Paracelso, in cui lo zolfo è ciò che brucia, il mercurio ciò che si solleva in fumo, e il sale ciò che ritorna in cenere e precipita.<sup>286</sup>

Per comprendere qual è il percorso attraverso il quale Zwinger modificò la propria opinione su Paracelso, bisogna considerare due aspetti dell’attività del naturalista basileese: il suo interesse per l’alchimia da un lato, e l’ordinamento e la ‘riduzione metodica’ degli scritti di Ippocrate dall’altro.<sup>287</sup>

---

<sup>280</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 083, 12 dicembre 1566.

<sup>281</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 40.

<sup>282</sup> KARCHER, *Theodor Zwinger*, cit., p. 28.

<sup>283</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>285</sup> La iatrochimica è una sorta di proto-farmacologia con lo scopo di scoprire attraverso l’alchimia sostanze curative delle malattie e che promuovessero la longevità. GRATZER, *Terrors of the Table*, cit., p. 56.

<sup>286</sup> KARCHER, *Theodor Zwinger*, cit., p. 45.

<sup>287</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 48.

Per quel che riguarda il primo stimolo all'evoluzione del pensiero zwingeriano su Paracelso, dobbiamo rilevare che l'interesse di Zwinger per questa disciplina fu stimolato allorché Wilhelm Arragosius giunse a Basilea come fuggiasco religioso, e andò ad abitare nella casa degli Zwinger. Arragosius non era soltanto uno stimato medico, ma anche un chimico e uno scrittore di numerosi trattati di chimica, conosciuti da tutti. Egli istruì gli Zwinger, padre e figlio, nel fare esperimenti di chimica pura.<sup>288</sup>

Per quel che riguarda lo studio dei testi di Ippocrate, invece, il discorso è leggermente più lungo. Negli anni Sessanta Zwinger tralasciò i ragionamenti filosofico-naturali di Paracelso, che considerava il tentativo mal riuscito di far emergere nel campo della medicina, dominato allora dagli italiani, la creatività dello spirito nazionale tedesco.<sup>289</sup> Infatti, fino agli anni Sessanta del XVI secolo i medici basileesi rimasero sotto l'influsso dell'Italia. Con l'irrompere del paracelsismo l'elemento nativo tedesco si spostò in primo piano. Lo stesso Paracelso aveva dichiarato: "Germanus sum, non Italus".<sup>290</sup>

Facendo ritorno a Basilea nel 1559, fresco del suo titolo padovano di Dottore in Medicina e Filosofia, Zwinger aveva sostenuto la disputa presso l'Università, presentando una tesi in cui si era opposto, in aperta polemica con Paracelso, all'impiego del mercurio nella cura della sifilide. L'anno dopo Zwinger aveva associato gli iatrochimici e gli allievi di Paracelso ai medici sofisticati dell'Antichità, accusandoli di fuorviare i giovani con un mucchio di chiacchiere legate ai loro esperimenti chimici.<sup>291</sup> Inoltre, nella sua disputa universitaria Zwinger aveva tentato di mostrare quanto fossero gravi i rischi di un impiego nella medicina di preparati chimici:

"Molti di quelli che egli ha curato con il suo *pharmacum* benedetto, liberandoli da ogni dolore, sono morti poco dopo per soffocamento ed estinzione del calore innato".<sup>292</sup>

Successivamente, nelle diverse edizioni del *Theatrum*, a partire dalla prima del 1565, l'autorevole medico basileese tracciò di volta in volta profili nuovi di Paracelso, tutti, però, accomunati da un severo giudizio sul fatto che Paracelso volesse scardinare le consolidate conoscenze mediche dell'epoca, senza proporre un'alternativa convincente. Tuttavia, invece di inveire contro l'alchimista, Zwinger preferì cimentarsi nel commento degli scritti di Ippocrate, applicando il già sperimentato metodo delle tavole. Proprio così accadde l'incredibile: occupandosi intensivamente degli scritti ippocratici, e mettendo a fuoco il ruolo centrale in essi riservato all'esperienza diretta e alla sperimentazione in prima persona, Zwinger riconobbe la vera grandezza di Paracelso. Alla luce di quanto appreso con un paziente lavoro di studio, nel 1576 Zwinger poteva scrivere ai suoi colleghi che coloro che si identificavano nei successori di Ippocrate in realtà non avevano riportato alla luce integralmente e genuinamente i testi del padre della medicina; anzi, se ne discostavano soprattutto per quel che riguardava la dottrina delle cause delle malattie e dei loro rimedi. Pertanto i seguaci di

---

<sup>288</sup> KARCHER, *Theodor Zwinger*, cit., p. 44.

<sup>289</sup> *Ibid.*, cit., p. 40.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>291</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 37.

<sup>292</sup> *Ibid.*

Paracelso avevano ragione nel rimproverare coloro che indegnamente si definivano successori di Ippocrate. Per tale motivo Zwinger voleva rimanere aperto alla filosofia di Paracelso, come colui che non era al servizio di alcuna autorità, ma che tendeva sempre e comunque a riportare alla luce la verità.<sup>293</sup>

In via conclusiva possiamo ritenere fuorviante, con Carlos Gilly, chiedersi se Zwinger fosse un paracelsista o meno.<sup>294</sup> D'altra parte già nel 1956 Johannes Karcher aveva osservato che Zwinger non fu né un paracelsista, né un antiparacelsista.<sup>295</sup> Zwinger non era seguace di una particolare scuola medica, ma piuttosto di un certo metodo nell'esercizio della medicina. Tale metodo è quello dell'esperienza, postulato da Ippocrate e applicato da Paracelso, come Zwinger ritiene – giustamente – di aver scoperto. Il naturalista basileese non intende però assecondare né coloro che volevano veder trasformata tutta la medicina in chimica, né coloro che restavano ancorati al vecchio metodo e condannavano ogni rinnovamento, senza averlo provato.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> GILLY, *Il "Theatrum vitae" di Theodor Zwinger*, cit., p. 258.

<sup>294</sup> ID., *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 98.

<sup>295</sup> KARCHER, *Theodor Zwinger*, cit., p. 45.

<sup>296</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 98.

## 5. La collaborazione redazionale-filologica e pubblicistica

Se il precedente paragrafo è stato dedicato alla dinamica dei contrasti (dispute, dibattiti, giudizi proferiti contro le opere o le attività di un collega), che dividevano i membri della *Respublica medicorum*, in questo si metterà in risalto l'aspetto speculare: la collaborazione erudita fra colleghi.

Di un caso rilevante di cooperazione professionale veniamo a conoscenza mediante l'epistolario di Girolamo Donzellini: quest'ultimo, Theodor Zwinger e Crato von Crafftheim unirono i loro sforzi per conseguire la pubblicazione, poi tuttavia non riuscita, di un'opera di Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597).

Come è noto, intorno alla figura di Zwinger si coagularono i più autentici motivi del pensiero del Rinascimento, dal platonismo e neoplatonismo, alla filosofia ermetica, alla magia, che si unirono in una inedita combinazione con la filosofia e la medicina di Paracelso.<sup>297</sup> Lo stesso contribuì alla diffusione del neoplatonismo, dando alle stampe le *Discussiones peripateticae* di Francesco Patrizi.<sup>298</sup> Quest'opera si colloca sullo sfondo del lungo e complesso processo di dissoluzione di un'antica *imago mundi*, saldamente connessa con il predominio della "scienza" tradizionale e con il controllo dottrinale e intellettuale da parte dell'*auctoritas* teologale tanto romano-cattolica quanto protestante. Poiché Patrizi sgretolò la presunta unità della filosofia aristotelica denunciandone gli esiti contraddittori, le profonde diversificazioni teoriche, e le mutevoli tendenze metodologiche e storiche,<sup>299</sup> il suo pensiero era mal tollerato dalle autorità ecclesiastiche, le quali difendevano una visione tradizionale e "ortodossa" della filosofia.<sup>300</sup> Ciò che però finora non era noto, e che ricaviamo da due lettere di Donzellini (sia quella del 2 marzo 1583 rivolta a Theodro Zwinger, sia quella del 2 maggio 1586 indirizzata a Joachim Camerarius il Giovane) è che anche il medico bresciano si adoperò, di fatto senza successo, per far stampare un'altra opera del chersino, il *Philosophiae Thesaurus*,<sup>301</sup> vale a dire il *Thesaurus sapientiae*.

---

<sup>297</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, cit., p. 63.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>299</sup> C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1989, p. 150.

<sup>300</sup> GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, 2. Teil, cit., p. 153. La critica di Patrizi al sistema aristotelico si fonda sulla consapevolezza che le dottrine riunite sotto l'esigua etichetta di "filosofia peripatetica" costituiscono in realtà una coacervo di una complessità sconcertante. VASOLI, *Francesco Patrizi*, cit., pp. 151-152. Attraverso gli strumenti della filologia Patrizi mira a decostruire la pretesa perfezione della *scientia* aristotelica. ID., *Tracce erasmiane in Francesco Patrizi*, in A. OLIVIERI (a cura di), *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*, Rovigo, Minellania, 1995, pp. 131-144: p. 142. Secondo Patrizi Aristotele interruppe la continuità delle soluzioni di pensiero dei filosofi che lo avevano preceduto, riunite sotto il nome di *philosophia perennis*. Essa fa riferimento a una tradizione in gran parte segreta di saggezza esoterica, le cui origini risalgono alla creazione, quando l'uomo ricevette la *sapientia* direttamente dalle mani di Dio. Essa fu tramandata poi di saggio in saggio, e venne a costituire una tradizione che passò per le figure di Zoroastro, Mosè, Ermete Trismegisto, Orfeo, i Pitagorici (in una parola i *prisci theologi*), e giunse infine a Platone. C. LEIJENHORST, *Francesco Patrizi's Hermetic Philosophy*, in HANEGRAAFF, VAN DEN BROEK (a cura di), *Gnosis and Hermeticism*, cit., pp. 127-129; VASOLI, *Francesco Patrizi*, cit., p. 151.

<sup>301</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 56, 2 maggio 1586.

Il *Thesaurus* era concepito, almeno in linea teorica, come l'edizione integrale della *prisca theologia*, una raccolta “dei libri, dei frammenti e delle dottrine degli uomini sapienti più antichi”.<sup>302</sup> L'opera, in ogni caso, come avverte Perini, non fu mai pubblicata,<sup>303</sup> benché nella lettera scritta a Theodor Zwinger il 2 marzo 1583 il medico bresciano rilevi che “Il *Thesaurus* era già sotto il torchio”.<sup>304</sup> Alcune delle sue parti, al contrario, confluirono soltanto come appendici all'interno di altre opere dello stesso autore, quali la *Nova de universis philosophia* (1591) e il *De Magia philosophica* (1593).<sup>305</sup>

In quella medesima lettera Donzellini afferma di aver ricevuto una copia manoscritta del *Thesaurus*, che poi inviò nuovamente all'autore, affinché questi la riesaminasse. Ricevuta l'opera, Patrizi fece sapere che si sarebbe adoperato per farla stampare a Ferrara. Tuttavia, temendo che qualcosa andasse storto e che l'opera non venisse pertanto pubblicata a Ferrara, Donzellini si attivò in via preventiva presso i suoi tipografi a Venezia, e riuscì a trovare un editore lagunare per l'opera del chersino.<sup>306</sup> È possibile che quando Patrizi spedì l'opera a Donzellini, questi avesse già manifestato in precedenza l'intenzione di trovare una sede di pubblicazione, pertanto la proposta del medico bresciano potrebbe costituire il motivo per il quale Patrizi gli inviò l'opera. Ma è verosimile anche che il chersino abbia inoltrato il testo per riceverne un parere o per farlo correggere. Fatto sta che per Donzellini non fu per nulla facile convincere uno dei suoi tipografi a far stampare il testo, anche se il medico in quella circostanza si mostrò sicuro di aver concluso l'accordo. Il 2 maggio 1586, infatti, Donzellini annota:

“Inoltre, dopo molte fatiche e affanni da parte mia sono riuscito finalmente a far venire alla luce il *Philosophiae thesaurus*, portato a termine da Francesco Patrizi con veglie quasi innumerevoli. E ora dallo stesso Patrizi viene riesaminato, affinché, dopo essere stato inviato qui, sia stampato per i bellissimi tipi del mio amico tipografo”.<sup>307</sup>

Anche Crato von Crafftheim e Theodor Zwinger presero a cuore e seguirono con grande sollecitudine l'iter di pubblicazione di questo testo.<sup>308</sup> Nella medesima lettera del 2 maggio 1586 Donzellini ci restituisce, infatti, l'immagine di un'affiatata squadra, composta da Patrizi, l'autore, e dagli intermediari (Donzellini stesso, Crato e Zwinger).<sup>309</sup>

---

<sup>302</sup> Nel progetto originario del testo erano riportati passi dei filosofi presocratici come Xenocrate e Parmenide, e di Zoroastro, Orfeo ed Ermete Trismegisto. LEIJENHORST, *Francesco Patrizi's Hermetic Philosophy*, cit., p. 132.

<sup>303</sup> PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 302, nota 58.

<sup>304</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>305</sup> PERINI, *La vita e i tempi*, cit., p. 302, nota 58. La prima appendice è data dallo *Zoroastro e i 320 Oracoli caldaici*, testo intriso di elementi platonici, neo-pitagorici, stoici, gnostici e persiani; la seconda appendice è rappresentata dagli scritti di Ermete Trismegisto; la terza dalla *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum*. LEIJENHORST, *Francesco Patrizi's Hermetic Philosophy*, cit., pp. 133-134.

<sup>306</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>307</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 56, 2 maggio 1586, cit.

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> *Ibid.*

Come abbiamo accennato sopra, Patrizi tentò di far uscire la propria opera a Ferrara,<sup>310</sup> dove era giunto nel 1577 come Professore di filosofia su proposta di Alfonso II d'Este.<sup>311</sup> Sembra, tuttavia, che il tipografo ferrarese al quale era stata commissionata la pubblicazione del *Thesaurus* non avesse soddisfatto pienamente le richieste dell'autore circa l'aspetto estrinseco del testo.<sup>312</sup> Forse spinto anche da questo intoppo, Donzellini poi si attivò presso i suoi tipografi a Venezia.

Certamente nuova è la notizia che Donzellini fosse interessato all'opera di un filosofo dichiaratamente nemico dei costrutti aristotelici. D'altra parte, la capacità del medico bresciano di criticare le supposte verità di una disciplina si era già manifestata nella stesura del suo trattato sulla pestilenza (1577), sopra menzionato, nel quale il medico aveva criticato la teoria miasmatica di diffusione della peste di matrice galenica.<sup>313</sup>

Girolamo Donzellini, inoltre, creò per il restauro testuale di Ippocrate uno spazio di erudizione filologica di dimensione transalpina, nel quale coinvolse Girolamo Mercuriale e Theodor Zwinger.<sup>314</sup> Straordinaria testimonianza del *modus operandi* di questo eterogeneo gruppo di editori, intellettuali e medici è racchiusa nella lettera del 2 febbraio 1572 indirizzata a Theodor Zwinger.<sup>315</sup> All'interno della raccolta che andava compiendo di manoscritti contenenti testi di Ippocrate, redatti in lingua greca e corretti,<sup>316</sup> e conformemente alla tendenza umanistica di restauro filologico delle opere della medicina classica, negli anni Settanta Zwinger si accingeva a stendere un elenco di tutte le varianti degli esemplari greci che fosse riuscito a reperire. Per tale motivo il medico basileese chiese a Donzellini di inviargli il manoscritto in lingua greca dei testi di Ippocrate che aveva già trovato.<sup>317</sup> Donzellini in seguito trovò a Roma un altro esemplare greco privo di errori.<sup>318</sup> Ne affidò la consegna, destinata a Zwinger, a Lorenzo Lumaga da Piuro,<sup>319</sup> il quale però sarà arrestato dall'Inquisizione veneziana nel 1577 per la gestione del commercio clandestino di libri fra la Germania e Venezia.<sup>320</sup>

Un ultimo episodio di collaborazione filologico-redazionale sollecitata da Girolamo Donzellini, e che coinvolse Theodor Zwinger è quello relativo all'edizione critica redatta da Donzellini stesso dei *Commentaria* di Leonardo Giacchini al nono libro de *La classificazione delle malattie*, opera del medico persiano Rasis.<sup>321</sup> In corrispondenza della pubblicazione di questo nono libro, *De morbis partium et febribus*, si colloca anche l'inizio della corrispondenza epistolare fra Girolamo Donzellini e

---

<sup>310</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>311</sup> LEIJENHORST, *Francesco Patrizi's Hermetic Philosophy*, cit., p. 126.

<sup>312</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>313</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 201, nota 227.

<sup>314</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 268, 1 gennaio 1573. BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>315</sup> *Ibid.*, 267, 2 febbraio 1572.

<sup>316</sup> L'edizione uscirà poi a Basilea nel 1579. PORTMANN, *Der Venetianer Arzt*, cit., p. 3.

<sup>317</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

<sup>318</sup> PORTMANN, *Der Venetianer Arzt*, cit., p. 4.

<sup>319</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

<sup>320</sup> PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, cit., p. 234.

<sup>321</sup> LEONARDI IACCHINI, *In nonum librum Rasis Arabis Medici ad Almansorem Regem, de partium morbis eruditissima commentaria. Opera ac diligentia Hieronymi Donzellini Philosophi ac Medici Veronensis, emendata ac perpolitata*, Basileae, apud Petrum Pernam, 1564.

Theodor Zwinger, che risale al 31 luglio 1564. Come si evince dalla lettera indirizzata all'umanista basileese e che reca tale data, il motivo che spinse Donzellini a rivolgersi a quest'ultimo è proprio la sua collaborazione con l'editore Pietro Perna nella pubblicazione del commento del medico italiano Leonardo Giacchini al *De morbis*.<sup>322</sup> Era stato, infatti, Donzellini stesso ad aver revisionato e corretto il commento di Giacchini. Poiché Perna tutto a un tratto volle affrettarne la pubblicazione, Donzellini dovette *tumultuarie* scriverne la *Prefazione*. Fu allora che il medico bresciano chiese a Zwinger di rivederla, prima di consegnarla alla stamperia.<sup>323</sup> L'opera uscì a Basilea nel 1564 con il titolo *In nonum librum Rasis ... de partium morbis ... commentaria. Opera ac diligentia Hieronymi Donzellini ... emendata*.<sup>324</sup>

\* \* \*

Spesso i medici italiani *religionis causa* si rivolgevano a Zwinger, affinché questi trovasse un canale di pubblicazione delle loro opere. Abbiamo già ricordato infatti che, grazie alla sollecitudine del medico basileese, Agostino Doni poté dare alle stampe la sua opera antiaristotelica *De natura hominis* (Basilea, 1581).<sup>325</sup> Inoltre, nell'estate del 1575 Duni inviò a Zwinger il proprio libro *De respiratione*,<sup>326</sup> e il relativo indice degli argomenti, chiedendo esplicitamente a Zwinger di adoperarsi per portarne a termine la pubblicazione.<sup>327</sup> All'inizio del 1587 Squarcialupi si rivolgeva a Zwinger, affinché questi intercedesse presso i tipografi, per persuaderli a far ristampare l'edizione critica, da lui curata, delle *Definitiones morales* di Cicerone.<sup>328</sup>

Abbiamo accennato anche al fatto che gli interlocutori di Zwinger gli chiedevano spesso un parere sulle proprie opere in via di stesura, affinché esse potessero essere migliorate. Esempi in questo senso sono ravvisabili nell'epistolario di Taddeo Duni e in quello di Marcello Squarcialupi. Non mi sembra superfluo sottolineare che tale pratica presupponeva una grande stima nelle competenze del grande medico basileese. Ma non soltanto. Tale consuetudine comportava la circolazione di una quantità non trascurabile di opere in forma manoscritta, le quali a loro volta rappresentavano un'ulteriore forma, accanto alle opere edite, di immagazzinamento e gestione del sapere. Inoltre, laddove i medici trasmettevano le bozze delle proprie opere, aprivano spazi epistolari di discussione: da una parte troviamo supposizioni e idee, dubbi e timori degli autori rispetto ai contenuti delle loro opere in via di elaborazione; dall'altra veniva raccontata la storia dei libri in questione, con riferimenti alla loro genesi e alle tappe della loro gestazione. Questi ultimi aspetti saranno trattati nel successivo

---

<sup>322</sup> *Rasis* è il nome latino di Abu Bekr Muhammad ibn Zakhariah al Razi, grande medico persiano morto nel 932. E. GRANT, *A source book in medieval science*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1974, p. 734.

<sup>323</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 73, 31 luglio 1564.

<sup>324</sup> Basileae, apud Petrum Pernam, 1564.

<sup>325</sup> ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale*, cit., p. 276.

<sup>326</sup> Si tratta del *De respiratione contra Galenum liber*, in cui Duni raccoglie le proprie osservazioni sulle manifestazioni epidemiologiche. L'opera fu pubblicata a Zurigo nel 1588, oltre dieci anni più tardi rispetto alla data della lettera in cui il testo è menzionato. CRIVELLI, *Duni [Duno], Taddeo*, cit., p. 274.

<sup>327</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 089, 6 giugno 1575.

<sup>328</sup> *Ibid.*, II 26, 408, 20 febbraio 1587, cit.

paragrafo,<sup>329</sup> mentre qui vorrei proporre concreti esempi di richieste di correzione di opere i cui autori desiderano stampare.

Nella lettera del 13 novembre 1566 Taddeo Duni prega Zwinger di esprimere il suo giudizio tanto sulla forma quanto sul contenuto del proprio *De Fuchsii aliorumque medicorum erroribus*, che altro non è, come abbiamo visto, il *De curandi per venae sectionem*.<sup>330</sup> Duni esorta Zwinger a comportarsi da amico, comunicandogli con sincerità qualsiasi osservazione gli venisse in mente, anche qualora si trattasse di un rimprovero. Del resto Duni fa notare a Zwinger che, grazie alla scorrevolezza e alla brevità del libro, l'attività correttiva non gli avrebbe sottratto molto tempo. Zwinger, infine, viene invitato a servirsi dell'opera stessa, se ciò gli fosse tornato utile. Dopo la disamina del testo Zwinger avrebbe dovuto restituirlo a Duni per il tramite di Francesco Betti.<sup>331</sup> Il 31 gennaio 1567 Duni rassicura Zwinger sul fatto di aver ricevuto indietro l'opera,<sup>332</sup> i cui primi tre libri furono pubblicati nel 1570.<sup>333</sup> Poiché lo studioso basileese aveva esaminato a fondo il manoscritto e sullo stesso aveva apportato le sue correzioni, Duni ringrazia l'amico per avergli segnalato le cose necessarie "per rendere lo scritto tanto più perfetto, quanto più pulito".<sup>334</sup> Tuttavia, in una successiva missiva Duni replica al rilievo di Zwinger secondo il quale nel *De curandi ratione* mancano taluni aspetti, e osserva a sua volta che, se nella *Prefazione* dell'opera non ne avesse lui stesso rimarcato le lacune, Zwinger non si sarebbe accorto di tali carenze. In ogni caso Duni ringrazia Zwinger, per aver "svolto il compito dell'amico", e per aver "in qualche luogo migliorato" il suo libro, il *De curandi ratione*,<sup>335</sup> che aveva avuto una gestazione molto lunga.<sup>336</sup>

Anche nell'epistolario di Marcello Squarcialupi troviamo tracce di richieste di ricevere un parere sulle sue opere. Nella lettera del primo luglio 1583 rivolta a Theodor Zwinger, Squarcialupi prega i dotti basileesi di prestare attenzione tanto ai suoi opuscoli di materia astronomica, quanto al suo manoscritto che condannava le cattive pratiche mediche dei suoi contemporanei, la *Officinae medicae Instauratio*:

"Scrivo la *De istauranda medici officina*, che tratta dei nostri putridi e riprovevoli ricettari. (...) Posso mostrare le epistole di [Thomas] Jordan, [Andreas] Dudith e di altri, ma vorrei ancora dichiarazioni di maggiore valore, vale a dire le lettere della vostra inclita Accademia, relative tanto ai miei opuscoli sull'universo, quanto specificatamente agli abusi dei medici e al rinnovamento della medicina".<sup>337</sup>

---

<sup>329</sup> Vedi *infra*, capitolo terzo, 6, pp. 225-235.

<sup>330</sup> I primi tre libri di quest'opera corrispondono alla *Nova constitutio artis revellendi, ... per venae sectionem, uno quidem libro ... comprehensa, ceterum duobus aliis ... confirmata, Thaddaeo Duno medico autore*, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, 2, pp. 176-177 e *ibid.*, nota 76.

<sup>331</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 082, 13 novembre 1566, cit.

<sup>332</sup> *Ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>333</sup> *Ibid.*, II 04, 088, 3 settembre 1570, cit.

<sup>334</sup> *Ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 085, 22 aprile 1567.

<sup>336</sup> *Ibid.*, 088, 3 settembre 1570, cit.

<sup>337</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

Tra “gli opuscoli sull’universo” possiamo riconoscere la *Oppugnatio de cometarum significatione*, composta ad Alba Iulia negli anni 1581-1582, in risposta al secondo saggio di Tommaso Erasto contenuto nel volume collettaneo *Dissertationes novae* (Basilea, 1580), poi di fatto rimasta inedita.<sup>338</sup>

La richiesta di Squarcialupi era degna di essere esaudita, perché era posta “sine fuco”, cioè in modo umile, ma anche perché il medico toscano aveva sempre sostenuto la cerchia degli studiosi basileesi, ed era loro profondamente devoto.<sup>339</sup> Non escludo che Squarcialupi, nella speranza di ottenere riscontri positivi dagli studiosi basileesi, volesse poi mostrare ai tipografi le lettere attestanti i commenti positivi dei dotti basileesi, nel tentativo di convincere almeno uno stampatore a pubblicare le sue opere.

In un’altra occasione Squarcialupi si rivolge a Zwinger, affinché questi corregga un suo testo. Dalla missiva del 20 febbraio 1587, infatti, veniamo a sapere che Squarcialupi inviò a Zwinger la lettera dedicatoria rivolta al Principe di Transilvania Sigismondo Bathory, che avrebbe accompagnato il libello a quest’ultimo indirizzato. Nel passo che mi accingo a riportare, in realtà, non è chiaro se Squarcialupi chieda a Zwinger di correggere questa lettera dedicatoria o il libello al quale essa era associata. In ogni caso il medico toscano prega l’amico di proferire un giudizio imparziale, che travalicasse il loro legame di amicizia, e si mostra pronto ad accogliere eventuali critiche:

“Aggiungo la lettera per l’ottimo principe della Dacia. A questi è dedicato il libello, come vedi. Elimina le mie macchie, o mio Zwinger; e vorrei che sotto altri aspetti tu fossi un altro. Certamente mi biasimerai da pari a pari; sono preparato, almeno nelle intenzioni”.<sup>340</sup>

Il testo dedicato al Principe di Transilvania è stato identificato da Giampaolo Zucchini con la seconda edizione della *Marcelli Squarcialupi Plumbinensis opuscolorum pars*,<sup>341</sup> opera stampata nel 1587 a Poschiavo presso la tipografia dei fratelli Landolfi.<sup>342</sup> Essa contiene alcuni saggi inediti, accanto ai due stampati a Poschiavo nel 1586, rispettivamente la *Censurae simoniana confutatio*, e il *De amygdalarum amararum vi contra ebrietate*.<sup>343</sup> In sostanza si tratta di scritti di carattere medico, redatti tutti in polemica con Simone Simoni.<sup>344</sup> Tuttavia, mentre l’edizione stampata dell’*Opuscolorum pars* è dedicata ai nobili valtelinesi Ascanio e Alessandro Guicciardi,<sup>345</sup> il libello cui fa riferimento Squarcialupi nella lettera del 20 febbraio 1587 era dedicato al principe di Transilvania. È possibile, dunque, che Squarcialupi, *mutatis mutandis*, abbia sostituito il dedicatario e la dedicatoria prima della stampa del testo.

---

<sup>338</sup> Sul saggio *Oppugnatio de cometarum significatione* vedi *supra*, capitolo terzo, 3, p. 186; sui tentativi da parte di Squarcialupi di pubblicarlo vedi *infra*, capitolo terzo, 6, p. 229-230.

<sup>339</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>340</sup> *Ibid.*, 408, 20 febbraio 1587, cit.

<sup>341</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 101. Madonia riprende quanto affermato da Zucchini in ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell’epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit, p. 333.

<sup>342</sup> ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell’epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit, p. 335, nota 3.

<sup>343</sup> *Ibid.* pp. 331-332; 335, nota 3.

<sup>344</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 101. ID., *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 125.

<sup>345</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., p. 101.

Ancora in due occasioni Squarcialupi si rivolge a Zwinger per la correzione delle sue opere. In merito alla sua edizione del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* di Cicerone, così scrive il medico di Piombino a Zwinger il 16 febbraio 1577: “Se qualcosa è da riscrivere, da limare, sarà tua cura farlo”.<sup>346</sup> L’edizione fu oggetto di elogio sia da parte del tipografo basileese Johannes Herbst, sia del medico di Klausenburg (Cluj) Thomas Jordan.<sup>347</sup> E ancora il 20 dicembre 1586 Squarcialupi indirizza al circolo culturale che faceva capo a Zwinger la seguente preghiera:

“Invierò a voi questi miei lavori, e ve li dedicherò. Dopo aver rimosso i miei errori, potrete rimproverarmi, soprattutto perché sollecitati dal vostro seguace di vecchia data [Squarcialupi]. Se reputerete che il libro sia degno di venire alla luce, me lo indicherete; ne sarò felice, né nasconderò ciò che è vero. Se invece lo reputerete da meno, lo sopporterò con spirito virile”.<sup>348</sup>

Il testo al quale Squarcialupi fa riferimento in questo passo è uno dei libelli redatti in polemica con Tommaso Erasto, la *Marcelli Squarcialupi defensionis Thomae Erasti in eum oppugnatio de cometarum significatione*,<sup>349</sup> rimasto di fatto inedito.

\* \* \*

I rapporti fra i medici italiani e Theodor Zwinger non prevedevano soltanto che costoro si rivolgessero al medico di Basilea, affinché questi esprimesse un parere sulle loro opere, ed eventualmente le emendasse. Si verificava anche la dinamica nella direzione opposta, quando erano i medici italiani a proferire un giudizio sulla produzione scientifica di Zwinger. Tali commenti erano generalmente positivi, e le lettere dimostrano che i colleghi italiani ritenevano di poter arricchire in maniera considerevole le proprie conoscenze attraverso la lettura delle opere di Zwinger. Non si trattava però di un atteggiamento di passiva sudditanza verso uno studioso che godeva di credito e prestigio internazionali. In alcuni casi gli interlocutori di Zwinger si spinsero oltre, e provarono a fornire allo stesso dei suggerimenti con i quali migliorare le sue opere.

Fu Giovanni Battista Molinari di Vicosoprano<sup>350</sup> a informare nel 1569 Marcello Squarcialupi dell’avvenuta pubblicazione del *Theatrum vitae humanae*,<sup>351</sup> opera edita per la prima volta nel 1565, e che in seguito conobbe diverse edizioni aggiornate e rivedute. Se tuttavia tale notizia era già nota agli storici che hanno studiato la figura di Squarcialupi, finora non era stato messo in evidenza il giudizio positivo di quest’ultimo sul *Theatrum*:

---

<sup>346</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 398, 16 febbraio 1577, cit. Troviamo conferma che si tratti proprio del Commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ciceroniano nella lettera successiva, quella del 23 giugno 1578 (*Ibid.*, 400, 23 giugno 1578).

<sup>347</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 398, 16 febbraio 1577, cit.

<sup>348</sup> *Ibid.*, 406, 20 dicembre 1586, cit.

<sup>349</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., pp. 97-98.

<sup>350</sup> Giovanni Battista Molinari sarà compagno di studi di Marcello Squarcialupi all’Università di Basilea per l’anno accademico 1572-1573. ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell’epistolario di Marcello Squarcialupi*, cit., p. 328.

<sup>351</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 389, 15 ottobre 1571, cit.

“Partendo, ho donato agli amici l’intero bagaglio librario, nel quale c’era quel tuo ricchissimo *Theatrum*. Oh misero me, che finora sono stato troppo distante dai vostri circoli e dai vostri tesori di saggezza!”<sup>352</sup>

Questo passo è tratto da una missiva scritta da Poschiavo nel 1586: prima di partire da Alba Iulia per far ritorno nei Grigioni e stabilirsi a Poschiavo, Squarcialupi aveva fatto dono di tutti i suoi libri agli amici. Forse il medico aveva voluto evitare un’eventuale dispersione dei volumi durante il viaggio, o aveva voluto ridurre le spese di trasporto, ma possiamo anche pensare a un omaggio fatto dal medico di Piombino a colleghi e conoscenti prima del suo congedo. In questa *libreria* era presente anche il *Theatrum* di Zwinger, definito da Squarcialupi “ricchissimo”. Questi dovette rimanerne molto affascinato, se affermò che era dispiaciuto di essere rimasto a lungo lontano dal circolo culturale di Zwinger e dai suoi “tesori di saggezza”.<sup>353</sup>

Venne a parlare del *Theatrum vitae humanae* di Zwinger anche Girolamo Donzellini, il quale in una lettera del 1571 afferma di aver ricevuto una copia dell’opera in dono dal suo autore:

“Rimane soltanto che io ti renda grazie immortali per il dono a me graditissimo del *Theatrum* che, voglia il cielo, mi sia presto consegnato; la sete di quello, infatti, mi incalza”.<sup>354</sup>

Per contraccambiare l’omaggio, Donzellini fece avere a Zwinger il proprio libello *De pestichiis*,<sup>355</sup> che possiamo identificare nella *De natura, causis, et legitima curatione Febris pestilentis ... Epistula* (1570), già menzionata.<sup>356</sup> Il medico, però, doveva ritenere il proprio dono almeno quantitativamente molto inferiore al *Theatrum*, e certamente di molto minor respiro, se in una lettera dell’anno successivo, reiterando i ringraziamenti, prese a prestito alcuni versi dell’*Iliade*,<sup>357</sup> riportati nell’originale greco anche se non letteralmente.<sup>358</sup> Quando nel sesto libro Glauco scambia le proprie armi con quelle di Diomede, in riconoscimento del patto di ospitalità fra le loro famiglie,<sup>359</sup> lo scambio è particolarmente svantaggioso per il primo, “che scambiò con Diomede Tidide armi d’oro / con armi di bronzo, cento buoi con nove buoi”.<sup>360</sup> Donzellini avrebbe avuto nei confronti di Zwinger lo stesso ruolo di Diomede con Glauco. Donzellini poi manifesta la sua ammirazione per il *Theatrum* con toni quasi aulici: Zwinger gli ha donato “un’opera eterna e immortale”, nella cui visitazione “giorno e notte in modo meraviglioso [Donzellini] diletta e nutre il [suo] animo”.<sup>361</sup>

Infine, nella lettera del 2 marzo 1583 Donzellini afferma che il *Theatrum* è già stato apprezzato da alcuni uomini dotti, i quali sperano che esso sarà presto letto anche in Italia,<sup>362</sup> e non soltanto a Basilea dove erano state stampate le prime due edizioni. Allora forse è proprio per non interrompere il flusso

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, 404, 13 marzo 1586, cit.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Ibid.*, II 04, 237, 24 novembre 1571.

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 4, p. 133.

<sup>357</sup> Omero, *Iliade*, cit., p. 209, libro VI, vv. 234-236.

<sup>358</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

<sup>359</sup> *Ibid.*, vv. 230-231.

<sup>360</sup> *Ibid.*, vv. 235-236.

<sup>361</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

<sup>362</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

di consensi che l'opera stava ricevendo che Donzellini raccomanda a Zwinger di usare particolare cautela nel rivedere l'opera:

“Ti raccomando con ogni sforzo prudenza nell'emendare il *Theatrum*; ho reputato tale cautela necessaria insieme con alcuni uomini dotti. Essi si sono talmente compiaciuti della tua opera che sperano che essa possa essere letta in Italia”.<sup>363</sup>

È altamente probabile che qui Donzellini fosse a conoscenza della preparazione della terza edizione dell'enciclopedia zwingheriana, che sarebbe stata pubblicata tre anni dopo, nel 1586, a Parigi.

In via generale anche Taddeo Duni espresse un giudizio lusinghiero sugli scritti di Zwinger, affermando di apprezzarli in misura maggiore rispetto a quelli dei suoi contemporanei.<sup>364</sup>

Il 12 dicembre 1566 Duni ricevette da Zwinger le tavole dello stesso sul *De moribus* di Aristotele, “cum Dionysii Lambini interpretatione et annotationibus, ac scholiis tuis [di Zwinger]”.<sup>365</sup> Si tratta dell'opera di Zwinger *Aristotelis Stagiritae de moribus ad Nichomacum libri*. La precisazione aggiunta da Duni lo conferma, perché essa ricalca parzialmente il titolo completo dell'opera: *Aristotelis Stagiritae de moribus ad Nicomachum libri decem. In quibus Latina Graecis, Dionysio Lambino interprete, eregione respondent. ... Capita singula argumentis suis declarantur: numerorum notis, sic ut tabulis exacte respondeant distinguuntur: nec non annotationibus Lambini novisque Zuingeri scholiis illustrantur*. I commenti sinottici di Zwinger all'*Etica* di Aristotele furono pubblicati per la prima volta nel 1566 a Basilea da Giovanni Oporino.<sup>366</sup> Il coautore, il filologo francese Denis Lambin, a sua volta aveva pubblicato a Parigi nel 1558 una traduzione dal greco in latino dell'*Etica nicomachea* di Aristotele.<sup>367</sup>

---

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 083, 12 dicembre 1566, cit.

<sup>365</sup> *Ibid.*

<sup>366</sup> Con davvero poche eccezioni gli scritti di Aristotele furono concepiti non tanto per la pubblicazione, quanto come *works in progress*. Per questa ragione l'*Etica Nicomachea* non è un libro finito e levigato, essendo piena di ripetizioni, argomentazioni incomplete, ed esitazioni su molti punti, che lasciano ipotizzare che il suo autore avesse l'intenzione di tornarvi sopra. R. J. SULLIVAN, *Morality and the good life: a commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Memphis, Memphis State University Press, 1980, pp. 5, 14. Il punto di partenza dell'*Etica nicomachea* è che l'uomo è un animale atto a vivere in una comunità politica; pertanto, è la politica a stabilire quale sia il fine ultimo dell'uomo, e a decidere cosa si debba o non si debba fare. La politica subordina a sé tutte le altre discipline utili per raggiungere il bene comune nell'ambito della comunità politica. F. VOLPI, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000, p. 65.

<sup>367</sup> J. O' BRIEN, *Translation, Philology and Polemic in Denis Lambin's Nicomachean Ethics of 1558*, in «Renaissance Studies», 3/3 (September 1989), pp. 267-289: p. 267. Il nome di Denis Lambin è legato anche alle sue edizioni di classici; di particolare pregio è quella di Lucrezio, pubblicata nel 1563 a Parigi. A. GRAFTON, G. W. MOST, S. SETTIS (a cura di), *The Classical Tradition*, Cambridge (MA)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 546. Dal canto suo il filologo francese rappresenta il tentativo meglio riuscito di contrastare la visione scolastica del rapporto fra traduzione e commento, dominata dall'uso della lingua e dello stile di Cicerone. Denis Lambin, infatti, rigetta il modo in cui il benedettino Joachim Périon conduce la propria traduzione dell'*Etica* di Aristotele, diffusa negli anni Quaranta. Nella visione di Périon la lingua ciceroniana fornisce le parole per esprimere le *res*. La *reinventio* del testo, operazione che ogni atto di traduzione implica, deve essere accompagnata secondo il benedettino dall'assimilazione e dallo studio dei testi dell'oratore latino. Ma attraverso questa mediazione, resa imprescindibile, Périon finisce per travisare il senso profondo del testo aristotelico, mancando un coerente raccordo tra *verba* e *sententia*. La distorsione di significato prodotta da Périon è da attribuirsi in ultima analisi all'adozione dello stile ciceroniano. BRIEN, *Translation, Philology and Polemic*, cit., pp. 268-272.

Dopo aver letto alcune tavole di Zwinger sul *De moribus* di Aristotele, Duni ne celebra l'eloquenza, l'erudizione e l'eleganza, ma consiglia all'amico di intraprendere anche il commento degli altri libri di Aristotele, quelli sulla politica e sull'economia, per portare a termine il progetto di studio dello Stagirita che aveva concepito. Inoltre, Duni esorta Zwinger a studiare l'opera di Galeno *Hippocratis de medici officina liber, et Galeni in eum commentarius*. Se avesse agito così, Zwinger sarebbe senz'altro venuto incontro alle aspettative dei suoi colleghi.<sup>368</sup>

“Ho esaminato alcune tue tavole sui libri di Aristotele *De moribus*, e certamente non trovo nulla, a fronte della piccolezza del mio ingegno, che possa non piacere. Con la tua grandissima eloquenza redigi il testo in modo elegante ed erudito. E già hai descritto per noi in modo molto gradevole la medicina non soltanto del corpo, ma anche dell'anima, e quindi dell'intero uomo. Ma ascolta, amico mio, quale consiglio ti do. Affinché tu possa portare a termine e perfezionare l'opera su Aristotele da te progettata, non soltanto ti autorizzo, ma anche ti persuado e ti esorto ad aggiungere all'*Etica* la *Politica* e gli *Oeconomica*. E, una volta portate a termine tali opere, non puoi incontrare né il mio, né forse il consenso di altri tuoi amici, se non torni alla *Galeni officinam*”.<sup>369</sup>

Inoltre, dato che Zwinger ha già iniziato a lavorare su Galeno con risultati eccellenti, Duni gli suggerisce di proseguire su questa via:

“Hai cominciato a lavorare su Galeno certamente con fatica, ma con buoni frutti e in modo eccellente; ti consiglio di dedicarti nuovamente alla spiegazione e all'illustrazione di Galeno. Quello ci lasciò i 14 libri del *De methodo medendi*,<sup>370</sup> per noi eccellenti e molto utili; se li avrai illuminati con le tue tavole e i tuoi commenti, allora noi avremo un tesoro incomparabile”.<sup>371</sup>

Anche nella lettera del 22 aprile 1567 Duni esorta Zwinger a redigere un commento sulla *Methodum medendi* di Galeno: “Né ti dimenticherai dell'ultima parte delle mie lettere a te consegnate: desidero che la *Galeni methodum medendi* sia commentata unicamente da te”.<sup>372</sup> Le aspettative di Duni circa gli studi di Zwinger sulla letteratura galenica erano alte, visto che ancora il 7 gennaio 1568, oltre a domandare a Zwinger a che punto fossero le sue tavole compendiarie sulla *Politica* e dell'*Oeconomica* di Aristotele, Duni chiede all'amico basileese se avesse intenzione di intraprendere un lavoro analogo anche per i 14 libri del *De curativa methodo* di Galeno.<sup>373</sup>

---

<sup>368</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>369</sup> *Ibid.*:

“Tabulas aliquot tuas in Aristotelis libros *De moribus* inspexi, et certe nihil invenio, pro ingenii mei parvitate, quod displiceat. Eleganter et erudite, summa cum eloquentia tua componis. Iamque non corporis tantum, verumetiam animi, atque ideo totius hominis, medicinam pulcherrime nobis depinxisti. Sed audi, amice mi, qualem consilium dem. Coeptum illud opus in Aristotelem ut absolvas, et perficias, non modo permitto, sed suadeo etiam, et hortor, hoc est, ut *Ethicis Politica* et *Oeconomica* addas. At iis absolutis, nisi *In Galeni officinam* redeas, nec mihi, nec aliis forte amicis tuis placueris”.

<sup>370</sup> Un'edizione completa dei 14 libri uscirà a Rochelle (Francia) nel 1581: *Galeni Pergameni De methodo medendi Libri Quatuordecim per Oliverum Popardum Medicum*, Rupellae, ex Officina Petri Haultini, 1581.

<sup>371</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.:

“In Galeno laborare, et quidem strenue, ac feliciter, summaque cum laude, coepisti; ad Galenum te denuo conferas explicandum et illustrandum, consulo. Reliquit ille nobis praeclaros et peritiles libros XIII *De medendi method.*, quos si tuis tabulis et commentariis tuis illustraveris, nam nos thesaurum incomparabilem habituri sumus”.

<sup>372</sup> *Ibid.*, II 04, 085, 22 aprile 1567, cit.

<sup>373</sup> *Ibid.*, 086, 7 gennaio 1568. Si tratta dell'opera di Galeno dal titolo *De arte curativa ad Glauconem*, della quale Niccolò Leonicensi pubblicò la prima edizione greca a Venezia nel 1500. Lo stesso anno Leonicensi

Duni sollecita Zwinger a lavorare su Galeno, perché ritiene che il medico basileese avrebbe ottenuto grandi risultati, vista l'eccellenza dei lavori da lui già prodotti. Nella lettera del 12 dicembre 1566 Duni si rammarica di non aver ancora potuto leggere i commenti già editi di Zwinger su certi libri di Galeno, ma si mostra convinto che queste tavole non avrebbero potuto essere qualitativamente inferiori alle altre opere del collega basileese da lui già lette.<sup>374</sup> Con ogni probabilità Duni fa riferimento alle *Tabulae* di Zwinger poste a commento tanto all'*Ars medica* quanto al *De constitutione artis medicae* di Galeno, entrambe pubblicate a Basilea nel 1561.<sup>375</sup> La prima, *In artem medicinalem Galeni tabulae et commentarii per Theodorum Zwingerum*, è il commento di Zwinger, redatto nella forma di *Analytische Tafel*, della traduzione di Niccolò Leonicensi dell'*Ars medica* di Galeno. La seconda, dal titolo originario *In Galeni librum de Constitutione artis medicae, Tabulae et commentarii*, è la spiegazione, ancora in forma tabellare, della traduzione, realizzata da Vittore Trincavelli, dell'opera di Galeno. L'intenzione di Zwinger nel pubblicare queste due opere era quella di rendere fruibili le dottrine di Galeno.<sup>376</sup>

Grazie alla lettura dei futuri commenti zwingeriani su Galeno, Duni avrebbe potuto sia dare soddisfazione al loro autore, Zwinger stesso, sia ampliare le proprie conoscenze:

“Ancora non posso ammirare a sufficienza le tavole sui libri di Galeno; mi persuado facilmente che esse non siano dissimili [dagli altri tuoi scritti], perché so perfettamente che tu puoi eccellere tanto nella medicina, quanto nella filosofia. A causa delle mie numerose attività non ho ancora avuto il piacere di esaminarle; tuttavia, la mia intenzione inclina fortemente verso quella scelta; per la qual cosa, volente o nolente, è necessario che io mi cimenti nella loro analisi, affinché io possa soddisfare pienamente non soltanto te, ma anche me”.<sup>377</sup>

Immediatamente dopo Duni aggiunge:

“Agisci, o Teodoro dolcissimo; Dio ottimo massimo ti ha elargito eccellenti e illustri doni. Non è necessario che io li ricordi uno a uno, piuttosto nella tua interezza sei un dono di Dio; fa' in modo, allora, con il tuo eccellente ingegno, di rendere manifesta la gloria di Dio onnipotente, e che tu possa adoperarti giorno e notte, con grandissimi sforzi, nell'essere utile alla salute dei mortali”.<sup>378</sup>

La richiesta di Duni rivolta a Zwinger di proseguire nell'attività di produzione di opere erudite viene qui enfatizzata dalla potenza quasi elegiaca di questo *climax* ascendente. Al di là della forma di *captatio benevolentiae*, che non possiamo escludere a priori, la preghiera di Duni ripone una grande fiducia nell'eccellente ingegno di Zwinger, che con i suoi studi sarebbe certamente progredito nella scoperta degli arcani della natura (“rendere manifesta la gloria di Dio onnipotente”), e nello sviluppo dell'arte medica (“essere utile alla salute dei mortali”).

---

pubblicò l'edizione greca del *De medendi methodo*. P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, Hopkins University Press, 2002, p. 325.

<sup>374</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 083, 12 dicembre 1566, cit.

<sup>375</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 197.

<sup>376</sup> KARCHER, *Theodor Zwinger*, cit., p. 22.

<sup>377</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 083, 12 dicembre 1566, cit.

<sup>378</sup> *Ibid.*

## 6. Medici, tipografi e commercianti: la rete degli scambi librari

In via generale le lettere offrono un'immense quantità di dati intorno all'universo librario: vengono menzionati, infatti, i libri a stampa che venivano letti, comprati e prestati all'interno della cerchia europea dei medici. I criteri di scelta nell'acquisto di un libro erano molto arbitrari e dipendevano principalmente dagli interessi dei singoli studiosi. Inoltre, nelle missive vengono menzionati anche quei libri che ancora non avevano, e in alcuni casi non ebbero mai, una forma stampata.

Le missive restituiscono altresì le opinioni dei medici su una varietà di testi da loro letti, e ci illuminano sui loro interessi di studio, nella misura in cui attraverso gli scambi epistolari i medici stessi si tenevano informati sull'attività di pubblicazione di determinati colleghi, o richiedevano in prestito precisi titoli. Le lettere contengono anche ragguagli sulle fasi di elaborazione delle opere, sulle difficoltà incontrate nell'*iter* della loro pubblicazione e sui rapporti con i tipografi. In alcuni casi fortunati nelle lettere si dà conto della struttura e degli scopi degli scritti, così come erano stati concepiti dal loro autore. Certamente tali tipologie di informazioni possono essere rintracciate nella Prefazione delle opere a stampa. Tuttavia, i passaggi degli epistolari che contengono questo genere di notizie non sono trascurabili per due ordini di motivi. Il primo: non sempre nelle lettere vengono dette, in relazione a un'opera, le medesime cose che troviamo in una Prefazione. Infatti, nell'intimo colloquio con un amico, l'autore dell'opera può inserire informazioni che a un potenziale lettore potevano apparire poco interessanti, ma che al contrario risultavano rilevanti per l'autore stesso. Il secondo: la Prefazione di un'opera è un testo profondamente meditato e dallo stile letterario elevato, mentre le lettere assumono un tono più colloquiale, tanto che lo scrivente può abbandonarsi in esse a osservazioni più spontanee e dirette e relative a dati contingenti, che al contrario non avrebbe introdotto nella Prefazione della sua opera.

Consapevole di tale premessa, prenderò in esame le notizie sparse negli epistolari di alcuni medici del Cinquecento, relative a quelle opere cui gli stessi mittenti stavano attendendo (stato di avanzamento della redazione; struttura dell'opera stessa; ...). Spesso in questi frangenti vengono riportati anche i giudizi di coloro che avevano letto le bozze delle opere stesse. Mostrerò, inoltre, come dalle lettere dei medici è possibile ricostruire una buona parte dei libri che venivano richiesti, di quelli che erano posseduti, e di quelli che erano stati letti. Mi occuperò, infine, delle forme sotto le quali tali libri circolavano, come la compravendita e lo scambio gratuito. I medici usufruivano di entrambe queste forme di transazione, per procurarsi i libri: talvolta li richiedevano a un collega, che glieli vendeva a un prezzo di favore; talaltra riuscivano ad ottenerli a titolo gratuito. Ma per il latore del libro non sussisteva una differenza essenziale tra la vendita da una parte, che implicava un guadagno, e il prestito dall'altra, che al contrario non lo contemplava, perché nella *Respublica medicorum* la priorità era assegnata non tanto al lucro, quanto all'arricchimento della conoscenza. E prestare un libro

a titolo gratuito avrebbe certamente comportato un ritorno in futuro. Ma di tali aspetti mi occuperò diffusamente.

Un altro aspetto che deve essere segnalato, e che emerge in tutto il paragrafo, è rappresentato dal fatto che le corrispondenze epistolari sono fondamentali per capire *come* i medici venivano a sapere che una certa opera esisteva ed era disponibile sul mercato. Spesso proprio attraverso le missive i medici scoprivano che un'opera era stata stampata e capivano dove potevano acquistarla. In questi canali di informazione erano coinvolte in misura massiccia le figure dei tipografi e dei librai-commercianti, latori di notizie di prima mano. Erano questi ultimi che disponevano dei mezzi materiali per acquistare grandi balle di libri da poter vendere al dettaglio, e delle conoscenze idonee per capire quali tipologie di testi erano richieste e sarebbero state acquistate dagli studiosi.

Anche le grandi fiere librerie europee consentivano ai medici in modo diretto (personalmente) o mediato (attraverso appunto le figure dei tipografi e dei librai-commercianti) di informarsi sullo stato delle pubblicazioni, e di acquistarle.

Più generalmente le botteghe dei grandi librai da una parte e le fiere internazionali dall'altra erano luoghi deputati agli incontri con altri dotti e allo scambio intellettuale. Da questo punto di vista i tipografi olandesi e le fiere del libro che si tenevano annualmente a Parigi, Lione, Francoforte, Lipsia, Norimberga svolsero un ruolo fondamentale nella cultura europea.<sup>379</sup>

\* \* \*

Attraverso la lettura degli epistolari dei medici veniamo a conoscenza dell'esistenza di opere manoscritte che non trovarono mai una sede di pubblicazione, ma alle quali i loro autori lavorarono con impegno e dedizione. Un paio di esempi possono essere tratti dai carteggi di Taddeo Duni e di Marcello Squarcialupi.

Nel 1565, a causa del fatto che fino a quel momento i tipografi non si erano rivelati all'altezza del compito, ma anche per via della sorte avversa, Duni teme che non sarebbe riuscito a pubblicare i suoi lavori, soprattutto quelli più validi.<sup>380</sup> Per tale motivo possiamo ipotizzare che alcune opere di Duni siano rimaste manoscritte.

Nella lettera del 22 giugno 1565 rivolta a Zwinger Duni descrive se stesso intento nella composizione del proprio *De ratione mittendi sanguinis*, nella speranza di poterlo presto inviare a Zwinger.<sup>381</sup> Ma quattro anni più tardi, nel 1569, il medico di Locarno confessa il proprio rammarico per non essere riuscito ancora a stampare i tre libri di questo suo lavoro, che “giacciono nascosti a casa insieme con certi altri libri”. Quasi rassegnato, Duni decide allora di dedicarsi maggiormente alle speculazioni teologiche.<sup>382</sup> Abbiamo già sottolineato che il *De ratione mittendi sanguinis* è una delle diverse espressioni adottate da Duni per indicare la propria opera uscita nel 1570, la *Nova constitutio*

---

<sup>379</sup> BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit., pp. 193-194.

<sup>380</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565, cit.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 087, 25 marzo 1569.

*revellendi*.<sup>383</sup> In questo caso, quindi, benché molto in ritardo rispetto alle aspettative del suo autore, l'opera fu pubblicata. Il passo tuttavia testimonia le difficoltà che Duni incontrò nel farla stampare.

Leggendo l'epistolario di Marcello Squarcialupi veniamo a conoscenza del fatto che questi attese a una serie di scritti che non furono poi pubblicati. Per esempio il primo luglio 1583 il medico di Piombino afferma che una serie di suoi lavori sono in attesa di stampa, e che quotidianamente sono da lui sottoposti ad accurata revisione:<sup>384</sup> "Elimino sempre qualcuna delle mie volgarità stilistiche, così oggi mi vergogno del giorno prima".<sup>385</sup>

Oltre all'edizione critica di Nizolio, già nota agli storici e alla quale ho precedentemente accennato,<sup>386</sup> Squarcialupi completò l'edizione critica di un altro autore della classicità, Aulo Gellio, scrittore e giurista romano vissuto nel II secolo d. C. L'edizione curata da Squarcialupi – presumibilmente delle *Notti attiche*, il testo più noto di Aulo Gellio –, fu inviata alla metà del settembre del 1575 a Zwinger per la revisione, e a Perna per la pubblicazione. Il medico toscano chiese esplicitamente a Zwinger di fornirgli un parere sull'opera, anche qualora esso fosse stato critico. Inoltre, formulò un'ipotesi sulla somma di denaro che avrebbe potuto ricavare da quella pubblicazione, lamentandosi tuttavia del fatto che in passato i tipografi di Zwinger non lo avevano trattato equamente.<sup>387</sup> Di fatto l'edizione di Aulo Gellio non figura fra le opere edite di Squarcialupi.

Nella lettera del 23 maggio 1575 Squarcialupi osserva che "Flacco deve essere corretto".<sup>388</sup> Non è facile interpretare queste parole, dato che il margine del foglio sul quale è vergato il resto della frase è tagliato. Possiamo tuttavia avanzare alcune ipotesi. "Flaccus", il nome annotato da Squarcialupi, potrebbe corrispondere a Matthaeus Flaccus (1524-1592), nome latinizzato di Matthäus Fleck, medico di Berlino. Questi pubblicò nel 1574, un anno prima della testimonianza di Squarcialupi appena citata, la *Aestimatio: materiae medicae utriusque generis, nec non aliarum rerum omnium in pharmacopoliis venalium*.<sup>389</sup> È dunque possibile che Squarcialupi stesse consultando questo testo, e vi avesse trovato degli errori. Tale ipotesi però non spiegherebbe perché il medico italiano imputasse a se stesso il dovere di correggere il testo.<sup>390</sup> Forse Matthäus Flaccus gli aveva chiesto di leggere l'opera e di correggerla? Non sussistono tuttavia elementi per affermare che i due medici fossero in contatto.

---

<sup>383</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 2, p. 176, nota 77 e p. 177, nota 84.

<sup>384</sup> Un elenco delle opere non stampate di Squarcialupi si trova in MADONIA, *Marcello Squarcialupi*, cit., p. 127, e nella sezione *Appendice* di MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., pp. 103-108. Questi elenchi sono tratti dalla riedizione che Josias Simler fece nel 1574 della *Bibliotheca universalis* di Conrad Gesner e dai *Commentariola medica et physica ad aliquot scripta cuiusdam Camillomarcelli Squarcialupi Plumbinensis* pubblicati nel 1584 da Simone Simoni.

<sup>385</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>386</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, I, p. 84.

<sup>387</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 394, 13 settembre 1575, cit.

<sup>388</sup> *Ibid.*, 392, 23 maggio 1575, cit.

<sup>389</sup> *Aestimatio: materiae medicae utriusque generis, nec non aliarum rerum omnium in pharmacopoliis venalium*, Berlino, Monasterium Locophaeum, 1574.

<sup>390</sup> Nel testo originario della lettera viene usata la forma sintattica del gerundio "Flaccus corrigendus", che implica qualcosa che *deve* essere fatto.

Si profila allora un'altra ipotesi, che a mio avviso gode di maggiore credito: nel 1570 era uscita a Basilea un'edizione del Nuovo Testamento di Erasmo da Rotterdam, commentato e interpretato da Matthias Flacius Illyricus. Il testo greco era basato sulla quarta edizione di Robert Estienne (1550), mentre la traduzione latina era di Erasmo ed era stata rivista da Flacius.<sup>391</sup> Nel 1572 venne alla luce un'altra edizione di questo testo con contributi dello stesso Squarcialupi.<sup>392</sup> Allora è possibile che questi, nel rileggere l'opera alla cui stesura aveva partecipato, trovò poi passaggi da rettificare, magari proprio fra quelli di sua mano.

Attraverso l'analisi delle epistole del medico toscano possiamo ricostruire, inoltre, le tappe dell'*iter* di pubblicazione di alcune delle sue opere. Il 13 marzo 1586 Squarcialupi, trasferitosi a Poschiavo da circa un anno, invia a Zwinger una copia della sua edizione critica delle *Ciceronis morales definitiones*,<sup>393</sup> stampate per la prima volta a Cluj (Klausenburg) nel 1584.

Il 20 febbraio 1587 il medico toscano afferma di non comprendere il motivo per il quale i tipografi esitano a portare a termine la stampa dell'opera, tanto che prega Zwinger di intervenire:

“[I librai] hanno le nostre *Definitiones morales*; il libro è stato stampato. Ritengono che io possa produrre altre edizioni con il medesimo metodo. Stanno esaminando il sommario, che è stato dedotto dalla stessa lettura del testo. Mi stupisco del fatto che essi esitano. Interponi – ti chiedo – la tua benevolenza. Da questo le restanti cose seguiranno: l'autorevolezza, la credibilità, la stima verso di me, i guadagni per le mie figlie e parimenti per il tipografo”.<sup>394</sup>

Le *Ciceronis morales definitiones* furono pubblicate in Transilvania nel 1584, quando Squarcialupi lavorava appunto ad Alba Iulia al servizio del principe Sigismondo Bathory. L'opera tuttavia non doveva aver avuto un grande successo, perché edita da una casa editrice probabilmente piccola e con una ridotta rete di distribuzione. È ragionevole allora supporre che, una volta lasciata la Transilvania e fatto nuovamente ritorno in Svizzera, il medico abbia pensato di far ristampare là la sua opera, magari a Basilea, dove avrebbe potuto sfruttare i contatti e l'influenza di Zwinger. Quindi, Squarcialupi inviò il testo a quest'ultimo, che presumibilmente a sua volta lo fece avere ai tipografi. Sembra tuttavia che questi esitassero nel portare a termine la nuova edizione delle *Definitiones morales*, ed è per tale motivo che Squarcialupi chiede a Zwinger di intercedere per lui presso di loro.

Il 13 marzo 1586 Squarcialupi afferma che gli avrebbe fatto piacere se Zwinger gli avesse inviato 4 o 6 esemplari “della cometa”.<sup>395</sup> È chiaro che si tratta del volume collettaneo *De cometis dissertationes novae*, pubblicato a Basilea da Perna nel 1580, e che abbiamo finora più volte richiamato. Oltre agli interventi di Andreas Dudith e di Simon Grynaeus, in tale volume sono pubblicati il saggio di Tommaso Erasto sulla cometa del 1577, l'articolo di Squarcialupi contro la

---

<sup>391</sup> *Tēs tou Agίου Θεου Καινῆς Διathῆκῆς hapanta. Novum Testamentum Iesu Christi Filii Dei, ex versione Erasmi, innumeris in locis ad Graecam veritatem, genuinumque sensum emendata. Glossa compendiarie m. Matthiae Flacij Ilyrici Albonensis in Novum Testamentum*, Basileae, per Petrum Pernam et Theobaldum Dietrich, 1570.

<sup>392</sup> *Novum Iesu Christi Testamentum Erasmo interprete ex castigatione et annotationibus D. M. Flac. Illyr.*, Basileae, per Petrum Pernam, 1572.

<sup>393</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 404, 13 marzo 1586, cit.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 408, 20 febbraio 1587, cit.

<sup>395</sup> *Ibid.*, 404, 13 marzo 1586, cit.

posizione di Erasto, e la replica di Erasto a quest'ultimo. Il medico toscano chiede a Zwinger di mandargliene alcune copie, forse perché le ha promesse a qualche amico o collega, o perché lui stesso voleva far circolare e far conoscere l'opera. Qualche mese più tardi, il 20 dicembre 1586, Squarcialupi è tuttavia ancora in paziente attesa di ricevere gli esemplari richiesti: "Aspetto tuttora la mia cometa, con le cose aggiunte da Dudith, Erasto e Grynaeus".<sup>396</sup> Ciò potrebbe indicare anche le difficoltà che Zwinger incontrò nel reperire le copie.

Nella medesima lettera del 20 dicembre 1586 Squarcialupi aggiunge:

"Se non avessi temuto la negligenza o la slealtà degli uomini, vi avrei già inviato il libro in cui rispondo a Erasto, uomo tanto eccellente quanto dottissimo".<sup>397</sup>

Ma quale testo, redatto da Squarcialupi in risposta ad Erasto, il medico toscano avrebbe voluto inviare a Zwinger? Certamente non si tratta del proprio saggio contenuto nel volume del 1580 visto che, come abbiamo appena ricordato, fu lo stesso Squarcialupi nel marzo del 1586 a richiederne copie a Zwinger.

In realtà nell'incipiente primavera del 1586 Squarcialupi aveva redatto già da tre anni un saggio in risposta al secondo articolo di Erasto inserito nel volume del 1580.<sup>398</sup> Tale replica in forma scritta di Squarcialupi è la stessa alla quale si fa riferimento nel passo in questione poco sopra citato. Si tratta di un manoscritto autografo risalente agli anni 1581-1582, la *Marcelli Squarcialupi defensionis Thomae Erasti in eum oppugnatio de cometarum significatione*.<sup>399</sup> Squarcialupi aveva intenzione di inviare il manoscritto a Zwinger ma, come si ricava dalla lettera del 20 dicembre 1586, l'inadempienza del corriere dovette dissuaderlo dal proposito:

"Invio l'incipit del libello, nel quale abbozzo la polemica. Avrei inviato l'intero testo (senza dubbio inezie), se avessi un corriere affidabile, e a quello lo consegnerei con sicurezza, sia che fosse conosciuto, sia che fosse ignoto. (...) Invierò il libello appena avrò potuto".<sup>400</sup>

Queste parole confermerebbero che "la negligenza o la slealtà degli uomini", cui Squarcialupi allude poco prima nella medesima lettera, si riferiscono al corriere o a un suo intermediario. Di fatto Squarcialupi decide di inoltrare a Zwinger soltanto il "caput", che può essere sia il capitolo introduttivo sia il sommario.

Squarcialupi aveva coinvolto nella realizzazione dell'edizione a stampa del testo, poi di fatto mai edito, Zwinger stesso. Infatti, il 20 dicembre 1586 il medico di Piombino prega l'amico di far intagliare le immagini e di fargliene pervenire già stampate, in vista della pubblicazione.<sup>401</sup> Il 20 febbraio 1587 Squarcialupi conferma di aver effettivamente ricevuto le immagini della cometa, e che

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, 406, 20 dicembre 1586, cit.

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 404, 13 marzo 1586, cit.: "Triennium iam est cum Erasto viro tum optimo, tum doctissimo respondi".

<sup>399</sup> MADONIA, *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia*, cit., pp. 97-98.

<sup>400</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 406, 20 dicembre 1586, cit.:

"Mitto caput libelli, in quo capite incendium adumbro. Misissem librum totum (pusillum sane) si quem haberem certum tabellarium; vel cui recte darem, seu notum, seu ignotum. (...). Mittam libellum ubi potero".

<sup>401</sup> *Ibid.*

ne è molto soddisfatto. Inoltre, fornisce a Zwinger precise indicazioni sull'impaginazione che il libello avrebbe dovuto assumere una volta stampato: il formato avrebbe dovuto essere in ottavo, e i caratteri avrebbero dovuto essere "antichi", cioè grandi, perché Squarcialupi non riusciva a leggere quelli minuscoli.<sup>402</sup> Infine, il medico toscano aggiunge di aver dedicato lo scritto a Zwinger e agli altri grandi maestri d'Europa.<sup>403</sup>

Per quanto attiene ai rapporti tra Squarcialupi e gli stampatori, rimando ai passi del suo epistolario già analizzati, nei quali egli esprime il timore che i tipografi non avrebbero pubblicato le dediche da lui preparate per l'edizione dell'umanista Mario Nizolio nonché per un'edizione di Plinio non meglio precisata.<sup>404</sup> Ricordo infine la lettera nella quale il medico toscano chiede a Zwinger di adoperarsi per la ristampa delle sue *Definitiones morales*.<sup>405</sup>

\* \* \*

A tratti nel suo epistolario l'attenzione di Taddeo Duni è diretta alle sue stesse opere. Fra queste particolare importanza riveste agli occhi del suo autore il *De curandi ratione per venae sectionem*, che ha come oggetto la pratica del salasso, e che abbiamo già più volte nominato.

Il salasso o flebotomia è un rimedio diffuso sin dall'Antichità, che rimane fondamentale anche nella medicina medievale e rinascimentale. Esso era praticato quotidianamente quale metodo terapeutico ritenuto efficace per qualsiasi malattia.<sup>406</sup> L'efficienza del salasso era giustificata sulla base della teoria umorale della scuola ippocratica: con l'eliminazione dell'umore superfluo tramite il salasso, l'evacuazione o la diuresi si sarebbe infatti ripristinato l'equilibrio fra gli umori stessi. L'armonia umorale, che caratterizzava lo stato di salute, poteva venir meno per l'eccesso o la mancanza di uno degli umori, o per la sua separazione dagli altri e la sua contestuale dislocazione in prossimità di un organo, che in quel caso risultava ammalato.<sup>407</sup> I medici-fisici generalmente non eseguivano di persona la pratica del salasso, poiché la consideravano, come le altre operazioni chirurgiche, non degna del loro rango. Il suo esercizio veniva pertanto affidato ai chirurghi e ai barbieri.<sup>408</sup> Il salasso era continuo oggetto di regolazioni, a seconda dell'età e della forza dell'individuo, delle stagioni, e della posizione della luna. Durante la fase di luna nuova, per esempio, la flebotomia era vietata.<sup>409</sup> Il *Discorso sulla flebotomia* presente nel *Fasciculum medicinae* (edizione volgarizzata del 1494) indica, infatti, il corso della luna come uno degli elementi che il chirurgo doveva tenere in considerazione prima di praticare la "minuzione del sangue": quando la luna fosse stata nel segno del membro malato, nessuna medicina o terapia poteva essere praticata con successo a

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, 408, 20 febbraio 1587, cit.

<sup>403</sup> *Ibid.*, 406, 20 dicembre 1586, cit.

<sup>404</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, I, p. 90.

<sup>405</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 6, p. 228.

<sup>406</sup> ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, cit., p. 40.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 30. Sulla teoria degli umori vedi più dettagliatamente *infra*, capitolo quarto, I, p. 278.

<sup>408</sup> ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, cit., p. 40.

<sup>409</sup> *Ibid.*

quel membro.<sup>410</sup> Inoltre, la quantità di sangue da estrarre era oggetto di discussione fra i medici: c'era chi voleva toglierne poco, seguendo il medico greco Areteo, e chi invece voleva toglierne molto o moltissimo.<sup>411</sup>

Nella lettera del 31 gennaio 1567 Duni espone lo scopo del proprio *De curandi ratione per venae sectionem*, e ne fa una prima valutazione. Il medico dichiara che tale scritto spiega “le leggi generali di estrazione del sangue (...) secondo una logica che nessuno, né fra gli studiosi antichi né fra quelli più recenti, (...) [aveva] mostrato”.<sup>412</sup> Nell’ottica del suo autore, infatti, l’opera ha il merito di mettere un po’ d’ordine nella vasta e complessa materia della venesezione, e corrisponde al tentativo di conciliare le diverse opinioni che si erano scontrate fra loro nei secoli addietro sull’argomento. Laddove in merito a determinate questioni i punti di vista di più medici concordavano, era più facile armonizzare queste opinioni rispetto a quelle dei medici relative ad altri argomenti che invece divergevano fra loro.<sup>413</sup> Per spiegare il modo in cui si accinse alla composizione delle controversie in materia di venesezione, Duni ricorre a una metafora tratta dall’ambito bellico, paragonando la compagine dei medici, che si erano occupati di flebotomia, all’esercito dei Greci. Questi ultimi, frammentati in singoli gruppetti sparsi sul territorio e mal equipaggiati, riuscirono a sconfiggere il nemico, soltanto dopo aver unito le loro forze e dopo aver formato un unico esercito:

“I Greci non poterono opporsi agli avversari e ai nemici, se non con truppe congiunte e con tutte le loro forze, poiché gli abitanti, sparsi qua e là, non erano sufficientemente equipaggiati con i mezzi necessari alla resistenza. Né, infatti, tutti avevano tutti gli strumenti ovunque, ma altri avevano altre risorse, e perciò il reciproco aiuto era per quelli completamente necessario. E l’unione delle truppe fu di massima importanza di fronte ai molti e forti nemici che dovevano essere abbattuti, sconfitti e uccisi”.<sup>414</sup>

Secondo la metafora di Duni soltanto qualora si fossero trovati punti di contatto fra le opinioni dei medici (cioè se si fossero condivisi armi e mezzi), avrebbero potuto essere superate le loro divergenze (si sarebbe potuta superare la frammentarietà dei gruppi), e si sarebbe potuta eliminare la confusione nella materia (si sarebbe potuto sconfiggere il nemico).

Come abbiamo già ricordato, il 3 settembre del 1570 Duni è finalmente in grado di inviare con grande soddisfazione a Zwinger il frutto maturo di tanti anni di lavoro: i tre libri stampati del *De curandi ratione per venae sectionem* che, come ho già dimostrato, corrispondono alla *Nova constitutio artis revellendi ... per venae sectionem* (Zurigo, 1570).<sup>415</sup> In quell’occasione Duni ribadisce che il testo avrebbe potuto costituire un orientamento per quegli studiosi che avessero desiderato indagare la materia della venesezione, e invita Zwinger ad apportare ulteriori correzioni sulla propria opera, qualora lo ritenesse opportuno:

---

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> BENEDICENTI, *Malati, medici e farmacisti*, cit., pp. 993, 995.

<sup>412</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> *Ibid.*

<sup>415</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 2, pp. 176-177.

“Ecco finalmente per te, grandissimo Zwinger, il frutto che ho portato in gestazione per molti anni (...). Un quinquennio fa, grazie alla tua singolare benevolenza, non hai disdegnato di leggere il primo libro manoscritto. Ora leggerai più comodamente i tre libri stampati. Ho trattato con quanta diligenza ho potuto ciò che mi ero proposto di dover affrontare. Coloro che sono sia più eruditi sia più eloquenti di me ora potranno tener dietro a queste stesse cose meglio e in modo più ricco (...). Spero che il lavoro non sia inutile, né del tutto vano. Ed è una cosa straordinaria il fatto che qualcosa mi risollevi e mi conforti. Se qualche volta avrai corretto qualche cosa, mi farai ragionevolmente cosa gradita”.<sup>416</sup>

Tre anni prima della pubblicazione dell'opera, nella lettera del 31 gennaio 1567, Duni fornisce all'amico Zwinger una circostanziata descrizione della struttura del testo.<sup>417</sup> Siamo di fronte a un caso tanto fortunato quanto raro, perché abbiamo la possibilità di svestire i panni del lettore e di conoscere dalle parole stesse dell'autore il modo in cui quest'ultimo ha concepito la propria opera. Stando alla consultazione dei cataloghi della biblioteca dell'Università di Basilea, sembra che il manoscritto *De curandi ratione per venae sectionem* (poi stampato, nei suoi primi tre libri nel 1570 sotto il titolo *Nova artis revellendi ... per venae sectionem*), pervenuto nelle mani di Zwinger, non sia sopravvissuto. Ciò può essere dovuto al fatto che, dopo averlo corretto, Zwinger restituì il manoscritto al suo autore, il quale a sua volta potrebbe essersene disfatto dopo la pubblicazione; oppure più semplicemente esso andò perduto.<sup>418</sup>

Duni afferma di aver diviso il suo scritto, il *De ratione curandi per venae sectionem*, in due macrosezioni. La prima tratta di coloro che volevano estrarre soltanto il sangue malato, e che quindi ne prelevavano una piccola quantità (quella ritenuta malata). La prima parte, inoltre, descrive lo spettro delle vene, classificate sulla base della loro consistenza e del loro colore. Qui si precisano poi quali sono le tipologie di estrazione praticabili a seconda della durata delle malattie. La prima parte, infine, è programmatica, dato che Duni vi inserisce i fondamenti di tutta la sua trattazione.<sup>419</sup>

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 088, 3 settembre 1570, cit.

<sup>417</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

<sup>418</sup> Sulle vicende del manoscritto vedi BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 088, 3 settembre 1570, cit.; *ibid.*, 084, 31 gennaio 1567, cit.; *ibid.*, 088, 22 aprile 1567, cit. È possibile che Duni avesse fatto redigere più di una copia del suo manoscritto: una per sé, l'altra per Zwinger.

Ho eseguito una ricerca del manoscritto attraverso gli strumenti della sezione *Handschriften und alte Drucke* della biblioteca dell'Università di Basilea:

- il portale di fonti manoscritte digitalizzate provenienti da biblioteche e archivi svizzeri (<http://www.e-manuscripta.ch/>);
- i *Catalogi librorum manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae, Hispaniae, Lusitaniae asservantur*, di G. HAENEL (Lipsia, 1830);
- le sezioni *Nachlässe/Privatarchive* e *Autographen* del catalogo della biblioteca dell'Università di Basilea.

Con l'aiuto del Dottor Lorenz Heiligensetzer ho poi effettuato un'altra ricerca, senza tuttavia trovare traccia di un manoscritto di Duni che sia stato in possesso di Theodor Zwinger:

- La ricerca nel catalogo HAN, svolta sulla base del nome dei possessori, restituisce tre manoscritti che non coincidono con la bozza in questione

([http://aleph.unibas.ch/F/KMYULIGCH4C81R33NDB3L7EPKYKEVCCD9IYDP8IPB7GKDE7CNH-13055?func=find-acc&acc\\_sequence=000380581](http://aleph.unibas.ch/F/KMYULIGCH4C81R33NDB3L7EPKYKEVCCD9IYDP8IPB7GKDE7CNH-13055?func=find-acc&acc_sequence=000380581)).

- Nei rari registri di possessori allegati ai cataloghi stampati di manoscritti (Segnature A e B) non compaiono manoscritti di Duni che siano stati in possesso di Zwinger.
- Nei cataloghi non pubblicati, il *Zettelkatalog*, e il *Johann Ludwig Frey, Johannes Grynaeus und das Frey-Grynaeische Institut in Basel* compilato da Rudolf Stähelin, non si trovano manoscritti di Duni passati per le mani di Zwinger.

<sup>419</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 084, 31 gennaio 1567, cit.

La seconda parte è relativa a coloro che avevano nel corpo un'eccessiva quantità di sangue, nei confronti dei quali si provvedeva a estrarre la parte ematica superflua, nella speranza che, sottraendola, potessero guarire. Ma lasciamo la parola all'autore stesso del *De curandi ratione*:

“In primo luogo divido quella [l'opera *De curandi ratione*] in due grandi parti, delle quali la prima tratta di coloro che, reclamando l'estrazione del sangue malato, ottengono una quantità moderata di sangue; l'altra tratta di coloro che hanno il corpo ricolmo di un'eccessiva quantità di sangue. E, nella parte che viene prima fra le due, tratterò dell'estrazione del sangue. Prima di tutto dimostro quante e quali siano le estrazioni che vengono fatte attraverso il taglio della vena; poi spiego quali vene potevano sembrare un po' più scure o più dure secondo le loro definizioni. In seguito stabilisco le fondamenta, cioè gli assiomi, di tutta la teoria o – meglio – della trattazione da me esposta, e dichiaro e confermo quale genere mai di estrazione [sia opportuno], e mostro con quale durata delle malattie esso si accordi. (...). Tratto così anche l'altra parte sull'abbondante presenza [di sangue nel corpo], affinché si possa discernere chiaramente, pienamente e perspicuamente con quale logica, attraverso la secatura della vena, debba essere curato quel supposto corpo pieno di sangue – fino a quel momento sano, oppure malato, oppure nessuno dei due, cioè incline a deteriorarsi”.<sup>420</sup>

Quando Duni asserisce di aver diviso l'opera in due macrosezioni (quella relativa a chi estrae una piccola quantità di sangue, e quella che riguarda al contrario coloro che estraggono una grande quantità di sangue), si riferisce al dibattito poco sopra richiamato intercorso fra la “scuola di Areteo”, che riteneva opportuno estrarre una esigua quantità di sangue, e quella che al contrario ne estraeva in abbondanza. Le espressioni “moderata copia” e “nimia copia sanguinis”, usate da Duni nel passo sopra citato, rimandano rispettivamente alle due “scuole”.

Bisogna notare, inoltre, che Duni non accetta in modo passivo le correzioni che Zwinger ha apportato alla sua opera, per quanto mostri di apprezzarle. Basta leggere alcuni passi della lettera del 31 gennaio 1567:

“Nella copia dove hai vergato le tue annotazioni, inoltre, ci sono alcune cose che al contrario non si trovano nel mio libro. Di conseguenza, o pensiamo il contrario, o la mano del tuo scriba non ha espresso sufficientemente il tuo pensiero. Se avrai compreso il proposito e lo scopo di quanto ho stabilito, forse non riterrai così necessarie quelle due cose che tu reputi apporteranno al mio libro tanta perfezione e lode (certamente solo se avrò osservato tutte quelle cose che contemplano l'estrazione del sangue, e se avrò eliminato il nome di Fuchs)”.<sup>421</sup>

Il 22 aprile 1567 Duni torna sul contenuto del suo trattato, che descrive fra l'altro i generi di estrazione del sangue a seconda del tipo di secatura della vena, i momenti in cui la flebotomia deve essere applicata in rapporto alla patologia in atto, le vene che devono essere secate.<sup>422</sup> Duni, inoltre, sintetizza le fasi della venesezione richiamate nell'opera:

- preparazione della vena prima della sezione (che si traduceva nel congestionare la vena, cioè isolarla attraverso la sua compressione, per renderla visibile e per facilitare la fuoriuscita di sangue);
- incisione della vena (la direzione con la quale praticare il taglio poteva essere longitudinale, trasversale o obliqua);
- sutura della pelle.

---

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> *Ibid.*, 085, 22 aprile 1567, cit.

Questa tripartizione, che a noi oggi sembra scontata, in realtà dovette apparire di notevole rilievo nel 1567, quando ancora non si conoscevano i meccanismi della pressione del sangue che ne giustificano la fuoriuscita.

Inoltre, dalle lettere di Duni emerge che nel suo *De curandi ratione* sono di secondaria importanza quegli aspetti che nella più generale letteratura medica sul salasso risultano al contrario in primo piano. Mentre la letteratura medico-astrologica sulla flebotomia attribuisce rilevanza ad alcuni elementi, come l'età e la forza dell'individuo, il ciclo delle stagioni, e la posizione della luna,<sup>423</sup> nei passaggi del suo epistolario in cui espone i contenuti della propria opera, Duni non accenna mai all'influenza del quadro astrale sull'efficacia del salasso, né alle raffigurazioni del cosiddetto "uomo delle vene", benché l'astrologia fosse all'epoca un elemento imprescindibile che guidava i medici e i chirurghi nella pratica flebotomica.<sup>424</sup> È improbabile che Duni si sia dimenticato di annotare questi aspetti della sua opera in quelle lettere che hanno il preciso scopo di illustrarne l'argomento a Zwinger. Certamente l'autore del *De curandi ratione* non avrebbe ommesso il tema dell'influenza astrale sulla pratica della flebotomia, se lo avesse ritenuto un tratto connotante della sua opera. Eppure, nell'epistolario non troviamo traccia né dell'influsso della posizione della luna sull'attività di "cavar sangue", né delle influenze planetarie sulle parti del corpo.

Come ho già osservato, il *De curandi ratione* fu stampato nei suoi primi tre libri sotto il titolo definitivo di *Nova artis revellendi ... per venae sectionem* nel 1570. L'edizione del 1579, poi, contiene il quarto libro.<sup>425</sup> Scorgendo sommariamente i contenuti di tutti e quattro i libri, troviamo conferma del fatto che in quest'opera non viene lasciato spazio al dialogo tra l'uomo e le rivoluzioni celesti. Al contrario, il testo è molto tecnico, e propone concrete esercitazioni. Infine, Duni si confronta sull'argomento della flebotomia con Leonhart Fuchs e altri autori.

\* \* \*

L'epistolario di Taddeo Duni si rivela interessante, non soltanto perché ci avvicina al punto di vista di un autore sulla sua creazione, ma anche perché ci rivela elementi nuovi sulla produzione scientifica di Theodor Zwinger. Dalla lettera del 31 agosto 1565 indirizzata a quest'ultimo, veniamo a conoscenza, infatti, di un'opera cui Zwinger stava attendendo, ma che non fu mai pubblicata. In quella missiva Duni osserva che nella *Prefazione*, che Zwinger stesso aveva preposto al proprio commento all'*Ars medicinalis* di Galeno, è citato uno scritto dello stesso medico basileese, il *De ordinum methodorumque tractatione*. Zwinger, inoltre, aveva promesso di consegnare a breve tale lavoro ai colleghi. Memore dell'impegno preso dal suo interlocutore, Duni lo esorta in maniera esplicita a portare a termine il testo, e a farglielo avere nel minor tempo possibile.<sup>426</sup> Ma quell'opera rimase allo stadio di bozza manoscritta.

---

<sup>423</sup> BENEDICENTI, *Malati, medici e farmacisti*, cit., p. 994.

<sup>424</sup> Sulla medicina astrologica vedi *infra*, capitolo quarto, I, pp. 278-279.

<sup>425</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 2, p. 176, nota 77.

<sup>426</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 5a, 29, 31 agosto 1565.

L'intenzione di Zwinger di scrivere un'opera esclusivamente dedicata al tema del metodo appare notevole, alla luce del fatto che l'autore basileese non trattò mai nella sua interezza tale problematica in un luogo preciso della sua opera. Zwinger piuttosto disseminò le sue riflessioni sul metodo e sull'ordinamento delle scienze nei più disparati luoghi della sua imponente produzione. Benché gli amici lo incitassero insistentemente a scrivere una trattazione sistematica sulla questione del metodo,<sup>427</sup> un saggio specifico sul problema del metodo non fu mai pubblicato.<sup>428</sup>

Tuttavia, secondo gli studi di Carlos Gilly il segno più marcato nella poderosa e apparentemente disparata produzione del naturalista basileese è proprio la ricerca di un corretto metodo per la ricerca scientifica e per la sua trasmissione. Tale caratteristica può essere osservata, infatti, già nei titoli dei volumi che Zwinger scrisse o di cui curò l'edizione, che continuamente ed esplicitamente rimandano a una problematica metodologica.<sup>429</sup> Dal 1561, inoltre, non fu edito un solo libro di Zwinger in cui il problema del metodo non fosse affrontato in profondità, e anzi molti dei suoi scritti recano il termine *methodus* o quanto meno *methodice* già nel frontespizio.<sup>430</sup>

---

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale*, cit., p. 116.

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 197.

## 7. *L'epistolario di un medico: un'istantanea dei suoi interessi di studio e di ricerca*

Come abbiamo osservato, le lettere dei medici del Cinquecento ci mettono al corrente dell'esistenza di testi che allora non furono pubblicati, e dei quali non potremmo venire a conoscenza se non avessimo a disposizione le fonti epistolari. Ma queste ultime illuminano anche gli interessi di studio degli scriventi stessi, perché contengono sia i titoli dei libri letti dai medici, sia le loro richieste di ricevere specifici testi. Come è facile immaginare, si trattava soprattutto di opere di materia medica, ma le biblioteche dei medici erano dotate anche di opere della letteratura classica, opere filosofiche ed opere erudite di taglio storiografico.

Sulla base degli epistolari da me presi in esame in questo paragrafo si tenterà, quindi, di ricostruire gli interessi di lettura dei medici scriventi. Non era ancora noto per esempio che Marcello Squarcialupi aveva letto le *Analytische Tafeln* di Theodor Zwinger sui *Moralia* di Aristotele (1566). Come ricaviamo dalla lettera del 15 ottobre 1571, scritta da Squarcialupi a Zwinger, era stato Taddeo Duni a consegnare una copia di tali tavole al medico di Piombino proprio in quell'anno, in occasione di un viaggio che questi aveva compiuto nella città di Zurigo.<sup>431</sup> A sua volta Duni aveva ricevuto una copia dell'opera in dono da Zwinger stesso.<sup>432</sup>

Ancora dall'epistolario di Squarcialupi veniamo a sapere che, per completare la propria edizione di un testo di Plinio non meglio precisato,<sup>433</sup> il medico toscano chiese a Zwinger di ricevere un certo "Aquaemum",<sup>434</sup> che ho identificato per metonimia con i *Commentari sulla Storia naturale di Plinio* (Parigi, 1530)<sup>435</sup> del naturalista e umanista francese Etienne de Laigue. Il testo avrebbe dovuto essere trasmesso a Crato o a "Pestalotius reto",<sup>436</sup> cioè l'allievo di Felix Platter, Battista Pestalozzi, il quale poi lo avrebbe recapitato a Squarcialupi stesso. Dalla lettera del 13 marzo 1586 rivolta ancora a Zwinger, invece, apprendiamo che Squarcialupi era interessato ad argomenti di natura astronomica, poiché espresse questo semplice desiderio: "Se avete qualcosa sul cambiamento gregoriano dell'anno, lo aspetto".<sup>437</sup> Naturalmente il riferimento è al calendario introdotto ufficialmente da papa Gregorio XIII nel 1582.<sup>438</sup> Nel 1576 il medico aveva chiesto invece informazioni sulle nuove pubblicazioni del medico e botanico basileese Felix Platter e sulle più recenti attività editoriali e didattiche di Johann Nikolaus Stupan.<sup>439</sup> E in questo senso gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

---

<sup>431</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 389, 15 ottobre 1571, cit.

<sup>432</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 04, 083, 12 dicembre 1566, cit.

<sup>433</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, I, pp. 90-91.

<sup>434</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, *Fr-Gr.*, II 04, 393, 16 febbraio 1575, cit.

<sup>435</sup> *In omnes C. Plinii secundi naturalis historiae argutissimi scriptoris libros. Aquaei Bituricensis, viri equestris commentaria.*

<sup>436</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 393, 16 febbraio 1575, cit.

<sup>437</sup> *Ibid.*, 404, 13 marzo 1586, cit.

<sup>438</sup> Sul tema vedi A. CAPPELLI, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Milano, Hoelphi, 1998, pp. 30-35.

<sup>439</sup> *Ibid.*, 395, 26 gennaio 1576, cit.

L'epistolario più ricco dal punto di vista delle informazioni concernenti i libri risulta, però, quello di Girolamo Donzellini. Dallo studio sistematico di quest'ampia raccolta si possono descrivere dettagliatamente i seguenti aspetti:

- l'insieme dei libri che il medico bresciano conosce, che ha letto, e per i quali mostra interesse;
- i modi in cui il medico viene in possesso di tali libri (prestati, doni, frequentazione di "biblioteche", invio dei libri da parte di amici, acquisti);
- la sua abitudine a rimanere aggiornato e ad aggiornare a sua volta il suo collega e interlocutore Joachim Camerarius il Giovane sulle pubblicazioni più recenti rispetto al momento in cui scrive, nonché i contatti e i canali grazie ai quali può rimanere al passo con le novità della letteratura medica.

Variegata è la gamma di testi che Donzellini aveva presso di sé o che desiderava acquistare. Più volte il medico mostra interesse per le opere di Aristotele. Un esempio su tutti: il 2 marzo 1583 Donzellini chiede a Zwinger se sarebbe stata pubblicata l'*Opera omnia* grecolatina di Aristotele che Perna aveva promesso.<sup>440</sup>

Inoltre, come abbiamo già notato, il medico bresciano possedeva molti libri di Paracelso avuti da Pietro Perna.<sup>441</sup> Dal terzo processo inquisitoriale (1574-1577) a carico di Donzellini si evince che questi possedeva anche la *Historia animalium* di Conrad Gesner.<sup>442</sup> L'opera, suddivisa in 5 volumi, era stata trovata nella casa del medico bresciano a Verona, in seguito a una perquisizione ordinata dal Sant'Uffizio.<sup>443</sup> Come è noto, le dottrine e i testi di Paracelso furono condannati dalla Chiesa cattolica, e nel 1554 l'opera zoologica di Gesner fu inserita, insieme ad altri due testi scientifici del naturalista svizzero, il *Thesaurus Evonymi Philiatr* e la *Bibliotheca universalis*, nell'*Index* dei libri proibiti.<sup>444</sup>

A testimonianza della varietà di interessi coltivati da Donzellini sta un passo della lettera del 20 settembre 1577 indirizzata a Joachim Camerarius:

“Ho presso di me de L'Écluse, ma non l'ho ancora letto; infatti, non mi sono ancora dato da fare per mettere insieme i fogli, ma non dubito che [il testo] sia stato contrassegnato da quello”.<sup>445</sup>

---

<sup>440</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>441</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 207, nota 261.

<sup>442</sup> Conrad Gesner, medico, umanista e scrittore incredibilmente prolifico, nacque a Zurigo nel 1516. Nel corso della sua esistenza si rivelò un attento osservatore della natura, e studiò incessantemente la flora e la fauna. Può essere a buon diritto considerato il fondatore della zoologia “moderna”. L'*Historia animalium* di Conrad Gesner fu pubblicata in quattro volumi fra il 1551 e il 1558, ed è la maggiore opera di storia naturale del Rinascimento. Essa combina importanti osservazioni sull'anatomia e sul comportamento degli animali con informazioni di natura medica, veterinaria, agricola, filologica e religiosa, nonché con materiale desunto da risorse tradizionali come i bestiari. La classificazione degli animali e la suddivisione in quattro volumi sono basate sul *De animalium* di Aristotele. Fra le fonti classiche Gesner cita Plinio, Dioscoride, Plauto e, fra quelle medievali, Alberto Magno. I richiami nell'opera al materiale mitico e apocrifico mostrano che Gesner era convinto che esso poteva rivelare molto sul ruolo che gli animali avevano nella cultura umana. Inoltre, lo scopo ultimo della storia naturale era per lui la comprensione delle interconnessioni tra gli animali e gli uomini. L'importanza attribuita a questo materiale fiabesco denota il fatto che nel Cinquecento le fiabe e i miti sugli animali erano ritenuti in grado di conferire alla conoscenza un valore documentario. S. COHEN, *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Leiden, Brill, 2008, pp. 29-31.

<sup>443</sup> ASVe, *S. Ufficio*, b. 39, c. 173r.

<sup>444</sup> PALMER, *Physicians and Inquisition*, cit., p. 120.

<sup>445</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 21, 20 settembre 1577.

Donzellini non rivela il titolo del testo del grande botanico Charles de L'Écluse (1526-1609)<sup>446</sup> cui fa riferimento. Vista la data della lettera (1577), possiamo ipotizzare che si tratti della *Rariorum aliquot stirpium per Hispanias observatarum Historia, libri duobus expressa* edita da Charles de L'Écluse l'anno precedente.<sup>447</sup> Non escludo a priori che il tipografo di questo testo, Christophe Plantin, attivo ad Anversa (nell'attuale Belgio), abbia inviato il testo a Donzellini. Ma poiché negli epistolari del medico bresciano non vi è sentore del fatto che i due fossero in contatto, è possibile che Donzellini abbia acquistato il testo attraverso un rivenditore intermediario o a una fiera libraria.

Un'altra ipotesi sull'identificazione del testo, però, è plausibile. Potrebbe trattarsi della traduzione italiana di un testo del medico portoghese Garcia da Orta (1501-1568), corredata dalle osservazioni di Charles de L'Écluse, e stampata a Venezia nello stesso 1576: *Due libri dell'Historia dei Semplici, aromati, et altre cose che vengono portate dall'Indie Orientali, pertinenti alla Medicina, di don Garzia dall'Horto, Medico Portoghese, con alcune brevi annotationi di Carlo Clusio*.<sup>448</sup> Quest'opera, uscita in diverse edizioni, fu pubblicata a Venezia anche presso la tipografia "Ai Segni della Fontana" di Altobello Salicato.<sup>449</sup>

Due sono gli elementi che mi fanno ritenere che questa seconda ipotesi sull'identificazione del testo sia più accreditata della prima.

Il primo consiste nel fatto che più tardi, sia nel 1579,<sup>450</sup> sia nel 1580,<sup>451</sup> Donzellini mostrerà nuovamente interesse per questo autore portoghese. Il secondo è rappresentato dal fatto che l'edizione dell'*Historia dei Semplici* di cui dispone Donzellini potrebbe essere quella uscita presso la tipografia di Altobello Salicato. Donzellini era ben inserito negli ambienti tipografici veneziani, quindi è possibile che fosse in contatto con Salicato, il quale a sua volta avrebbe potuto inviargli il testo di Garcia da Orta. Le relazioni tra Donzellini e Salicato sono testimoniate indirettamente anche dal fatto che Donzellini ha effettuato la revisione del trattato di Alessandro Massaria, *De peste libri duo*,<sup>452</sup> uscito nel 1579 proprio presso il tipografo veneziano.<sup>453</sup> Che Donzellini, oltre a correggere il testo di Massaria, sia interessato anche della sua pubblicazione e a questo scopo abbia interpellato Salicato? È possibile quindi che quest'ultimo abbia venduto o inoltrato a titolo gratuito a Donzellini una copia dell'opera di Garcia. Essa si presentava come una risma di fogli sciolti che però – ipotizza

---

<sup>446</sup> Su Charles de L'Écluse vedi i recenti contributi: F. EGMOND, *The World of Carolus Clusius: Natural History in the Making (1550-1610)*, London, Pickering & Chatto, 2010; F. EGMOND, P. GERARDUS HOFTIJZER, R. P. W. VISSER, *Carolus Clusius: towards a cultural history of a Renaissance naturalist*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2007.

<sup>447</sup> *Caroli Clusii, Rariorum aliquot stirpium per Hispanias obseruatarum Historia, libri duobus expressa*, Antverpiae, Plantinus, 1576.

<sup>448</sup> In Venetia, ai segni della Fontana, 1576.

<sup>449</sup> L'opera è digitalizzata dalla Österreichische Nationalbibliothek: [http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO\\_%2BZ105518803](http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ105518803).

<sup>450</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579, cit.

<sup>451</sup> *Ibid.*, 31, 1 gennaio 1580, cit.

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> *De peste libri duo Alessandro Massaria autore*, Venetiis, apud Altobellum Salicatum, 1579.

Donzellini – erano probabilmente stati numerati, cosicché sarebbe stato facile per lui ricostruire la loro esatta successione.

Come è noto, Donzellini fu un profondo conoscitore e traduttore dell'opera di Galeno. Dalla lettera del primo gennaio 1580 veniamo a sapere che a Roma il medico bresciano aveva visto l'esemplare greco del libro di Galeno sulle "singulares rerum virtutes",<sup>454</sup> che possiamo agevolmente identificare con il trattato *De substantia naturalium* del medico di Pergamo. Oltre alla frequentazione della medicina classica, Donzellini si dedicava abitualmente alla lettura di trattati di autori non italiani. Donzellini aveva letto il *De methodo medendi* di Augerius Ferrerius,<sup>455</sup> cioè il trattato dal titolo *Vera medendi methodos* (Tolosa, 1557) di Auger Ferrier, medico della corte reale di Francia e professore di medicina all'Università di Tolosa.<sup>456</sup> Inoltre, il medico bresciano ricevette dal tipografo Giorgio Valgrisi l'ottava parte dell'opera *Curationum medicinalium Centuriae*, scritta dal medico ebreo portoghese João Rodrigues di Castelo Branco.<sup>457</sup>

L'epistolario di Donzellini consente di formulare ipotesi sui suoi interessi di lettura, anche in quei passi in cui non vengono esplicitamente citati titoli di testi. Questo è quanto accade nella missiva del 10 agosto 1577, in cui Donzellini fa riferimento alle vicende inquisitoriali di Girolamo Cardano, e dalla quale possiamo ragionevolmente supporre che Donzellini avesse letto il *De libris propriis* del medico pavese.

In realtà a oggi non si conoscono i reali capi di accusa che colpirono il noto matematico negli ultimi anni della sua vita, mentre insegnava a Bologna. In una rapida ricostruzione possiamo ricordare che, dopo aver cessato l'attività didattica nella speranza di ingraziarsi l'inquisitore della città felsinea, Cardano si vide dapprima incarcerato, poi messo agli arresti domiciliari e, infine, nel 1571, condannato ad abiurare le sue convinzioni macchiate di eresia. Dopo l'*impasse* inquisitoriale Cardano si trasferì a Roma, lavorando alacremente. Lì scrisse un'autobiografia dettagliatissima a tinte forti, che può aver rappresentato un ulteriore tentativo di allontanare i sospetti. Tuttavia, in essa Cardano si mostra fermissimo nelle sue posizioni, si attribuisce poteri soprannaturali, e afferma di aver comunicato con gli spiriti.<sup>458</sup>

Nella lettera del 10 agosto 1577 Donzellini spiega che in una delle copie del *De rerum varietate*, opera pubblicata da Cardano nel 1557, l'Inquisitore aveva osservato la presenza a margine di un'annotazione che recita: "Dominicani lupi rapaces". La frase viene attribuita dal medico bresciano a un'iniziativa del tipografo dell'opera, Heinrich Petri, e non alla mano del suo autore. Poiché

---

<sup>454</sup> *Ibid.*

<sup>455</sup> *Ibid.*, 29, 15 novembre 1579, cit.

<sup>456</sup> N. SIRAI, *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 180.

<sup>457</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 29, 15 novembre 1579, cit. Su João Rodrigues di Castelbranco e le sue *Centuriae* vedi *supra*, capitolo terzo, 2, p. 178, nota 92.

<sup>458</sup> A. GRAFTON, *Il signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 1, 7.

Donzellini poi aggiunge: “Benché niente di simile emergesse letteralmente dal testo”,<sup>459</sup> è probabile che il medico riferisca quanto raccontato dallo stesso Cardano in un suo scritto, e precisamente nell’edizione del 1562 del *De libris propriis*.<sup>460</sup> Qui Cardano imputa ad Heinrich Petri l’alterazione del testo stesso del *De rerum varietate*, in virtù di un sentimento di rivalsa nei propri confronti.<sup>461</sup> Tale manomissione fa di Cardano l’artefice di una dura critica ai danni degli Inquisitori dell’Ordine domenicano. Nel *De libris propriis*, infatti, il matematico racconta che Petri gli aveva attribuito un giudizio che rimprovera agli Inquisitori domenicani, incaricati di condurre i processi contro le streghe, di aver agito sulla scorta di grandi aspettative di guadagno. Dal canto suo Heinrich Petri si era difeso, ridimensionando di molto il valore intrinseco dell’interpolazione.<sup>462</sup> Nonostante la polemica intercorsa fra i due intellettuali, Petri rimase l’editore di Cardano fino al 1578.<sup>463</sup> Sopraggiunta la morte dell’editore nel 1579, poi, i suoi eredi continuarono a pubblicare le opere di Cardano almeno fino al 1664.<sup>464</sup>

Cardano inoltre – continua Donzellini nella lettera del 10 agosto 1577 – era stato perseguito per aver tratto dall’oroscopo di Cristo la conclusione che era necessario “sia che [Cristo] fosse crocifisso, sia che sopportasse tutte le cose che gli accaddero”.<sup>465</sup> Se è vero che nel Rinascimento tentativi di spiegare la nascita e la morte di Cristo in termini astrologici sono numerosi, nondimeno Cardano compie l’atto più audace: colloca un oroscopo di Gesù nel suo *Commento* al secondo libro delle *Tetrabiblos* di Tolomeo.<sup>466</sup> Ma soprattutto Cardano dà rilievo a fattori astronomici non presi in considerazione dagli astrologi a lui precedenti e contemporanei, e articola interpretazioni del tutto

<sup>459</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>460</sup> L’edizione originaria del *De libris propriis* fu edita nel 1544 da Johannes Petreius, stampatore attivo a Norimberga, e si presenta come una breve descrizione di 43 opere di Cardano stesso, accompagnata dal tentativo da parte dell’autore di giustificare l’ampio raggio tematico (*varietas*) dei suoi scritti. Questa prima versione apparve come appendice di altri due testi di Cardano, il *De sapientia* e la ristampa del *De consolatione*. I. MACLEAN, *Introduction*, in G. CARDANO, “*De libris propriis*”. *The editions of 1544, 1550, 1557, 1562 with supplementary material. Edited with an introduction and chronology of Cardano’s works by Ian Maclean*, Milano, Angeli, 2004, p. 17; I. MACLEAN, *Learning and the Market Place: Essays in the History of the Early Modern Book*, Leiden, Brill, 2009, p. 139. Dopo l’edizione del 1544 il testo del *De libris propriis* fu riscritto nel 1550 e ancora nel 1554. La versione manoscritta del 1550 è stata pubblicata da Marialuisa Baldi e Guido Canziani nel 1998. MACLEAN, *Learning and the Market Place*, cit., p. 139 e *ibid.*, p. 139, nota 28. L’edizione del 1557, stampata a Lione da Guillaume Rouillé, offre un resoconto degli scritti di Cardano più elaborato rispetto all’originaria versione del 1544 e a quella manoscritta del 1550. L’edizione del 1562, uscita per i tipi di Heinrich Petri, poi, è un lavoro ancora più lungo, provvisto anche di un saggio finale sull’universo culturale-scientifico del XVI secolo, nonché sul contributo che Cardano aveva apportato a ciascuna disciplina in esso contemplata. MACLEAN, *Introduction*, cit., pp. 18-20.

<sup>461</sup> L’edizione del 1562 del *De libris propriis* è pubblicata a cura di Ian Maclean in CARDANO, “*De libris propriis*”. *The editions of 1544, 1550, 1557, 1562*, cit., pp. 227-378. Il racconto di Cardano sull’interpolazione di Heinrich Petri si può leggere *ibid.*, pp. 272-273 e in MACLEAN, *Learning and the Market Place*, cit., p. 145, nota 46.

<sup>462</sup> MACLEAN, *Learning and the Market Place*, cit., pp. 144-145.

<sup>463</sup> ID., *Introduction*, p. 20.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 20, nota 38.

<sup>465</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>466</sup> GRAFTON, *Il signore del tempo*, cit., p. 192. *Le previsioni astrologiche*, trattato conosciuto anche come *Tetrabiblos*, è l’opera astrologica di Tolomeo che fornisce i fondamenti dell’astrologia classica, ed è alla base dell’astrologia occidentale. Il *Commento* di Cardano, pubblicato nel 1552, si propone di chiarirne i passaggi oscuri, e si presenta come nuova base per gli studi astrologici. GRAFTON, *Il signore del tempo*, cit., pp. 170-173.

nuove. In definitiva Cardano combina il rispetto per l'astronomia tolemaica con teorie non tolemaiche, in una fusione eclettica ed arbitraria. La volontà di non includere le opere dei precedenti autori nel suo oroscopo di Cristo gli fece guadagnare accuse di empietà dalle quali si difese, suggerendo che non era stata sua intenzione asserire che la divinità di Cristo o la religione da lui fondata avessero origine nelle stelle.<sup>467</sup> In via conclusiva possiamo rilevare che quasi certamente Donzellini avesse letto il *De libris propriis* e che, anche qualora così non fosse stato, il medico bresciano era venuto in qualche modo a conoscenza della vicenda del più famoso matematico e fisico del XVI secolo.

\* \* \*

Proviamo ora a capire a quale titolo Donzellini otteneva i testi da lui menzionati nelle sue lettere. Alcuni di questi libri gli venivano recati in dono, come le *Epistolae medicinales* di Orazio Augenio, professore di medicina teorica presso l'Università di Torino a partire dal 1578.<sup>468</sup> Il 15 aprile 1580 Donzellini asserisce che gli era appena stata donata quest'opera, ma non cita l'estensore del dono. Aggiunge, inoltre, di non avere avuto ancora il tempo di esaminare la raccolta, perché era molto impegnato:

“Mi è appena stato fatto dono delle *Epistolae medicae* di Orazio Augenio, professore di medicina nella Sabaudia torinese. Di cosa esse si occupino non mi è ancora stato possibile capirlo a causa degli impegni”.<sup>469</sup>

Di altre opere Donzellini si trovava in possesso per ottemperare alla richiesta, pervenutagli dai loro rispettivi autori, di correggere i testi stessi. È questo il caso del trattato sulla peste di Alessandro Massaria,<sup>470</sup> che questi inviò a Donzellini prima che fosse stampato:

“Massaria è un mio grande amico, di patria vicentina, ma qui [a Venezia] ha già esercitato come medico; ha pubblicato il libro *De peste*, non prima di averne parlato con me. Ho rimproverato alcune cose scritte in quel testo, ma ha voluto pubblicarle. Tuttavia, mi sembra che

---

<sup>467</sup> *Ibid.*, pp. 192-196.

<sup>468</sup> SIRAISI, *Communities of Learned Experience*, cit., p. 64.

<sup>469</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 33, 15 aprile 1580.

<sup>470</sup> Alessandro Massaria nacque a Vicenza da un'antica famiglia, e fu un medico e un filosofo di rilievo nel panorama culturale della sua città e dell'intera Repubblica veneta. La data della nascita è collocata secondo alcuni nel 1510, secondo altri nel 1512, ma meglio ancora nel 1524 secondo il chirurgo vicentino Olindo Grandesso Silvestri, se ottenne la laurea intorno ai trent'anni. Infatti, dopo aver studiato le *humanae litterae* greche e latine nella sua città natale, a Padova conseguì il titolo di Dottore in Medicina sotto la guida di illustri *physici* della sua epoca: Oddo degli Oddi in medicina teorica, Francesco Fracanzaro in quella pratica, e Gabriele Falloppia in chirurgia. Tornato in patria, cominciò a esercitare la professione medica raccogliendo grandi consensi. Nel 1554 fu tra i promotori di quell'inclita Accademia vicentina, alla quale il 1 marzo 1556 fu assegnato il nome di Accademia Olimpica. Nel 1563 Massaria fondò, insieme ad altri 20 notabili vicentini, il Collegio dei Medici della città. Nel 1576 si distinse per perizia e dedizione nella cura della peste che da Trento si diffuse in modo violento anche nella cittadina vicentina, riducendone gli abitanti da 30.000 a 9.846 unità. Grazie alla sua fama di medico eccellente nel 1578 fu chiamato dalle autorità della Dominante a esercitare la professione a Venezia, dove rimase per nove anni. Successivamente, nel 1587, a Massaria fu assegnata la cattedra di medicina pratica in primo luogo nello *Studium* di Padova, che occupò per undici anni, dapprima con uno stipendio di 800 fiorini, poi portato a 1000. A. DI SANTA MARIA, *Biblioteca, e storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza*, vol. 5, Vicenza, Per Gio: Battista Vendramini Mosca, 1779, pp. 82-85; G. A. BRAMBILLA, *Storia delle scoperte fisico-medico-anatomico-chirurgiche fatte dagli uomini illustri italiani*, vol. II, parte I, Milano, nell'imperial Monistero di S. Ambrogio Maggiore, 1781, p. 272; G. THIENE, E. PIANEZZOLA (a cura di), *Presentazione*, in A. MASSARIA, *La peste. "De peste"*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Marrone, Treviso, Antilia, 2012, pp. VII-XI: p. VIII.

lui abbia trattato in modo egregio la parte teorica e pratica sulla peste; in più lui è un medico dottissimo e illustre”.<sup>471</sup>

L’opera cui Donzellini qui accenna è *De peste libri duo*, pubblicata a Venezia nel 1579 da Alessandro Massaria, e sopra menzionata.<sup>472</sup> Con la pubblicazione di tale trattato Massaria raggiunge la massima notorietà: in esso sono raccontate le vicende e gli aspetti sanitario-scientifici della peste bubbonica che nel 1576, dopo aver colpito Treviso, Padova, Mantova, Milano, e dopo aver decimato Venezia, era arrivata anche a Vicenza.<sup>473</sup> Mi sembra non trascurabile il fatto che, per la correzione del suo trattato, Massaria si sia rivolto a Donzellini, il quale nel 1577 aveva già pubblicato un importante lavoro sulla peste. Tale notizia, nuova ma non così inaspettata, implica certamente che Massaria riponeva piena fiducia nelle competenze dell’amico bresciano, ma potrebbe significare anche che Massaria aveva letto il trattato di Donzellini, lo aveva apprezzato, e a esso forse si era ispirato per il proprio elaborato sulla peste. La somiglianza fra le opinioni dei due medici in ordine alla diffusione della malattia ne sarebbe una prova.

Infatti, come Donzellini rifiuta la definizione galenica della peste a favore di una trasmissione per contatto diretto o attraverso i cosiddetti *fomites*,<sup>474</sup> così il medico vicentino avalla la nuova teoria del contagio di Girolamo Fracastoro. Come ho già ricordato, quest’ultimo sostiene che corpuscoli microscopici, chiamati *seminaria*, sono responsabili della diffusione della peste bubbonica.<sup>475</sup> Dal canto suo, nel *De peste* Alessandro Massaria considera la peste abbattutasi negli anni 1575-1577 in Africa, Sicilia, e nell’Italia settentrionale come un fenomeno unitario, e afferma che al solo contagio si debba la diffusione generale della malattia dal primo luogo in cui l’aria si è corrotta. Ciò non fa violenza agli insegnamenti di Ippocrate e Galeno, ma li relega in una posizione di insignificanza.<sup>476</sup>

Il carattere di novatore di Massaria è percepibile poi in altre sue indicazioni: il medico vicentino è convinto che è inutile curare i sintomi, perché essi non sono la malattia, ma la seguono; inoltre, egli sostiene che bisogna corroborare le forze dei malati con una sana alimentazione, piuttosto che infiacchirli con salassi e purghe.<sup>477</sup> Tuttavia, Massaria non può essere definito un novatore a tutto tondo, poiché si pronunciò contro le nuove teorie mediche di Jean Fernel e Giovanni Argentier, considerati fautori di una “perniciosa modernità” in campo medico. Nel 1587 Massaria inaugurò la sua cattedra di medicina pratica a Padova con una lezione nella quale orgogliosamente ostentò le sue credenziali di medico umanista, professando se stesso quale seguace di Galeno e dei Greci, e prendendo le distanze da coloro che ancora aderivano alla tradizione medica medievale arabo-latina.

---

<sup>471</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.:

“Massaria est mihi amicissimus, patria vicentinus, sed hic iam medicus agit; librum de peste non prius edidit quam mecum illum communicavit. Aliqua in illo reprehendi, sed edita voluit. Partem tamen *De peste* theoreticam et practicam egregie tractasse mihi videtur, et medicus est doctissimus ac peaeclarus”.

<sup>472</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 238, nota 453.

<sup>473</sup> THIENE, PIANEZZOLA (a cura di), *Presentazione*, cit., p. VIII.

<sup>474</sup> COHN, *Cultures of plague*, cit., p. 86.

<sup>475</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 4, p. 43.

<sup>476</sup> PALMER, ZITELLI, *Le teorie mediche sulla peste e il contesto veneziano*, cit., p. 26.

<sup>477</sup> THIENE, PIANEZZOLA (a cura di), *Presentazione*, cit., p. IX.

In particolare Massaria criticò Giovanni Argentier, noto per la sua critica del concetto galeniano di malattia.<sup>478</sup>

Se nel caso del *De peste libri duo* Donzellini è destinatario di una richiesta, in altre occasioni è Donzellini stesso a richiedere ad amici e colleghi dei testi al fine di consultarli. Nella lettera del 15 dicembre 1586 il medico orceano afferma di essere in attesa che Camerarius il Giovane gli invii un testo di Jodocus Willich, del quale non specifica il titolo.<sup>479</sup> Tuttavia, poiché già nel 1583 Donzellini aveva richiesto a Zwinger l'opera di Jodocus Willich dal titolo *De Methodo omnium Artium et Disciplinarum opusculum* (1550),<sup>480</sup> e poiché tentò di ottenere questo medesimo testo anche da Camerarius il Giovane e da Johannes Baptist Fischart,<sup>481</sup> possiamo ipotizzare che la richiesta a Camerarius riguardi il *De Methodo omnium Artium et Disciplinarum opusculum*. Forse nel 1583 Zwinger non glielo aveva inviato, e per questo Donzellini tre anni dopo inoltrò nuovamente la propria richiesta, indirizzandola però a Camerarius. Nella lettera a quest'ultimo il medico bresciano precisa che il testo di Willich gli sarebbe stato utile per scrivere certi suoi commenti.<sup>482</sup> Qualsiasi fosse il tema dell'opera cui Donzellini stava lavorando, la consultazione del testo di Willich avrebbe potuto risultargli utile, visto che si trattava di un testo di tipo metodologico.

Le modalità attraverso le quali Donzellini si appropriava dei testi, e che abbiamo fin qui illustrato, tuttavia, non erano esenti da intoppi e disguidi di vario genere, che ritardavano l'invio e/o la ricezione dei libri stessi.

Nella già citata lettera a Camerarius Donzellini comunica di non avere ancora ricevuto il “βοτανικον” (“botanica”) di quest'ultimo, e che ignora dove il testo si fosse bloccato durante il tragitto di trasporto. Donzellini chiede all'amico di rivolgersi alla persona alla quale aveva affidato il testo, per verificare dove questo si trovasse.<sup>483</sup> Poiché la lettera di Donzellini risale alla fine del 1586, è possibile che il medico bresciano faccia riferimento alla *De plantis epitome utilissima*, pubblicata in quell'anno. Essa consiste in una rielaborazione fatta da Camerarius dei *Commenti* di Pietro Andrea Mattioli all'opera di Dioscoride. L'*Epitome* uscì a Francoforte nel 1586,<sup>484</sup> e successivamente fu tradotta in tedesco dallo stesso Camerarius. L'opera in volgare, che vide la luce nel medesimo anno e nella medesima città, reca il seguente titolo: *Kreutterbuch deß hochgelehrten unnd weitberühmten Herrn D. Petri Andreae Matthioli: jetzt widerumb mit viel schönen neuwen Figuren, auch nützlichen Artzeneyen, und andern guten Stücken, zum andern mal auß sonderm Fleiß gemehret und verfertigt*.<sup>485</sup>

---

<sup>478</sup> SIRAISI, *Communities of Learned Experience*, cit., pp. 79-82.

<sup>479</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>480</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>481</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>482</sup> *Ibid.*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>483</sup> *Ibid.*

<sup>484</sup> K. KARRER, *Briefverzeichnis*, in ID., *Johannes Posthius (1537-1597): Verzeichnis der Briefe*, cit., p. 273: vedi il commento al *Brief 184, Posthius an Joachimus Camerarius II*, Heidelberg 25.5.1586.

<sup>485</sup> W. MÄHRLE, *Bildungspolitik im Zeichen Melanchtons. Die Familie Camerarius und das höhere Schulwesen in Nürnberg 1526-1624*, in H. MARTI, K. MARTI-WEISSENBACH (a cura di), *Nürnberg's Hochschule*

Meno probabile, invece, è che con l'espressione "βοτανικον" Donzellini si riferisca alle altre opere di botanica di Camerarius. Infatti, l'*Hortus medicus et philosophicus* e i *Symbola et Emblemata* furono pubblicati più tardi rispetto alla data della lettera in questione (15 dicembre 1586): rispettivamente nel 1588 e nel 1590-1605.<sup>486</sup> Inoltre, mi sento di escludere totalmente che con l'espressione "βοτανικον" Donzellini possa indicare l'*Erbario* di Camerarius, noto con il nome di *Camerarius Florilegium*. Si tratta di una raccolta in volume di disegni colorati di piante, per un totale di 469 immagini, nata tra il 1576 e il 1589.<sup>487</sup> Poiché l'esemplare era unico e in origine i fogli del volume erano sciolti, e poiché il rischio della loro dispersione era elevatissimo, è improbabile che Camerarius avesse inviato la raccolta a Donzellini.

Nel prosieguo della lettera del 15 dicembre 1586 Donzellini fa sapere che un altro testo di botanica, edito da poco tempo a Lione, la *Universalis Stirpium Historia*, non gli era ancora stato recapitato, e che per questo non poteva pronunciarsi sui suoi contenuti.<sup>488</sup> Si tratta di un'opera di Jacques Daléchamps, pubblicata nella città francese presso Guillaume Rovillé nel 1586, e divisa in due volumi. Il primo reca il titolo *Historia generalis plantarum, in libros XVIII per certas classes artificiose digesta* .... Il secondo si intitola *Historia generalis plantarum; pars altera, continens reliquos novem libros* ....<sup>489</sup>

A proposito di questo testo Donzellini aggiunge:

"Penso che l'opera [*Historia generalis plantarum*] sia quella allestita da Gesner, il quale reputo sia stato amante del lavoro («φιλοποννον») anche in questa impresa, come lo fu nelle restanti".<sup>490</sup>

Sembra che Donzellini attribuisca erroneamente l'*Historia generalis plantarum* (Lione, 1586) alla paternità di Gesner, ma non sarebbe la prima volta che il medico bresciano fa confusione con gli autori

---

in Altdorf: *Beiträge zur frühneuzeitlichen Wissenschafts- und Bildungsgeschichte*, Böhlau Verlag Köln Weimar, 2014, pp. 17-40: p. 22, nota 16.

<sup>486</sup> L. TONGIORGI TOMASI, P. TONGIORGI, *Natura, verbum, signum. Brevi note su imprese e storia naturale*, in G. OLM, G. PAPAGNO (a cura di), *La natura e il corpo. Studi in memoria di Attilio Zanca. Atti del Convegno. Mantova, 17 maggio 2003*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 49-72: pp. 53-54.

<sup>487</sup> WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, cit., pp. 2, 20.

<sup>488</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.: "De universali illa stirpium historia quod scribis, Lugduni in Gallia nuper edita, nihil possum statuere; ad nos enim nundum est perlata".

<sup>489</sup> *Historia generalis plantarum, in libros XVIII per certas classes artificiose digesta, haec, plusquam, mille imaginibus plantarum locupletior superioribus, omnes propemodum quae ab antiquis scriptoribus, Graecis, Latinis, Arabibus, nominantur*, Lugduni, apud Gulielmum Rouillium, 1586-1587; *Historia generalis plantarum in libros XVIII per certas classes artificiose digesta. Pars altera, continens reliquos novem libros. Eodem in hac parte studio, quo in superiore ampla plantarum descriptiones digesta*, Lugduni, Roville, 1586.

La *Historia generalis plantarum* può essere considerata la maggiore opera di Jacques Daléchamps. Si tratta forse del primo tentativo compiuto in età moderna di realizzare un lavoro descrittivo di botanica su vasta scala. Il testo, infatti, contiene la più completa lista di piante che fosse disponibile in quel momento. Inoltre, quest'opera presenta la prima ricerca seria sulla flora della regione di Lione. L'opera sembra aver avuto un grande successo con la traduzione in francese di Jean Desmoulins, e assurse a modello per un lavoro successivo di Iacobus Antonius Calvenna di Treviso. Il lavoro di Daléchamps fu, tuttavia, severamente criticato a causa della scarsa qualità delle illustrazioni delle piante, e per il fatto che una stessa immagine veniva usata per la rappresentazione di piante diverse. C. B. SCHMITT, *Some Notes on Iacobus Dalechampius and His Translation of Theophrastus (Manuscript: BN., Lat. 11,857)*," in «Gesnerus» 26 (1969), pp. 36-53: pp. 42-43.

<sup>490</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.: "Ego illum esse puto, quam Gesnerus adornavit, qui ut fuit in reliquis, ita in hac etiam parte illum puto fuisse «φιλοποννον»".

o con i titoli delle opere. Inoltre, Donzellini scrive “Puto”, lasciando intendere che si tratta di una congettura.

Se al contrario Donzellini fosse stato consapevole del fatto che l’estensore dell’opera era Jacques Daléchamps, allora nel passo citato il medico bresciano presupporrebbe che essa sia stata redatta con il contributo almeno indiretto di Conrad Gesner. L’espressione “φιλοπονον” (“amante del lavoro”) indicherebbe la profusione di energie da parte del botanico svizzero nella realizzazione dell’opera dello studioso francese. Daléchamps, quindi, sarebbe riuscito a portare a termine la sua *Historia generalis plantarum* grazie alla collaborazione con Gesner e allo scambio fra i due di *specimina* di piante.

L’idea di Gesner come coautore della *Historia generalis plantarum* di Daléchamps non corrisponde tuttavia alla realtà. Infatti, benché sia attestato che Daléchamps e Gesner furono in contatto epistolare, e che il primo inviò al secondo numerosi esemplari di piante, negli attuali studi non è presente traccia di un reale e fattivo contributo di Conrad Gesner alla stesura della *Historia generalis plantarum* di Daléchamps.

Hans Fischer mette in evidenza i rapporti di amicizia fra Daléchamps e Gesner, ma non menziona un’eventuale partecipazione, anche soltanto indiretta, di Gesner alla redazione della *Historia generalis Plantarum*.<sup>491</sup> Tra coloro che inviavano immagini di piante a Gesner lo storico annovera, oltre a Ulisse Aldrovandi e Francesco Calzolari, anche Jacques Daléchamps.<sup>492</sup> Charles Schmitt ribadisce poi il rapporto di amicizia fra Daléchamps e il poligrafo zurighese, accertato da uno scambio epistolare fra i due, e dall’invio da parte del botanico francese di esemplari botanici a Gesner. Anzi, sembra che Daléchamps abbia inviato a Gesner più esemplari botanici di quanti nessun altro gliene avesse mai inviati.<sup>493</sup> Gesner cita spesso nelle sue lettere Daléchamps come fonte di informazioni, semi ed esemplari di piante, e i due studiosi diedero vita a “an exchange of scientific ideas and numerous botanical specimens”.<sup>494</sup> Bisogna segnalare poi che Gesner morì precocemente, già nel 1565, 20 anni prima della pubblicazione della *Historia generalis plantarum* di Daléchamps. Benché non si possa escludere che la gestazione di quest’opera sia durata molti anni, non mi sembra plausibile che Gesner abbia svolto nella redazione della stessa il ruolo di coautore.

Alla luce di quanto esposto allora possiamo affermare che forse proprio la consapevolezza della fitta collaborazione tra Daléchamps e Gesner generò in Donzellini un po’ di confusione sull’autore della *Historia plantarum*, e lo indusse a identificarlo in Conrad Gesner.

Vorrei citare un’ultima testimonianza che attesta il fatto che la ricezione di un libro non era cosa scontata, una volta che esso era stato richiesto. L’episodio è tratto ancora dal ricco epistolario di

---

<sup>491</sup> H. FISCHER, *Conrad Gessner (26. März – 13. Dezember 1565)*, Zürich, Komm. Leemann, 1966, p. 65.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 137, nota 14.

<sup>493</sup> SCHMITT, *Some Notes on Jacobus Dalechampius*, cit., pp. 42-44.

<sup>494</sup> *Id.*, *The correspondence of Jacques Daléchamps*, cit., p. 403. Schmitt aggiunge che l’*Historia plantarum* di Gesner (pubblicata postuma soltanto nel 1750) ha tratto giovamento dal notevole volume di scambi di idee e *specimina* botanici fra studiosi di diverse nazioni. *Ibid.*, p. 404.

Girolamo Donzellini, ma non riguarda il medico bresciano, bensì Theodor Zwinger. Rivolgendosi a quest'ultimo, il 2 marzo 1583 Donzellini annota:

Scrivi se vi saranno inviati gli indici dei restanti libri di Aëzio. L'opera può essere piuttosto consigliata ai vostri uomini. Ma voi avete l'intero Aëzio latino. Infatti, questo esemplare greco contiene sedici libri, dei quali otto soltanto risultano essere in greco.<sup>495</sup>

Il passo necessita di qualche precisazione: Zwinger si riferisce all'opera di Aëzio di Amida (502-565),<sup>496</sup> i *Sedici libri di medicina*. Il medico di Basilea possedeva l'edizione latina di Aëzio, ma era interessato anche alla versione greca. Poiché Zwinger richiede gli indici (*argumenta* nel testo latino originario) dei "restanti" libri, suppongo che il medico basileese già possedesse i primi otto libri del testo greco.

L'edizione latina posseduta da Zwinger è quella pubblicata dai Froben a Basilea nel 1533.<sup>497</sup> Essa è suddivisa in tre tomi: il primo contiene la traduzione dei primi sette libri effettuata da Gian Battista Da Monte; il secondo i sei libri tradotti da Janus Cornarius, e il terzo gli ultimi tre, tradotti ancora da Da Monte.<sup>498</sup>

Per quel che riguarda l'edizione greca di Aëzio, essa non ebbe una particolare fortuna nel XVI secolo. Lo conferma il fatto che per esempio i libri XV e XVI non furono mai stampati in greco.<sup>499</sup> Quando Donzellini afferma che "l'esemplare greco contiene sedici libri, dei quali otto soltanto risultano essere in greco", allude all'edizione del testo greco pubblicata a Venezia da Aldo Manuzio nel 1534, che contiene sia la versione greca, sia quella latina dei soli primi otto libri.<sup>500</sup>

Zwinger ha chiesto a Donzellini di ricevere il sommario della seconda parte dell'opera in greco di Aëzio, contenente gli altri otto libri. Pertanto, è possibile che Donzellini abbia raccolto informazioni presso la stamperia veneziana di Aldo e Paolo Manuzio,<sup>501</sup> dove erano stati stampati i primi 8 libri, e che sia venuto a sapere però che i restanti 8 libri non erano stati pubblicati. Per questo motivo Donzellini non è in grado di soddisfare la richiesta di Zwinger. Quasi a giustificarsi della propria inadempienza (che tuttavia non è dipesa da lui), Donzellini ricorda a Zwinger che questi già possiede l'intera opera in latino, e che quindi – arguisco – avrebbe potuto ricavare gli argomenti dei restanti 8 libri da quell'edizione latina.

---

<sup>495</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>496</sup> Originario di Amida, antica città dell'Armenia sul fiume Tigri, che fu incorporata nell'Impero Romano nel 115 d. C. da Adriano, e poi conquistata dagli Arabi nel 620. Aëzio fu archiatra della corte bizantina; compose una grande opera in 16 libri, il *Tetrabiblion* (*Sedici libri di medicina*), frutto di compilazioni di medici a lui precedenti. R. A. BERNABEO, G. M. PONTIERI, G. B. SCARANO, *Elementi di storia della medicina*, Padova, Piccin, 1993, p. 121.

<sup>497</sup> *Libri XVI: In Tres Tomos divisi, quorum primus & ultimus Ioanne Baptista Montano Veronensi medico, secu[n]dus Iano Cornario Zviccaviensi ... interpretibus latinitate donati sunt* ..., Basileae, Froben, 1533.

<sup>498</sup> *Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti*, vol. 84 (luglio, agosto, settembre 1840), Roma, Tipografia delle belle arti, p. 119, nota 8. Il periodico è reperibile all'indirizzo:

[http://periodici.librari.beniculturali.it/visualizzatore.aspx?anno=1840&ID\\_testata=28&ID\\_periodico=6696](http://periodici.librari.beniculturali.it/visualizzatore.aspx?anno=1840&ID_testata=28&ID_periodico=6696).

<sup>499</sup> NUTTON, *Humanist surgery*, in FRENCH, LONIE, WEAR (a cura di), *The medical renaissance*, cit., p. 77.

<sup>500</sup> Il testo è digitalizzato dal Münchener DigitalisierungsZentrum:

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10139765.html>.

<sup>501</sup> Quando Donzellini scriveva, nel 1583, la stamperia era da poco meno di vent'anni passata a una nuova gestione.

Come ho già ricordato, il medico bresciano Girolamo Donzellini si manteneva sempre aggiornato sui testi della nuova letteratura medica di volta in volta uscente dalle stamperie, e costante era il suo impegno nel tenere aggiornato a sua volta anche il suo amico e interlocutore Joachim Camerarius il Giovane. Nell'epistolario, infatti, ricorrono spesso promesse con le quali Donzellini si preoccupa di fornire al collega tedesco tempestive informazioni: "Se qualcosa apparirà, farò in modo che tu non lo ignorerai";<sup>502</sup> oppure ancora: "Se qualcosa di degno di essere letto uscirà fuori, non ve ne priverò".<sup>503</sup> Il 18 giugno 1586 Donzellini annota: "Nel frattempo non conosco nulla che sia certamente degno di te",<sup>504</sup> facendo capire che, pur non avendo al momento proposte di letture per Camerarius, si era però speso per trovarle.

In diverse occasioni poi Donzellini si profonde in elenchi di testi in corso di stampa o editi da poco, dell'esistenza dei quali ritiene che Camerarius dovesse essere messo al corrente.

Il 14 marzo 1578 Donzellini informa il medico di Norimberga che a breve sarebbero stati pubblicati due testi. Donzellini, tuttavia, non è certo della tempistica, visto che le tipografie veneziane erano rimaste inattive per un paio d'anni a causa della pestilenza.<sup>505</sup> Il titolo del primo testo è *Trincavellae Consilia medica et Epistolae*,<sup>506</sup> che abbiamo già identificato nella raccolta dei *Consilia* e delle *Epistolae* di Vittore Trincavelli, di cui Donzellini curò l'edizione critica,<sup>507</sup> pubblicata poi a Venezia nel 1585. Il secondo libro è il "Primus liber Avicennae", tradotto dall'arabo in latino, "con commenti di gran lunga molto eruditi di un medico dottissimo, il quale ha consultato all'uopo diversi autori, emendatori e interpreti".<sup>508</sup> Il testo qui in questione potrebbe corrispondere all'edizione del primo libro del *Canone* di Avicenna, redatta e commentata da Andrea Graziolo,<sup>509</sup> e pubblicata a Venezia presso il tipografo Francesco Ziletti nel 1580.<sup>510</sup>

<sup>502</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578.

<sup>503</sup> *Ibid.*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>504</sup> *Ibid.*, 57, 18 giugno 1586, cit.

<sup>505</sup> *Ibid.*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>506</sup> *Ibid.*

<sup>507</sup> VICTORIS TRINCAVELLI, *Consiliorum medicinalium libri III. Epistolarum medicinalium libri III*, Venetiis, apud Camillum, & Rutilium Borgomineros, 1585.

<sup>508</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>509</sup> Andrea Graziolo, nativo di Toscolano (sul lago di Garda, oggi in provincia di Brescia), era di formazione padovana, e nel 1553 fu assunto come medico stipendiato dalla cittadina di Desenzano. Graziolo si fece conoscere con la pubblicazione del suo libro sulla peste, *Discorso di peste di M. Andrea Graziolo di Salò*, pubblicato a Venezia nel 1576. Qui il medico gardesano asserisce che il morbo può trasmettersi attraverso i respiri delle persone, attraverso il contatto diretto, o "pel fomite", cioè attraverso masserizie e suppellettili. G. UBERTI, *Sugli studi di Andrea Graziolo Medico del XVI. Memoria biografico-critica*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno accademico M. DCCC. XXXIX.», Brescia, Minerva, 1839, pp. 107-110: pp. 107-109. La teoria di Graziolo sulla trasmissione della peste riecheggia quella omologa di Girolamo Fracastoro.

<sup>510</sup> *Principis Avicennae Liber primus. De universalibus Medicarum scientiae praeceptis*, Andrea Graziolo Salodiano interprete, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1580. Il testo è reperibile in Google Books ([https://books.google.it/books?id=YFY8AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ViewAPI&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=YFY8AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)) ed è stato digitalizzato dal Münchener Digitalisierungszentrum: [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11218692\\_00005.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11218692_00005.html).

Donzellini menziona questo testo altre tre volte nel suo epistolario: nella lettera del 16 dicembre 1577 il medico bresciano informa Camerarius che a breve sarebbe stato pubblicato il primo libro del *Canone* di Avicenna in latino;<sup>511</sup> nella lettera del 15 novembre 1579 afferma poi che il testo di Avicenna in latino era in corso di stampa;<sup>512</sup> in quella del primo gennaio 1580 attesta che la pubblicazione del testo stava per essere ultimata;<sup>513</sup> infine, nella lettera del 5 febbraio 1580 Donzellini dichiara:

“È già venuto alla luce *Avicenna* latino, e il libro *De morbis in genere* del vicentino Conte Da Monte. Li ho acquistati in tuo favore, insieme con alcuni libri italiani e di medicina, che ho comprato su esortazione di Crato”.<sup>514</sup>

In questo passo Donzellini comunica a Camerarius che erano stati editi due testi, quello di Graziolo e quello di Conte Da Monte, che aveva acquistato per lui. Il testo di Da Monte corrisponde all’opera più importante di quest’ultimo, i *De morbis ex Galeni sententia libri quinque*, che ho già menzionato. Con essa Da Monte si ricollega alla tradizione di studi galeniani inaugurata a Ferrara dal vicentino Niccolò Leonicensi, e divulgata in ambiente vicentino da Giangiorgio Trissino e Celio Rodigino. Come ho già ricordato, Da Monte si preoccupa di salvaguardare le *institutiones* fisiologiche e patologiche galeniane dalla tendenza degli interpreti moderni a contaminarle con dottrine aristoteliche e a emendarle alla luce delle nuove esperienze mediche.<sup>515</sup>

Torniamo ora all’elenco di testi steso da Girolamo Donzellini nella lettera a Camerarius del 14 marzo 1578. Dopo aver menzionato i *Consilia* di Trincavelli e il *Canone* di Avicenna, Donzellini annota: “*De Imperio Occidentali libri 20* di Carlo Sigonio, che è l’appendice dei libri del suo *De Regno Italiae*, già edito”.<sup>516</sup> Qui il medico bresciano fa riferimento sia all’opera dello storico cinquecentesco Carlo Sigonio, *Historiarum de occidentali imperio libri XX*, pubblicato a Bologna nel 1578, sia all’opera dello stesso autore, già edita nel 1574, *De Regno Italiae ab anno 570 ad annum 1200 libri XX*.<sup>517</sup> L’attenzione rivolta all’opera più importante di Carlo Sigonio mostra che gli interessi culturali di Donzellini sono variegati, e si allargano anche a opere storiografiche.

Nella stessa lettera il medico bresciano aggiunge che il figlio di Amato Lusitano ha consegnato i testi manoscritti di alcune delle *Centuriae curationum* al tipografo Giorgio Valgrisi, affinché questi le stampasse. Le nuove *Centuriae* sarebbero andate ad affiancarsi a quelle già edite.<sup>518</sup> In proposito

---

<sup>511</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>512</sup> *Ibid.*, 29, 15 novembre 1579, cit.

<sup>513</sup> *Ibid.*, 31, 1 gennaio 1580, cit.

<sup>514</sup> *Ibid.*, 32, 5 febbraio 1580, cit.

<sup>515</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 195, nota 195.

<sup>516</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>517</sup> I due volumi, pubblicati rispettivamente nel 1574 e nel 1578, e concepiti come un’opera unica, intendono indagare la storia e i mutamenti che interessarono le istituzioni europee, a partire dagli ultimi due secoli dell’Impero Romano d’Occidente. L’autore riconosce come momento di svolta la crisi delle istituzioni romane e l’arrivo delle popolazioni barbare. La trattazione non si limita a ripercorrere le vicende politiche, ma è un intreccio equilibrato, che investe anche la storia delle istituzioni religiose e del diritto. G. BARTOLUCCI, *Carlo Sigonio*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere e arti. Il contributo italiano alla storia del Pensiero. Storia e Politica*, Appendice VIII, vol. 7, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 247-251.

<sup>518</sup> BUER-N, *Briefe an Ioachim Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit.

ricordo che più di un anno dopo, il 15 novembre 1579, il medico bresciano si fece procurare proprio da Giorgio Valgrisi l'ottava *Centuria* di Lusitano, per poter confutare alcuni scritti che erano stati compilati contro Andrea Mattioli.<sup>519</sup>

Nella lista con la quale Donzellini aggiorna il suo interlocutore figura un'opera di Andrea Mattioli, la *Practica de morbis partium*, che “raccolge attraverso degli aforismi tutte le cose necessarie alla conoscenza e alla cura delle malattie”.<sup>520</sup> Poco prima di morire l'autore avrebbe inviato l'opera a qualcuno, ma Donzellini non specifica chi fosse il destinatario. Non escludo che Mattioli avesse inoltrato l'opera a un tipografo per la pubblicazione. Di fatto tale scritto di Mattioli non fu mai edito.

Donzellini chiude la lista dei testi redatta il 14 marzo 1578 con la seguente annotazione: “Non so se hai visto la conciliazione delle molte contraddizioni di un certo Niccolò Rorario di Udine”.<sup>521</sup> Si tratta di quel medico che stampò a Venezia, nel 1566 e poi anche nel 1572 in una nuova edizione aggiornata e riveduta, le *Contradictiones, dubia, et paradoxa in Libros Hippocratis, Celsi, Galeni, Aetii, Aeginatae, Avicennae, eorundem conciliationibus*, con lo scopo di appianare le contraddizioni emergenti fra gli autori della medicina antica.<sup>522</sup>

Oltre a quella del 14 marzo 1578, altre missive rivolte da Donzellini a Zwinger o Camerarius sono dense di informazioni, che anticipano ai due colleghi le novità editoriali in uscita.

Il 2 marzo 1583 Donzellini scrive a Zwinger: “Fiorisce una certa *Polybii de militia Romanorum*, che sarà portata a termine a breve”. Il medico bresciano, che già abbiamo visto impegnato nella pubblicazione del *Thesaurus sapientiae* di Francesco Patrizi,<sup>523</sup> è al corrente che un'altra opera di quest'ultimo, *La militia Romana di Polibio, di Tito Livio, e di Dionigi Alicarnasseo*, sarebbe stata a breve ultimata.<sup>524</sup> L'opera uscì a Ferrara nel 1583.

Il 12 agosto 1579 Donzellini accenna alla traduzione in latino, fatta da Charles de L'Écluse, del trattato *De aromatibus et reliquis novi orbis medicinis*, scritto dal medico “Garzia hispano”.<sup>525</sup> Vista la data della lettera, si tratta dell'edizione del 1579 della traduzione di Charles de L'Écluse del testo di Garcia da Orta.<sup>526</sup> La traduzione reca il titolo *Aromatum, Et Simplicium Aliquot Medicamentorum*

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, 29, 12 novembre 1579, cit. Mattioli era già entrato in disputa parecchi anni prima con Lusitano, come dimostra la pubblicazione della seguente opera: *Petri Andreae Matthioli senensis ... Apologia aduersus Amatum Lusitanum, cum censura in eiusdem enarrationes*, Venetiis, ex officina Erasmiana, Vincentii Valgrisii, & Balthassar Costantini, 1558.

<sup>520</sup> *Ibid.*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> Venetiis, apud Franciscum, Gasparem Bindonum, et Fratres, 1572. Il testo è stato digitalizzato dal Münchener Digitalisierungszentrum:

[http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10170825\\_00005.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10170825_00005.html).

Vedi anche G. G. LIRUTI DI VILLAFREDDA, *Notizie delle vite ed opere scritte de' letterati del Friuli*, tomo II, Venezia, appresso Modesto Fenzo, 1762, p. 284.

<sup>523</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 5, pp. 214.

<sup>524</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>525</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579, cit.

<sup>526</sup> *Aromatum, Et Simplicium Aliquot Medicamentorum Apud Indos Nascentium Historia a D. Garçia ab Horto; deinde Latino sermone in epitomen contracta ... a Carolo Clusio*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, architypographi regii, 1579

*Apud Indos Nascentium Historia*. Esistono varie edizioni di questo testo, stampato ad Aversa presso la tipografia di Plantin (1567, 1574, 1579, 1582).

Nella medesima lettera Donzellini aggiunge:

“È stato edito un libro, tradotto dallo spagnolo all’italiano da un certo Morandes, che tratta di molti farmaci utili, fino a oggi sconosciuti. Sono due libri, e a breve sarà edito il terzo. Se non li hai ancora visti, credo che siano degni di essere letti”.<sup>527</sup>

Benché scriva “Morandes”, Donzellini fa riferimento ai due libri del medico spagnolo Monardes intorno alle piante medicinali delle Indie occidentali, pubblicati nel 1576 in un volume che contiene anche l’*Historia dei Semplici, aromati* di Garcia da Orta. Come abbiamo già ricordato, a questa *Historia* Donzellini fa riferimento nella lettera del 20 settembre 1577.<sup>528</sup>

Il 5 febbraio 1580 Donzellini avverte Camerarius che per le successive fiere André Wechel,<sup>529</sup> tipografo attivo a Francoforte, avrebbe pubblicato

“due egregi libri, il cui autore è il medico primario del duca di Lotaringia (Lorena), e i cui titoli sono: *De cognoscendis et curandis morbis* e *De cognoscendis et curandis febribus*”.<sup>530</sup>

Si tratta di due testi di Nicolas Le Pois, riuniti in un’unica pubblicazione, uscita a Francoforte nel 1580.<sup>531</sup>

Il 15 dicembre 1586 Donzellini segnala a Camerarius che il medico vicentino Alessandro Massaria, sopra già menzionato, avrebbe pubblicato due testi, il *De phlebotomia* e il *De pharmacia*, e che si impegnava a farglieli avere.<sup>532</sup> È noto che sul tema della flebotomia il medico vicentino si scontrò con Orazio Augenio. Su tale argomento quest’ultimo aveva pubblicato, durante il suo periodo di permanenza all’Università di Padova, alcuni scritti che conobbero diverse edizioni.<sup>533</sup>

---

<sup>527</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 28, 12 agosto 1579, cit.

<sup>528</sup> *Ibid.*, 21, 20 settembre 1577, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 238.

<sup>529</sup> André Wechel fu un editore dapprima attivo a Parigi, dove negli anni Cinquanta aveva ereditato la famosa tipografia dello zio Chrétien. Dopo il massacro del giorno di san Bartolomeo dell’agosto del 1572, André fu costretto a fuggire a Francoforte, e lì rifondò la sua azienda con successo. La ditta Wechel era una delle più prestigiose e floride della città. Wechel si trasferì poi a Hanau, dove installò un’altra tipografia nel 1596, dopo la decisione dei Padri di Francoforte di chiudere la Chiesa calvinista della città. I. MACLEAN, *Alberico Gentili, i suoi editori e le peculiarità del commercio di libri tra Inghilterra e Germania, 1580-1614*, in *Alberico Gentili (San Ginesio 1552-Londra 1608). Atti dei convegni nel quarto centenario della morte*, vol. II, Napoli, Giuffrè, 2010, pp. 119-154: p. 140. Questo articolo è la traduzione di un saggio già presente in MACLEAN, *Learning and the Market Place*: ID., *Alberico Gentili, his Publishers, and the Vagaries of the Book Trade between England and Germany, 1580-1614*, in ID., MACLEAN, *Learning and the Market Place*, cit., pp. 291-338.

<sup>530</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 32, 5 febbraio 1580, cit.:

“Legi literas Weccheli francofordiensis typographi, qui gallice scribit, in proximis nundinis, se editurum duos egregios libros, quorum auctor est primarius medicus ducis Lotaringiae, quorum tituli sunt *De cognoscendis et curandis morbis* et *De cognoscendis et curandis febribus*”.

Poiché le *nundinae* corrispondevano presso gli antichi Romani al giorno festivo del mercato che cadeva ogni nove giorni (*Nundine*, S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XI, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981, p. 667), il termine assunse successivamente il significato di mercato/fiera.

<sup>531</sup> *De cognoscendis et curandis praecipue internis humani corporis morbis libri tres ... Opera Nicolai Pisonis ... accessit et De febribus liber unus*, Francofurti, apud And. Wechelum, M. D. LXXX, 1580.

<sup>532</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>533</sup> SIRAI, *Communities of Learned Experience*, cit., p. 79.

Per quanto riguarda i testi di Alessandro Massaria citati da Donzellini, credo che quest'ultimo non menzioni i loro titoli precisi, bensì gli argomenti oggetto di studio di Massaria, che era suo amico. Pertanto, il *De phlebotomia* menzionato da Donzellini nel 1586 potrebbe corrispondere a quel testo che sarebbe stato pubblicato nel 1588 a Venezia con il titolo *Disputationes duae ... altera de scopis mittendi sanguinem ... altera de purgatione principio morborum*.<sup>534</sup> Esiste anche una successiva edizione del 1589 pubblicata presso il medesimo tipografo veneziano, dedicata a Jacobus Contarenus.<sup>535</sup> Nel 1598 poi a Vicenza apparve un'ulteriore edizione delle *Disputationes*. Esse mettono in discussione la validità di quelli che erano considerati i due metodi terapeutici cardine nel Cinquecento: i salassi e le purghe.<sup>536</sup>

L'altra espressione usata da Donzellini, *De pharmacia*, invece, non indirizza verso un titolo preciso. Tuttavia, visto che Donzellini scrive nel 1586, e visto che si allude all'uso di medicinali, è possibile che Donzellini si riferisca alla *De abusu medicamentorum Vesicantium, et Theriacae in Febribus Pestilentialibus Disputatio*,<sup>537</sup> pubblicata a Padova nel 1591. Un'altra ipotesi possibile è che Donzellini si riferisca alla materia che divenne oggetto di sistemazione nell'opera *Practica medica. In qua methodus accuratissima traditur, & cognoscendi, & rectissime curandi omnes humani corporis morbos*.<sup>538</sup> L'opera fu pubblicata postuma nel 1607, ed è una delle più importanti opere di Massaria insieme alle *Disputationes* e al *De peste libri duo*.

Ancora nella lettera del 15 dicembre 1586 Donzellini mette al corrente Camerarius dell'imminente pubblicazione di due opere di Girolamo Mercuriale:

“Tutte le opere grecolatine di Ippocrate, con le annotazioni di Mercuriale, sono stampate qui ora dai Giunta. Anche il *De Gymnastica* dello stesso Mercuriale sarà presto stampato di nuovo dagli stessi Giunta”.<sup>539</sup>

Nel 1588 Mercuriale pubblicò presso i Giunta il testo greco e la traduzione latina delle opere di Ippocrate collazionate sui codici, la *Hippocratis Coi Opera graeco-latina*.<sup>540</sup> L'altro suo lavoro, menzionato da Donzellini, *De arte Gymnastica* è l'opera più nota e più originale di Mercuriale, frutto di quasi sette anni di studi e di ricerche nei musei e nelle biblioteche di Roma.<sup>541</sup> La prima edizione (Venezia, 1569) era costituita da sei libri, ed era priva di illustrazioni; la seconda edizione uscì ancora a Venezia nel 1573, ed era dotata di 26 xilografie,<sup>542</sup> una terza uscì a Parigi nel 1577.<sup>543</sup> Quando

---

<sup>534</sup> Venetiis, apud Franciscum de Franciscis, 1588. Il testo è stato digitalizzato dal Münchener Digitalisierungszentrum: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10166280.html>.

<sup>535</sup> *Alexandri Massaria In Schola Patavina Medicinae Practicae Doctoris Primarii Disputationes Duae, Altera De Scopis Mittendi Sanguinem cum generaliter, tum speciatim in Febribus, Altera de Purgatione Principio Morborum*, Venetiis, Franciscis, Angelerio, 1589.

<sup>536</sup> THIENE, PIANEZZOLA (a cura di), *Presentazione*, cit., p. X.

<sup>537</sup> Patavii, Meiettus, 1591.

<sup>538</sup> Tarvisii, Pulciani, 1607.

<sup>539</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>540</sup> Il titolo completo suona *Magni Hippocratis Coi Opera quae extant Graece et Latine veterum codicum collatione restituta, novo ordine in quatuor classes digesta, interpretationis latinae emendatione, et scholiis illustrata, a Hieronymo Mercuriale Forliviensi*, Venetiis, Giunti, 1588.

<sup>541</sup> Sull'opera *De arte Gymnastica* vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 203, nota 238.

<sup>542</sup> ONGARO, *Mercuriale, Girolamo*, cit., p. 623.

Donzellini, al termine del 1586, afferma che il *De arte gymnastica* sarebbe stato nuovamente pubblicato dai Giunta,<sup>544</sup> si riferisce all'edizione migliorata uscita a Venezia nel 1587.

Fatta la ricognizione delle lettere che chiaramente dimostrano che il medico bresciano era costantemente aggiornato sulla letteratura medica uscente dalle stamperie, e che provvedeva a comunicare al suo collega Camerarius le informazioni delle quali veniva in possesso, è lecito chiedersi attraverso quali canali Donzellini potesse mantenersi sempre al passo con i tempi.

Questi era certamente ben inserito negli ambienti tipografici veneziani, come dimostrano i suoi contatti con i tipografi attivi a Venezia Giorgio Valgrisi, Francesco Ziletti e Altobello Salicato, già menzionati.

Inoltre, i contatti di Donzellini con gli stampatori dovevano estendersi ben al di là del territorio veneziano, se il 5 febbraio 1580 il medico di Orzinuovi afferma di aver ricevuto le lettere in francese di André Wechel, tipografo attivo a Francoforte, il quale lo informava che nelle prossime fiere avrebbe pubblicato due libri di Nicolas Le Pois.<sup>545</sup> L'amicizia e la collaborazione fra Girolamo Donzellini e Pietro Perna, titolare di un'officina tipografica a Basilea, è già nota alla storiografia; sulla possibilità di un rapporto con il tipografo attivo ad Anversa Christophe Plantin si è discusso sopra.<sup>546</sup>

Nella lettera a Zwinger del 2 marzo 1583 Donzellini racconta che è stato edito da poco il *Commenutm in 14 libros metaphisicos* di Giovanni Filopono, commento che Francesco Patrizi ha tradotto in latino.<sup>547</sup> Si tratta dei *Commenti* sulla *Metafisica* di Aristotele. Vista la data della lettera, è ragionevole ipotizzare che si tratti delle *Expositiones in Aristotelis Metaphisicam* di Giovanni Filopono, tradotte dal greco al latino da Francesco Patrizi, ed edita per la prima volta in questa versione a Ferrara nel 1583.<sup>548</sup> Donzellini aggiunge che il tipografo dell'opera, Domenico Mamarello, gli ha reso noto di aver già stampato un foglio,<sup>549</sup> dimostrando interesse per lo *status* di avanzamento della stampa. Ciò non stupisce, visto che precedentemente Donzellini si era già adoperato per far stampare il *Thesaurus sapientiae* dello stesso Patrizi.<sup>550</sup> Tuttavia, non credo che nel caso delle

---

<sup>543</sup> WENDT, *Die Idee der Leibeserziehung in der italienischen Renaissance*, cit., p. 6. Le altre edizioni conosciute sono: Venezia 1587, Venezia 1601, Venezia 1644, Amsterdam 1672. *Ibid.*

<sup>544</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>545</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 32, 5 febbraio 1580, cit.

<sup>546</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 238.

<sup>547</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>548</sup> *Iohannis Philoponi breves, sed apprime doctae et utiles expositiones in omnes XIII. Aristotelis libros eos qui vocantur metaphisici, quas Franciscus Patricius de graecis latinas fecerat*, Ferrariae, apud Dominicum Mamarellum, 1583. L'opera è stata digitalizzata dal Münchener Digitalisierungszentrum (<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10139785.html>), ed è reperibile anche in Google Books ([https://books.google.it/books?id=NPFCAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gsb\\_ViewAPI&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=NPFCAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gsb_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)).

<sup>549</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.:

“Excudit nunc *Philoponi commentum in 14 libros metaphisicos*, cuius folium iam impressum typographus mihi indicavit; ipse [Franciscus Patricius] e graeco vertit”.

<sup>550</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 5, p. 214.

*Expositiones* sia stato Donzellini a trovare un tipografo disponibile per la pubblicazione dell'opera, poiché l'ultima presenza di Donzellini attestata a Ferrara risale a ben trent'anni prima, nel 1553.<sup>551</sup>

Sembra, infine, che il raggio degli informatori di Donzellini comprendesse, oltre ai tipografi, anche membri del patriziato veneto. Ciò è quanto si ricava dalla lettera del primo gennaio 1580 indirizzata a Camerarius, quando il medico bresciano gli comunica che un eruditissimo nobile veneto, non meglio specificato, aveva già tradotto sia il terzo libro di Nicolás Monardes sulle piante medicinali delle Indie occidentali, sia il testo di Garcia da Orta sulle piante medicinali delle Indie orientali.<sup>552</sup>

Dall'analisi fin qui condotta emerge chiaramente che i tipografi erano figure chiave, non soltanto perché le stamperie erano strettamente connesse con lo sviluppo della cultura in ogni ambito del sapere e ne consentivano la diffusione, ma anche perché gli stampatori permettevano agli eruditi di conoscere cosa il mercato librario offriva, e di fatto procuravano a questi ultimi i testi richiesti.

Un altro elemento fondamentale è rappresentato dal fatto che le lettere scambiate e le informazioni da esse veicolate finivano per produrre una dimensione pubblica del sapere: allora non esistevano le grandi conferenze internazionali che, come quelle odierne, venivano organizzate per aggiornare la comunità scientifica sul progresso degli studi e intavolare discussioni critiche sui temi di maggiore rilevanza. Pertanto, per trasmettere le informazioni relative alla produzione scientifica, soprattutto quella più recente, i medici del Cinquecento si avvalevano delle lettere. Il canale di comunicazione epistolare, però, non era mai limitato a due interlocutori, ma coinvolgeva sempre più soggetti, fra studiosi, tipografi e librai-commercianti. Le interazioni generate dallo scambio di missive consentivano di giungere a una condivisione pubblica del sapere.

Inoltre, dall'epistolario di Girolamo Donzellini, che contiene la citazione di svariate decine di libri che il medico ebbe tra le mani a vario titolo, è possibile ricostruire la sua biblioteca privata, al pari di quanto si potrebbe ricavare dallo studio di suoi ipotetici libri di ricordi.

Come osservato da Giovanni Ciappelli in un saggio relativo ai due libri di ricordi lasciatici da Francesco di Matteo Castellani (1418-1494), membro di un'eminente famiglia del patriziato fiorentino, tale tipologia di fonti consente una ricostruzione più completa della biblioteca privata dello scrivente. Per via indiretta possiamo accedere anche a informazioni sul possessore dei libri: la sua condizione economica, le sue relazioni sociali, il suo rapporto con il libro (che si estrinseca in prestiti, acquisti, restituzioni e scambi), nonché il valore sociale, economico o affettivo attribuito ai singoli oggetti. A queste notizie non potremmo risalire con la sola disamina delle fonti pubbliche,<sup>553</sup> perché gli inventari *post mortem*, per il loro carattere sommario, non citano alcuni dei libri che lo scrivente ebbe tra le mani, né i canali attraverso i quali venne in loro possesso.

Similmente a quanto si può ricavare dalle *ricordanze*, un carteggio epistolare di una certa entità può restituire un'idea non soltanto della composizione della biblioteca privata dello scrivente e dei canali e

---

<sup>551</sup> ASVe, *S. Ufficio*, cc. 92r-92v; 94r, 99r.

<sup>552</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.

<sup>553</sup> G. CIAPPELLI, *Libri e letture a Firenze nel XV secolo. Le «ricordanze» e la ricostruzione delle biblioteche private*, in «Rinascimento», XXIX (1989), pp. 267- 291: pp. 272, 288.

contatti attraverso i quali egli si procurò i singoli libri, ma anche del suo rapporto con i vari testi, e della storia (almeno parziale) degli stessi.

## 8. La trasmissione di libri: doni amicali e compravendite

Contestuale o di poco successiva all'invio di epistole era la trasmissione al destinatario di testi per lo più di argomento medico. Dall'analisi degli epistolari dei medici risulta come tale attività fosse molto intensa. Basta leggere cosa Donzellini scrive al termine della lettera del 2 marzo 1583, indirizzata a Theodor Zwinger, per rendersi conto del numero di contatti che erano necessari per procurarsi un testo:

“Un anno fa ho inviato a Perna l'*Opera omnia* di Niccolò fiorentino, pubblicata dall'officina dei Giunta. Quello [Perna] ha cercato di ottenerla da me con grandi preghiere. Poiché non esiste in vendita in nessun luogo, ho ricevuto l'opera da un amico, a condizione che l'esemplare sia restituito, una volta che il lavoro di pubblicazione è stato portato a termine. Se tuo genero lo pubblicherà, concedo che lui trattenga l'esemplare presso di sé. Ma se il libro non sarà pubblicato, desidero che sia inviato a Venezia”.<sup>554</sup>

Per accontentare una richiesta di Pietro Perna, Donzellini si è fatto prestare da un amico l'*Opera omnia* di Niccolò Falcucci, medico originario del territorio di Firenze e attivo nella seconda metà del XIV secolo. Perna a sua volta si sarebbe servito della copia come modello per fare una ristampa dell'opera. Donzellini, tuttavia, fa presente che se il genero di Zwinger, Johannes Oporinus, del quale poi Perna avrebbe rilevato l'attività editoriale, non avesse stampato l'opera, l'esemplare avrebbe dovuto essere spedito nuovamente a Venezia, perché Donzellini avrebbe dovuto restituirlo a chi glielo aveva prestato.

Devo rilevare, tuttavia, che non esiste un'edizione a stampa di tutti gli scritti di Niccolò Falcucci edita a Venezia dai Giunta. Più probabilmente Donzellini fa riferimento alla più importante opera del medico fiorentino, i *Sermones medicinales*, stampati a Venezia diverse volte, sia nella versione integrale, sia parzialmente (un singolo sermone).<sup>555</sup> Fra le varie edizioni ne ho rintracciate due uscite dalla stamperia dei Giunta.<sup>556</sup> Esse, tuttavia, non sono coeve al momento in cui Donzellini scrive (1583), ma molto anteriori (1515 e 1533). È questo probabilmente il motivo per il quale Donzellini afferma che non sono più in vendita.

La trasmissione di libri presupponeva che i medici si avvalessero sistematicamente di determinati canali di informazione, per poter conoscere quali testi erano disponibili sul mercato librario, per poi acquistarli ed eventualmente spedirli ad amici e colleghi. Le più importanti fonti di informazione erano rappresentate dai tipografi, con i quali gli eruditi erano in costante contatto epistolare. Ma anche le fiere, quella di Francoforte *in primis*, e quelle di Lione, Lipsia e Venezia, costituivano l'occasione per venire a sapere dell'esistenza di un libro e per poterlo acquistare. Più dei medici, però, erano i

---

<sup>554</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>555</sup> Sia la ricerca nel *Karlsruher Virtueller Katalog* sia quella nell'ICCU non hanno rilevato traccia di un'*Opera Omnia* di Nicolò Falcucci.

<sup>556</sup> *Sermonum liber scientie medicine Nicolai Florentini qui continet octo sermones*, Impressus Venetiis, per dominum Lucantonium de Giunta Florentinum, 1515; *Nicolai Nicoli Florentini philosophi medicique De medica materia septem sermonum liber medicina exercenti in primis necessarius nuper diligentissime excusus cum indice tum capitum tum omnium que notatu digna visa sunt copiosissimo. Nunquam antea excuso*, Venetiis, ex officina Luceantonii Iunte, 1533.

librai-commercianti a frequentare le fiere. Questi ultimi non soltanto sapevano quali titoli gli eruditi volevano comprare, ma erano anche in grado di organizzare viaggi presso i poli fieristici, e di approvvigionarsi di grandi quantitativi di copie di testi, per poi rivenderli al dettaglio. Dal canto loro gli studiosi non sarebbero stati in grado di procurarsi i libri di loro interesse, se non avessero potuto sfruttare il servizio di questi rivenditori. Per esempio il medico bresciano Donzellini si faceva procurare le recenti pubblicazioni sulla peste dal commerciante di libri clandestini Pietro Longo.<sup>557</sup>

Una volta che un medico era venuto a sapere dell'esistenza di un libro, ed era riuscito ad acquistarlo, ne trasmetteva notizia ai suoi colleghi tramite lettera, e in alcuni casi gliene mandava una copia. Talvolta il medico agiva anche su richiesta di uno stesso collega, che esprimeva il proprio interesse per uno scritto, e faceva leva sui suoi contatti amicali per procurarlo.

A questo punto, due erano le tipologie di trasmissione di libri messe in atto dai medici: la compravendita da una parte, e la trasmissione a titolo gratuito dall'altra. Le due forme di transazione coesistevano l'una accanto all'altra e, a differenza di quanto accade per noi oggi, esse venivano percepite dal punto di vista economico di pari livello, benché in una fosse implicata la corresponsione di denaro, mentre l'altra si perfezionava a titolo gratuito.

Solitamente il pagamento veniva effettuato quando il mittente comprava dei testi da un libraio-tipografo, allo scopo preciso di inviarli a un collega: in quel caso era quest'ultimo a compensare il tipografo attraverso il mittente. Nel caso invece in cui si trattasse di un dono, il mittente decideva di inviare al suo interlocutore dei testi che già possedeva o che aveva acquistato da poco, senza menzionare però un eventuale saldo da far pervenire al libraio. In questo senso la transazione tra i due medici era pienamente a titolo gratuito. Il medico che donava non si aspettava di ricevere qualcosa in cambio, né il prezzo del libro, né un altro libro, né un dono di altra sorta, e non riteneva di aver rinunciato a una potenziale occasione di guadagno.

Come ha ricordato Natalie Zemon Davis,

“I servizi nelle arti e nelle professioni liberali non erano organizzati in modo così severo nel XVI secolo, ma recavano con sé la forte pretesa di essere riconosciuti attraverso il dono, oltre che di essere remunerati attraverso il pagamento”.<sup>558</sup>

La donazione di libri, infatti, aveva proprie ragioni di sussistere, che erano a loro volta scisse dalla mera logica economica. Da una parte lo scambio a titolo gratuito di libri attineva al modo di gestire, arricchire e far circolare il sapere proprio del XVI secolo, dall'altra era un mezzo efficace di instaurare, rinsaldare e mantenere legami di amicizia, che a loro volta potevano tornare utili sia in termini professionali sia in termini più strettamente personali. Pertanto, l'atto del donare un libro a un collega non era totalmente avulso da scopi concreti, benché – quando un medico lo compiva – non lo facesse aspettandosi qualcosa in cambio. L'invio gratuito di testi a un collega, costituendo un ottimo modo per aiutare quest'ultimo a incrementare le sue conoscenze e a espletare il suo lavoro, gettava,

---

<sup>557</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>558</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 75.

infatti, le basi della sociabilità all'interno della Repubblica dei medici europea. Nonostante lo scambio di doni normalmente non prevedesse né una compensazione monetaria, né un contro dono, esso contribuiva certamente a instaurare fra i medici un rapporto di fiducia che avrebbe potuto tramutarsi all'occasione in un valido aiuto.

A differenza dei gruppi professionali di medici geograficamente più localizzati, che potevano riunirsi su scala locale (cittadina o tutt'al più regionale), la *Respublica medicorum* era diffusa a livello europeo, e i suoi membri disponevano soltanto di rare occasioni per trovarsi intorno a una tavola imbandita, viste le enormi distanze che li separavano. Pertanto, i medici europei utilizzavano lo scambio di testi e di epistole come mezzo per stabilire gli equilibri interni alla loro cerchia. Osserva acutamente Natalie Zemon Davis:

“I libri erano il dono che circolava più volentieri fra amici eruditi, talvolta con dediche formali, talaltra con una lettera che poteva essere pubblicata in seguito. Le lettere erano intrise di un linguaggio educato, legato al tema della gratitudine e dei benefici, ma contenevano anche reciproche canzonature, commenti pungenti sui nemici, elogi su altri studiosi e richieste di favori: richiesta di aiuto nella preparazione di una nuova edizione o nella vendita di una già uscita; richiesta di aiuto nello scoprire perché l'onorario elargito dal proprio mecenate non era ancora stato corrisposto; richiesta di aiuto nell'acquisizione dei benefici di un nuovo mecenate”.<sup>559</sup>

Il passo riportato è riferito alla più ampia comunità europea degli studiosi, ma risulta estremamente calzante anche in riferimento alla Repubblica dei medici. L'invio di testi a titolo gratuito fra i medici della *Respublica medicorum* rientrava nella più generale dinamica dello scambio di doni, che aveva come oggetto, oltre ai libri, anche i semi di piante, gli *specimina* di piante, i farmaci, e le ricette di farmaci. Sul tema dello scambio del dono si tornerà ampiamente più oltre.<sup>560</sup>

Nell'ultima parte del capitolo terzo fornirò degli esempi concreti di compravendita e di scambio a titolo gratuito di libri, tentando di comprendere le ragioni profonde che muovevano i medici a tali scelte, e mettendo in evidenza che tali rapporti non erano limitati soltanto a coppie di medici, ma coinvolgevano più mittenti e molteplici destinatari, tanto che si può parlare di una vera e propria rete di scambi.

\* \* \*

Per quel che riguarda la vendita di libri, fra le altre ho scelto due lettere, tratte rispettivamente dall'epistolario di Marcello Squarzialupi e da quello di Girolamo Donzellini, che esemplificano bene la pratica di invio di libri dietro il pagamento di una somma di denaro.

Nella lettera a Theodor Zwinger del 6 febbraio 1574 Marcello Squarzialupi si impegna a consegnare 32 corone a Crato von Crafftheim, affinché l'archiatra imperiale saldi i creditori del medico toscano. Fra coloro che attendevano il pagamento figurano due stampatori attivi a Basilea: Mino Celsi da Siena<sup>561</sup> e Nikolaus Bischoff. Da quest'ultimo Squarzialupi aveva ricevuto una copia

---

<sup>559</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 60.

<sup>560</sup> Vedi *infra*, capitolo quinto, 5, pp. 339-346.

<sup>561</sup> Mino Celsi fuggì dall'Italia in seguito a una denuncia dell'Inquisizione nel 1569. Prima della sua partenza aveva rivestito la carica di ambasciatore della Repubblica di Siena, ed era stato membro dell'Accademia senese degli Intronati, che raccoglieva il fior fiore dell'intellettualità senese, e che forse era anche disponibile a

dell'*Agricultura*, vale a dire il *Liber de agricultura* di Marco Porcio Catone, nonché due volumi di Macrobio.<sup>562</sup> Dal canto suo Mino Celsi agiva da intermediario nei pagamenti, e rappresentava un punto di riferimento per ottenere i testi. Infatti, nella lettera del 16 febbraio 1575 Squarcialupi asserisce di aver inviato al senese del denaro, affinché paghi i libri che Bischoff gli aveva fornito.<sup>563</sup>

L'altra lettera è quella del 5 febbraio 1580, inviata da Girolamo Donzellini a Joachim Camerarius. Qui il medico bresciano elenca con scrupolosità i debiti e i crediti propri di tutti coloro che parteciparono alla compravendita di un gruppo di testi. Il medico bresciano aveva acquistato dal commerciante *Vuderolzerus*<sup>564</sup> due testi destinati a Camerarius. Si tratta di due opere che abbiamo già incontrato: l'*Avicenna latinus*, ovvero l'*Avicennae Liber primus*, commentato dal medico bresciano Andrea Graziolo, e il *De morbis in genere Comitum Montani vicentini*, cioè i *De morbis ex Galeni sententia libri quinque* di Conte Da Monte pubblicati a Venezia nel 1580 e poi ancora nel 1591. Per questi due testi Camerarius doveva al commerciante 8 lire venete. Un'altra serie di testi, in lingua italiana e di argomento medico, era stata acquistata da Donzellini presso lo stesso commerciante per Crato e su richiesta dello stesso. Crato aveva contratto un debito di 34 lire, ma Donzellini precisa che tale somma doveva essere corrisposta da Crato a Camerarius, non al commerciante.<sup>565</sup> Ciò significa che Camerarius aveva anticipato il denaro per i libri di Crato.

Nella stessa lettera Donzellini, inoltre, dà precisa disposizione a Camerarius di trattenere per sé i due libri a lui stesso destinati, non appena essi fossero giunti a Norimberga, e di far avere i restanti a Crato.<sup>566</sup> Trascorse varie settimane, però, Crato non aveva ancora ricevuto né i libri, già inviati dal commerciante, né il foglio con l'elenco dei titoli, e per questo motivo si era lamentato con Donzellini. Questi allora il 15 aprile 1580 rimprovera aspramente a Camerarius di aver trattenuto presso di sé la lista dei libri destinati a Crato, invece di spedirla immediatamente a quest'ultimo, poiché quell'elenco non conteneva nulla che riguardasse il norimberghese. Poiché Crato aspettava ancora sia l'elenco, sia i libri, Donzellini prega nuovamente Camerarius di inviare al più presto quel foglio all'archiatra imperiale.<sup>567</sup>

---

proteggere e ospitare il nicodemismo degli eterodossi. Il successivo trasferimento a Basilea e il lavoro presso Pietro Perna indussero Celsi a maturare in modo definitivo i motivi della propria eterodossia, anche sull'onda del dibattito che si era acceso dopo il rogo di Michele Serveto, consumatosi nel 1553 a Ginevra. Inserendosi in un ambiente colto e stimolante, Celsi proseguì la discussione sulla tolleranza religiosa, che si era assopita in seguito alla morte del teologo francese Sebastiano Castellione, avvenuta nel 1563 a Basilea. Celsi, infatti, diede alle stampe un'opera misurata e acuta nelle riflessioni, dal titolo *In hereticis coercendis quatenus progredi liceat*, edita postuma a Basilea nel 1577 per i tipi di Pietro Perna. L'intera opera è imperniata sulla difesa dell'individualismo religioso e della libertà di culto, ma non esita a biasimare le sette radicali, che provocano disordini sociali, come quelle anabattiste. Soprattutto in polemica con le Chiese calviniste, Celsi nega ai ministri spirituali il diritto di servirsi dei magistrati civili per punire gli eretici. S. PEYRONEL RAMBALDI, *A proposito di Mino Celsi da Siena e il dibattito sulla tolleranza*, in «Nuova rivista storica», 69 (1985), pp. 360-366: p. 360, 362-365.

<sup>562</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 391, 6 febbraio 1574, cit.

<sup>563</sup> *Ibid.*, 393, 16 febbraio 1575, cit.

<sup>564</sup> Su questo personaggio vedi *infra*, capitolo quinto, 5, p. 344.

<sup>565</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 32, 5 febbraio 1580, cit.

<sup>566</sup> *Ibid.*

<sup>567</sup> *Ibid.*, 33, 15 aprile 1580, cit.

Veniamo ora ai ben più numerosi casi di invio di testi a titolo gratuito, attestati negli epistolari cinquecenteschi dei medici. In via preliminare possiamo osservare che, al pari dello scambio di missive, anche lo scambio reciproco di testi rappresenta un mezzo per corroborare legami di fiducia e di amicizia. Il 22 giugno 1565 Taddeo Duni annuncia al collega Theodor Zwinger che gli avrebbe inviato due testi, come testimonianza del suo impegno a mantenere viva la loro amicizia:

“Affinché tu capisca e persuada te stesso, mio illustrissimo Dottor Teodoro, che io ora voglio conservare integra la nostra amicizia sotto buoni auspici, e che desidero alimentarla, ti invio due libri, quasi fossero per così dire pegni d’amicizia e d’amore, dei quali l’uno è stato scritto di mio pugno, l’altro è un certo mio libro edito recentemente”.<sup>568</sup>

Nel prosieguo della missiva Duni non cita i titoli dei libri che stava inviando a Zwinger. Tuttavia, sulla base delle indicazioni di Duni (“un certo mio libro edito recentemente”), e tenendo conto della data della lettera, è facile individuare il testo edito cui Duni allude: *Muliebrium morborum omnis generis remedia, ex Dioscoride ...*, pubblicato a Strasburgo nel 1565.<sup>569</sup> Il testo manoscritto invece è il *De curandi ratione per venae sectionem*, del quale abbiamo già discusso,<sup>570</sup> e che più oltre nella medesima lettera Duni menziona con il titolo di *De arte mittendi sanguinis*. Duni aggiunge che sta cercando di farlo pubblicare a dispetto delle resistenze opposte dal tipografo, e che lo invierà a Zwinger non appena sarà edito.<sup>571</sup>

Dalla lettera inoltre emerge che Duni aveva già inviato a Zwinger il manoscritto,<sup>572</sup> non con il fine esclusivo di corroborare il legame di amicizia fra loro, ma con quello di ricevere un suo parere sul testo stesso. Del resto tale richiesta presupponeva un solido rapporto di amicizia fra i due interlocutori. Ribadisco quindi che l’invio di libri, fosse esso a titolo completamente gratuito, o giustificato da un fine più specifico, non poteva essere scisso dai legami amicali fra i medici.

Lo scambio e la ricezione di testi avevano anche lo scopo più generale di far circolare e arricchire le conoscenze mediche. Ma anche tale finalità era strettamente connessa al rapporto di amicizia che sussisteva tra i due corrispondenti.

In chiusura della lettera del 22 giugno 1565 Duni sollecita Zwinger a consultare il proprio manoscritto *De curandi ratione per venae sectione* per elaborare le sue opere.<sup>573</sup> In questo modo il medico di Locarno mostra grande generosità verso un amico, permettendogli di allargare le sue competenze, e dà prova di una certa liberalità nella gestione del proprio sapere. Allo stesso tempo il gesto di Duni si configura come un investimento per il suo futuro, perché gli assicura quanto meno la

---

<sup>568</sup> BUB, *Fr.-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565, cit.:

“Ut intelligas, ac persuasum habeas, clarissime mi Doctore Theodore, me amicitiam nostram bonis auspiciis hic integram conservare, ac fovere velle, duo amicitiae et amoris quasi pignora quaedam mitto, quorum alterum est manus mea haec propria, alterum liber quidam meus recens impressus”.

<sup>569</sup> *Muliebrium morborum omnis generis remedia, ex Dioscoride, Galeno, Plinio, barbarisque et Arabibus studiose collecta et disposita a Thaddaeo Duno Locarnensi medico*, Argentorati, excudebat Iosias Rihelius, 1565.

<sup>570</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, pp. 176-177.

<sup>571</sup> BUB, *Fr.-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565, cit.

<sup>572</sup> *Ibid.* La notizia è confermata da *ibid.*, 088, 3 settembre 1570, cit.

<sup>573</sup> BUB, *Fr.-Gr.*, II 04, II 04, 081, 22 giugno 1565, cit.

possibilità di consultare a sua volta le opere non ancora edite di Zwinger, in nome di una tacita ma vincolante reciprocità a cui Zwinger non sarebbe certamente venuto meno. Le parole con le quali Duni offre a Zwinger la possibilità di consultare le proprie opere condensano in sé tutte e tre le finalità della trasmissione di libri a titolo gratuito: il rafforzamento del legame amicale, l'arricchimento della conoscenza tecnico-scientifica, e la possibilità di chiedere in futuro un controfavore.

L'ipotesi secondo cui l'inoltro di testi potesse valere quale premessa per assicurarsi l'aiuto del destinatario in eventuali circostanze future acquista maggiore rilievo nel caso di Girolamo Donzellini. L'ausilio che questi si aspettava dal suo interlocutore, Joachim Camerarius il Giovane, poteva riguardare, infatti, diversi ambiti, oltre a quello tecnico-medico. Non escludo che il medico bresciano si prodigasse nella trasmissione al collega tedesco sia di libri sia di informazioni sulle pubblicazioni di natura medica, anche perché, costantemente pressato dalla minaccia inquisitoriale, avrebbe potuto incappare da un momento all'altro nell'esigenza di rivolgersi a una persona influente. Camerarius, infatti, era un medico in vista negli ambienti politici di Norimberga. Qualora Donzellini avesse "dovuto" allontanarsi dalla patria, quindi, il medico tedesco avrebbe potuto procurargli dei contatti o persino un posto di lavoro in Germania. Tale ipotesi è tutt'altro che improbabile, visto che, come abbiamo ricordato, Donzellini aveva già chiesto negli anni Cinquanta l'aiuto di personaggi politicamente autorevoli, per uscire dai suoi guai giudiziari.<sup>574</sup> Inoltre, in tarda età il medico di Orzinuovi progettò di lasciare l'Italia,<sup>575</sup> e non escludo che pensasse come possibile destinazione alla Germania.

Ma veniamo all'illustrazione di qualche esempio concreto in cui Donzellini spedisce dei testi ai suoi interlocutori, senza richiedere né aspettarsi un corrispettivo.

Nella lettera del 2 marzo 1583 rivolta a Camerarius il medico bresciano si impegna a mandare a quest'ultimo i *Commenti* di Giovanni Marinelli sugli *Aforismi* di Ippocrate,<sup>576</sup> pubblicati nel 1583, nonché un altro testo di commento sugli stessi *Aforismi* ippocratici, dell'autore del quale, però, Donzellini non ricordava esattamente nome e provenienza:

“Sono stati editi i *Commenti* del medico veneto Marinelli su tutti i particolari degli *Aforismi* di Ippocrate, e quelli di un certo medico napoletano sul primo particolare soltanto. Se non li hai ancora avuti, te li invierò”.<sup>577</sup>

Un commento sugli *Aforismi* di Ippocrate fu edito a Brescia nel 1577 da Ognibene Ferrari, medico bresciano, non napoletano;<sup>578</sup> un altro commento sull'opera del medico di Cos è stato pubblicato nel 1579 e poi nel 1583 da un autore francese, Jacques Houllier.<sup>579</sup>

---

<sup>574</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 4, p. 126, nota 278.

<sup>575</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587, cit.

<sup>576</sup> *Hippocratis Aphorismi Nicolao Leonicensi vicentino interprete. Ioannis Marinelli in eosdem commentarii VII*, Venetiis, 1583.

<sup>577</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 40, 2 marzo 1583, cit.

<sup>578</sup> *Omniboni Ferrarii de arte medica infantium aphorismorum, particulae tres*, Brixiae, apud Franciscum, & Pet. Mariam fratres, de Marchettis (Vincentius Sabbius excudebat), 1577.

<sup>579</sup> *In Aphorismos Hippocratis Commentarii Septem. Recens per Joann. Liebautium*, Parigi, Puys, 1583.

Il 2 maggio 1586 Donzellini promette a Camerarius di invargli alcune copie del proprio *Remedium ferendarum iniuriarum*,<sup>580</sup> non appena ne fosse stata ultimata la stampa. In questo caso Donzellini agiva per soddisfare una richiesta di Camerarius stesso:

“Nel frattempo non conosco nulla che sia degno di te. Il mio libello *Remedium ferendarum iniuriarum* è sotto il torchio, è già stato stampato per metà. Non appena sarà pronto, ti invierò un certo numero di esemplari, come hai richiesto”.<sup>581</sup>

Poiché Donzellini si occupò di ristabilire la salute pubblica a Venezia, devastata da una forte pestilenza negli anni 1575-1576, e poiché nel 1577 pubblicò un importante trattato sulla peste, fin qui più volte menzionato, è ovvio che egli avesse a disposizione diversi trattati sulla peste. Con la lettera del 9 agosto 1577, infatti, Donzellini invia all'amico tedesco, oltre al proprio libello sulla peste, altri testi che prescrivevano le misure da adottare nel caso di una pestilenza. Tali testi prendevano in considerazione sia le norme di igiene cui dovevano attenersi i singoli abitanti nelle loro case private, sia i provvedimenti che le autorità avrebbero dovuto imporre all'intera collettività in via di profilassi.<sup>582</sup> È plausibile quindi che con la trasmissione di testi che si occupavano specificatamente di questo argomento, il medico bresciano intendesse supportare Camerarius nella sua raccolta delle relazioni italiane, redatte intorno al decorso delle epidemie abbattutesi in Italia negli anni 1575-1577, e che comprendevano le norme prescrittive che le città italiane avevano emanato in materia di igiene e disinfezione.<sup>583</sup> Questo spiegherebbe perché in molte altre missive Donzellini promette a Camerarius testi sulla peste: il 22 agosto 1577 Donzellini afferma: “Ti invio un certo numero di libelli appena editi sulla peste, alcuni scritti in latino, altri in italiano”,<sup>584</sup> e ancora il 16 dicembre 1577 il medico bresciano comunica a Camerarius che gli avrebbe fatto avere il trattato sulla peste dello speziale veronese Giovan Andrea Bellicocchi. Il medico bresciano promette al suo interlocutore di darsi da fare, per recuperare una copia di tale trattato, che era andato a ruba fra i rivenditori e i librai.<sup>585</sup> Con la missiva del 5 marzo 1577, poi, Donzellini notifica a Camerarius che gli avrebbe inviato tutti gli scritti di recente pubblicazione sulla peste, ma non fa cenno a eventuali costi degli stessi, i quali presumibilmente venivano inviati come doni:

“Sono uscite molte pubblicazioni sulla peste in generale e su questa peste veneta, e quelle certamente erudite, alcune in latino; mi preoccupero che siano consegnate al tuo mercante”.<sup>586</sup>

---

<sup>580</sup> *Hieronymi Donzellini, Remedium Ferendarum iniuriarium, sive de cohibenda ira*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1586. Come già anticipa il titolo, quest'opera propone un rimedio per sopportare le offese e contenere i sentimenti astiosi. Vedi *Ibid.*, c. 40r.

<sup>581</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 57, 18 giugno 1586, cit.

<sup>582</sup> *Ibid.*, 19, 9 agosto 1577, cit.

<sup>583</sup> *De Bola Armenia et Terra Lemnia Ioachimi Camerarii Medici Norimbergensis observationes*, in *Synopsis quorundam brevium sed perutilium commentariorum de peste ... edita studio Ioachimi Camerarii Medici Norimbergensis*, Norimbergae, In officina Catharine Gerlachin, 1583. Vedi *infra*, capitolo quarto, 5, pp. 302-303.

<sup>584</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 20, 22 agosto 1577, cit.

<sup>585</sup> *Ibid.*, 22, 16 dicembre 1577, cit. Il trattato cui fa riferimento Donzellini è G. A. BELLICOCCHI, *Avvertimenti di tutto ciò che in publico da Signori et in Privato da ciascuno si debbe far nel tempo della peste*, Verona, appresso Sebastiano dalle Donne, 1577.

<sup>586</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

Qui viene menzionata una terza persona, un “mercator”, che è da intendere nel senso storico del termine, cioè colui che vende all’ingrosso o acquista all’ingrosso per rivendere al minuto. Con questo termine Donzellini, tuttavia, può riferirsi a un negoziante che per lui e per Camerarius svolgeva la funzione di corriere. Si tratta cioè di un esercente che si recava in Germania per vendere la propria merce, e del cui tragitto Donzellini approfittava, incaricandolo di trasportare i libri destinati a Camerarius. L’onorario del *mercator* poteva essere a carico di Donzellini stesso o di Camerarius. In quest’ultimo caso però la transazione attestata nella lettera del 5 marzo 1577 non sarebbe stata del tutto gratuita per il medico tedesco, benché Donzellini non facesse cenno a un eventuale pagamento dei libri.

L’ipotesi di un commerciante-corriere è avvalorata dal fatto che, come vedremo nel successivo capitolo, Donzellini più volte cita nel suo epistolario dei commercianti di sua fiducia, ai quali affidava il compito di trasportare e consegnare farmaci o libri per suo conto. Tra questi mandatarî figurano Pietro Longo<sup>587</sup> e Lorenzo Lumaga di Piuro.<sup>588</sup> Altri commercianti ai quali Donzellini commissionava l’invio di materiale erano tedeschi. Nell’epistolario sono presenti numerosi riferimenti al *Doctor Ioannes Fierlegerus*, il cui cognome talvolta è annotato da Donzellini nella variante *Fierlegherus*. Si tratta di un parente acquisito di Camerarius, che normalmente compiva dei viaggi a Norimberga, per trasferirvi delle merci.<sup>589</sup> Il cognome *Fierlegherus* potrebbe essere la traslitterazione del tedesco “Fierlinger”/“Vierleger”. Il fatto che Donzellini più volte nel carteggio premetta il titolo *Doctor* al nome, può far pensare al fatto che Fierlegerus fosse laureato.

Riprendiamo ora gli esempi di invio di testi che non prevedeva una corrispettiva transazione di denaro. Talvolta la spedizione coincideva con un contro dono. È questo il caso in cui Donzellini regalò a Theodor Zwinger il proprio libello *De natura, causis et legitima curatione febris pestilensis* (1570) per poter contraccambiare il dono ricevuto da quest’ultimo, la grande opera enciclopedica del basileese, il *Theatrum vitae humane*. Sulla qualità di questo scambio rimando a quanto già discusso poco sopra.<sup>590</sup>

Anche la lettera del 2 febbraio 1572, inviata da Girolamo Donzellini a Theodor Zwinger, ci pone di fronte a un caso di controprestazione. Come abbiamo già ricordato, in quell’occasione Donzellini invia a Zwinger un manoscritto in greco, che era riuscito a reperire, contenente testi di Ippocrate, affinché il medico basileese potesse stendere l’elenco di tutti gli esemplari in greco che raccoglievano scritti ippocratici.<sup>591</sup> Il medico bresciano chiede a Zwinger di restituirgli il manoscritto, dopo che ne avesse tratto gli elementi utili alla sua edizione, e aggiunge che, qualora l’esemplare non lo avesse del tutto

---

<sup>587</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>588</sup> *Ibid.*, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

<sup>589</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 5, 1 agosto 1566; 6, 4 marzo 1567; 10, 1 aprile 1568; 11, 26 agosto 1568; 12, 6 settembre 1568; etc.

<sup>590</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 5, p. 221.

<sup>591</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

soddisfatto, lui e Mercuriale avrebbero provveduto a procurargliene altri.<sup>592</sup> Ma non solo: Donzellini chiede a Zwinger anche un controfavore, per soddisfare a sua volta l'esigenza di Natale Montesauro<sup>593</sup> di avere una parte di un'opera di Aëzio di Amida, che credo possa essere identificata con i *Sedici libri di medicina*, già menzionati:

“Ho dato speranza a Montesauro circa la sua parte di Aëzio, che lo stesso desidera ardentemente, e tu hai promesso di darti da fare per procurargliela. Per la qual cosa [Montesauro] afferma che la tua benevolenza gli risulta graditissima e ti saluta amichevolmente”.<sup>594</sup>

Infine, dopo aver chiesto a Zwinger di inviargli un certo numero di testi di cui era stato privato durante le sue vicende inquisitoriali,<sup>595</sup> nella lettera del 2 marzo 1583 Donzellini annota queste parole, per sdebitarsi: “In cambio di questi libri te ne invierò altri, che reputerai o io reputerò degni di te; fra questi ti invierò in primo luogo quelli che vengono pubblicati”.<sup>596</sup>

\* \* \*

Lo scambio di libri non era limitato soltanto a coppie di interlocutori, ma si può parlare di una vera e propria rete di scambi. L'invio incrociato di libri era legato allo scambio incrociato di lettere. Infatti, abbiamo già osservato che con la missiva del 16 dicembre 1577 Girolamo Donzellini invia a Joachim Camerarius il Giovane le proprie lettere e quelle di Aldo Manuzio il Giovane, che a sua volta il medico di Norimberga avrebbe dovuto far recapitare a Crato von Crafftheim.<sup>597</sup> Contestualmente alle lettere di Manuzio, Donzellini spedisce a Camerarius i libri che l'editore e umanista desiderava arrivassero a Crato. Tra tali testi figura il primo tomo delle *Orazioni* di Cicerone commentate da Paolo Manuzio, padre di Aldo, uscite in una nuova edizione in quell'anno.<sup>598</sup> Dal canto suo Donzellini spedisce a Camerarius due copie della propria *Apologia* edita nel 1573, una delle quali era destinata a Crato.<sup>599</sup>

Ma la lettera che fa emergere la figura di Girolamo Donzellini alla stregua di un responsabile di un “centro di smistamento di libri” di piccola scala è quella del 4 ottobre 1585, inviata da Donzellini a Camerarius. Giovanni Marinelli aveva chiesto al medico bresciano di far avere a Crato una copia dei propri *Commenti* sugli *Aforismi* di Ippocrate.<sup>600</sup> Per soddisfare la richiesta del collega italiano, Donzellini chiede a Camerarius di far avere i *Commenti* all'archiatra imperiale. Camerarius avrebbe dovuto consegnare a Crato anche una copia delle *Trincavellica*, che abbiamo già identificato con l'edizione critica preparata da Donzellini della raccolta di lettere e dei *Consilia* di Vittore Trincavelli.

---

<sup>592</sup> *Ibid.*

<sup>593</sup> Natale Montesauro (1500-1572), medico veronese in contatto con Conrad Gesner, autore di un trattato sul mal francese e dell'*Epitome rerum naturalium novae Hispaniae*. MENATO, SERRAI, *Conrad Gesner*, cit., p. 347.

<sup>594</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 19, 267, 2 febbraio 1572, cit.

<sup>595</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 6, pp. 153-156.

<sup>596</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 241, 2 marzo 1583, cit.

<sup>597</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>598</sup> Si tratta di *Paulii Manutii commentarius in M. T. Ciceronis Orationes*, tomus I, Venetiis, 1578. Attendoci alle indicazioni di Donzellini, che il 16 dicembre 1577 afferma che l'opera è stata appena edita, e guardando all'anno di pubblicazione dell'opera, è probabile che nelle librerie il testo sia all'inizio del 1578.

<sup>599</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 22, 16 dicembre 1577, cit.

<sup>600</sup> Come abbiamo già ricordato, si tratta di *Hippocratis Aphorismi Nicolao Leonicensi vicentino interprete. Ioannis Marinelli in eosdem commentarii VII*, Venetiis, 1583.

Altre due copie delle *Trincavellica* erano destinate a Johannes Fischart e a Camerarius stesso. Agli stessi Crato e Fischart erano indirizzate due copie degli *Indica*, una per ciascuno.<sup>601</sup> Vista la data della lettera, con quest'ultimo termine, *Indica* (che significa "le cose indiane"), Donzellini potrebbe riferirsi alla traduzione latina della terza parte dell'opera di Nicolás Monardes sulle piante medicinali delle Indie occidentali. Tale traduzione fu realizzata da Charles de L'Écluse e stampata nel 1582.<sup>602</sup> Ma è possibile che Donzellini intenda la versione latina delle prime due parti dell'opera di Monardes, realizzata ancora dall'Écluse e stampata nel 1574 nella sua prima edizione.<sup>603</sup> Inoltre, poiché Donzellini usa l'aggettivo sostantivato *Indica* senza specificare se si tratti delle Indie orientali o delle Indie occidentali, non escludo che il medico bresciano possa riferirsi all'edizione del 1576, che contiene sia la prima parte dell'opera di Monardes sulle piante medicinali del Nuovo Mondo, sia i due libri di Garcia da Orta che riguardano le piante medicinali delle Indie orientali.<sup>604</sup> A favore di tale ipotesi sta il fatto che, come abbiamo ricordato, Donzellini si richiama all'autore Garcia da Orta e alla sua opera altre volte prima del 1585: nel 1577, nel 1579 e nel 1580.<sup>605</sup>

Di tutte queste consegne soltanto una non sembra gratuita, visto che Donzellini successivamente si mostra molto sorpreso di aver ricevuto un fiorino d'oro per le *Trincavellica* mandate a Crato, quasi come se il medico bresciano non si aspettasse alcun compenso pecuniario.<sup>606</sup>

---

<sup>601</sup> *Ibid.*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>602</sup> *Simplicium medicamentorum ex novo orbe delatorum, quorum in medicina usus est, historiae liber tertius*, cit. Vedi *infra*, capitolo quinto, 5, p. 341.

<sup>603</sup> *De simplicibus medicamentis ex occidentali India delatis, ... Interprete Carolo Clusio*, cit. Vedi *infra*, capitolo quinto, 5, pp. 340-341.

<sup>604</sup> *Due libri dell'Historia dei Semplici, aromati, ... dall'Indie Orientali, ... di don Garzia dall'Horto ... Et due altri libri parimente di quelle che si portano dall'Indie Occidentali, di Nicolò Monardes*, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 238, e *infra*, capitolo quinto, 5, p. 340.

<sup>605</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 238.

<sup>606</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 56, 2 maggio 1586, cit.

#### ***CAPITOLO IV. Professionalizzazione e tecnica dell'attività medica nel Cinquecento***

In questo capitolo si intendono valorizzare i contenuti più propriamente tecnico-medici dei carteggi epistolari da me studiati. In essi, infatti, vengono frequentemente segnalate nuove terapie, si dà conto dei tentativi approntati per curare determinate patologie, si forniscono precise prescrizioni posologiche di farmaci, e talvolta vengono trascritte ricette di sciroppi. Da tali notizie emerge una tendenza “protoempirica” che prese forma nella pratica medica del Cinquecento. Questa modalità di esercitare la medicina è riscontrabile tanto nell’ambito specifico della terapeutica e della diagnostica, quanto in quello più generale dell’acquisizione della conoscenza medica.

L’empirismo terapeutico in realtà connotava l’*ars medendi* già nel Medioevo, pertanto non dobbiamo stupirci per esempio del fatto che il medico Girolamo Donzellini avesse elaborato da sé le ricette di due sciroppi, quello di elleboro e quello di *polypodium*.<sup>1</sup>

Tuttavia, nel XVI secolo, in coincidenza con quello che può essere definito il periodo della rinascenza della medicina, si nota una tendenza maggiormente accentuata da parte dei *physici* ad affrancarsi dalla letteratura ippocratico-galenica. Quest’ultima a sua volta viene spostata in secondo piano, a vantaggio di un più ampio spazio lasciato all’osservazione dei dati di fatto e ai ragionamenti *in fieri*. L’empirismo terapeutico, tuttavia, non sostituisce ma affianca i tradizionali metodi curativi. Infatti, ancora nell’inoltrato Cinquecento la medicina ricorre ai rimedi mutuati dalla tradizione ippocratico-galenica, come l’applicazione di salassi e purghe, la somministrazione di teriaca e *mitridatum*, e l’uso di amuleti. Tali terapie, a loro volta, erano strettamente connesse con la teoria umorale che, facendo dipendere il carattere dell’individuo dalla prevalenza di uno dei quattro umori o elementi fondamentali (flegma, sangue, bile gialla e bile nera), univa inscindibilmente “fisiologia” e componente psicologica. La contemplazione di quest’ultima nel quadro teorico di riferimento cui i medici di allora guardavano implica un approccio curativo di tipo olistico, che considera l’uomo nella sua totalità di anima e corpo. Nel campo della terapeutica cinquecentesca, inoltre, un ruolo importante era svolto dalla considerazione dell’influenza dei corpi celesti sul corpo umano e sull’efficacia delle terapie, nonché dalle prassi legate alla diffusione delle istituzioni ospedaliere.

Per quanto riguarda l’empirismo nel processo di acquisizione della conoscenza, emerge la tendenza da parte dei medici a considerare rilevante il procedimento probatorio per accertare la validità di una tesi. Questo aspetto, che a noi sembra banale, non lo era affatto nel Cinquecento, quando normalmente le opere di materia medica intorno a un determinato argomento non seguivano lo schema “ipotesi – dimostrazione – verifica della tesi”. Infatti, in queste ultime viene innanzitutto esposto ciò che la letteratura classica aveva stabilito intorno a un dato tema; segue poi la descrizione di un gruppo di casi concreti nei quali il medico autore dell’opera e altri suoi colleghi si erano imbattuti, e vengono presentate le relative opinioni: quelle che sostengono una determinata tesi, e quelle che al contrario ne

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, 64, al più tardi settembre 1585.

divergono. In tale trattazione, per quanto erudita, tuttavia, raramente si può scorgere un concreto filo logico-razionale, ma soprattutto manca l'intento di *dimostrare* inequivocabilmente la validità dell'ipotesi sostenuta. Come vedremo, al contrario, nella lettera sul singhiozzo scritta da Marcello Squarcialupi a Crato von Craffttheim il 24 gennaio 1574, il medico toscano si pone come prioritario il problema della *verificabilità* delle ipotesi in questione, e in chiusura della missiva ammette di non potersi pronunciare a favore né della propria tesi, né di quella contraria, per il fatto di non avere a disposizione sufficienti elementi probanti.

Come nell'empirismo terapeutico, tuttavia, anche nel percorso di acquisizione della conoscenza medica nel suo insieme, la vecchia e la nuova "scuola" convivono: infatti, nonostante la presenza in queste lettere di tentativi di dimostrazione di una determinata tesi, si è ancora molto lontani dall'acquisizione del metodo scientifico di tipo galileiano.

All'interno degli epistolari dei medici del Cinquecento si devono segnalare, infine, quelle missive in cui si discute di un argomento di materia medica non nelle forme standardizzate della trattatistica, ma in maniera per così dire più "spontanea". Una di queste missive è rappresentata ancora da quella sopra richiamata, scritta da Marcello Squarcialupi, e avente come oggetto il singhiozzo. Ma ve ne sono molte altre. Mentre nelle opere e nei saggi eruditi di materia medica, spesso sottoposti a una lunga gestazione e a molteplici revisioni da parte dell'autore, gli argomenti trattati vengono presentati come conoscenza definitivamente acquisita, in queste lettere prendono corpo esitazioni e perplessità. Qui il medico non si concentra tanto su ciò che gli è già noto, ma esprime senza riserva tutti i suoi dubbi rispetto al caso clinico che gli viene sottoposto. Nessun filtro, nessuno schermo, nessuna rielaborazione scritta si frappone fra lo storico e quel momento di riflessione, nel quale il professionista è colto mentre ragiona ad alta voce sulle cause e sulla cura di una determinata patologia.

## 1. La terapeutica: incipiente affrancamento dalla letteratura ippocratico-galenica

Come abbiamo dimostrato nel capitolo terzo, Girolamo Donzellini si manteneva sempre aggiornato sulle nuove pubblicazioni di materia medica uscenti dalle stamperie. Il medico bresciano tentava di tenersi al passo con i tempi anche per quel che riguarda i metodi terapeutici. In una lettera indirizzata a Camerarius il Giovane, e tuttavia non datata,<sup>2</sup> il medico bresciano informa quest'ultimo che il proprio speziale di fiducia, il veronese Giovan Andrea Bellicocchi, aveva preparato, sulla scorta delle indicazioni di Pietro Andrea Mattioli, una certa quantità di "oleum e scorpionibus".<sup>3</sup> Tale medicamento, che assottigliava i calcoli dei reni e della vescica, si otteneva da un miscuglio di erbe, al quale venivano aggiunti, verso la fine della preparazione, 15 scorpioni.<sup>4</sup> Inoltre, come apprendiamo da un testo di Ludovico Antonio Muratori, dal titolo *Del governo della peste e delle maniere di guardarsene*, pubblicato nel 1721, tale olio veniva somministrato agli appestati, ed era impiegato come profilassi della malattia stessa.<sup>5</sup>

Quando Donzellini asserisce che lo speziale Bellicocchi preparava tale medicamento sulla scorta delle indicazioni di Mattioli,<sup>6</sup> si riferisce al fatto che l'olio degli scorpioni era conosciuto anche come "olio di Mattioli", benché esso fosse già noto prima dell'elaborazione della ricetta da parte del grande medico senese.<sup>7</sup>

Almeno altre due lettere dell'epistolario di Donzellini, datate rispettivamente primo aprile 1568 e 12 luglio 1577, attestano il suo impegno a mantenersi aggiornato, e parallelamente ad aggiornare il suo collega tedesco in materia di terapeutica.

Nella lettera del primo aprile 1568 Donzellini chiede a Camerarius come stesse suo padre, Joachim Camerarius il Vecchio, il quale soffriva di disuria.<sup>8</sup> A questo proposito Donzellini informa il suo interlocutore del fatto che a Roma si faceva uso di

"un certo olio, estratto da molteplici infusioni e decotti di mele cotogne, che [aveva] un effetto sommamente benefico nella nefrite, nella disuria e nel bruciore dell'urina".<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> Coloro che misero insieme la raccolta inserirono fisicamente questa lettera dopo due lettere, entrambe non datate. Tuttavia, la prima delle due fu ricevuta da Camerarius nel 1587, e la seconda fu scritta al più tardi nel settembre del 1585. Per tali ragioni possiamo supporre che la lettera non datata relativa all'olio degli scorpioni possa risalire all'arco di tempo fra il 1585 e il 1587. Ma è anche possibile che essa sia stata inserita in quel punto insieme ad altre lettere non datate, semplicemente perché non reca la data cronica.

<sup>3</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 66, lettera non datata.

<sup>4</sup> Io. Fernellii Ambiani, *Universa Medicina, tribus et viginti libris absoluta*, Lutetiae Parisiorum, apud Andream Wechelum, 1567. In particolare vedi il libro VII (*De compositum medicamentis*) della sezione *Therapeutices universalis seu medendi rationis libri septem*, pp. 547-548. L'opera è stata digitalizzata dal Münchener Digitalisierungszentrum: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10147945.html>.

<sup>5</sup> L. A. MURATORI, *Del governo della peste e delle maniere di guardarsene*, Brescia, Dalle Stampe di Gian-Maria Rizzardi, 1721, p. 122.

<sup>6</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 66, lettera non datata, cit.

<sup>7</sup> MURATORI, *Del governo della peste*, cit., p. 122.

<sup>8</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, I, p. 161.

<sup>9</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.:

L'espressione "infusionibus et decoctionibus citoniorum", che troviamo nel testo originale latino, rimanda alla mela cotogna, denominata in latino *citonius*, o anche *cotonius* o *coctanus*.<sup>10</sup> Tali appellativi derivano a loro volta dal nome della città di Cydonia, nell'isola di Creta, dove si trovava la qualità più pregiata di questi frutti. La mela cotogna è molto grossa e dura, di colore giallo pallido, profumata e dal sapore aspro.<sup>11</sup> L'albero del melo cotogno è chiamato con il termine tecnico di *Cydonia*.<sup>12</sup>

Dalla lettera sopra richiamata veniamo a sapere che l'olio derivato dai decotti di mele cotogne poteva essere impiegato contro la disuria. Donzellini informa Camerarius del fatto che il proprio speziale di fiducia, il veronese Andrea Bellicocchi, aveva preparato alcune libbre di questo farmaco. Il medico bresciano, inoltre, si sarebbe assicurato che Bellicocchi non ne avesse venduto l'intera quantità prodotta, e che ne avesse conservato una porzione per Camerarius. Infatti, il medicamento avrebbe potuto giovare alla salute del padre, Camerarius il Vecchio.<sup>13</sup> L'invio dell'olio medicinale permetteva a Donzellini di mostrare la propria benevolenza verso l'amico, e allo stesso tempo di provvedere alla cura della salute di un umanista di grande valore:

"Ho reputato che tu [Camerarius il Giovane] dovessi essere avvertito di questo medicamento, che non dubito sarebbe molto salutare per tuo padre [Camerarius il Vecchio]. Ti scriverò poi circa il suo impiego, se desidererai che vi sia recato. Infatti, mi preoccupo che parte di questo olio sia conservato per voi, per promuovere la mia benevolenza presso di voi e la salute di un uomo eccellente".<sup>14</sup>

Il 6 settembre 1568, poi, Donzellini rende noto a Camerarius che gli avrebbe inviato due libbre dell'olio di mele cotogne,<sup>15</sup> e gli fornisce una precisa prescrizione posologica, alla quale suo padre doveva attenersi:

"Per dieci giorni si assuma un'oncia [dell'olio] ogni mattina, prima di ogni cibo, alle ore tre; nei giorni successivi, poi, finché [la disuria] persisterà, si assuma un'oncia a giorni alterni, parimenti la mattina. Se la disuria, dopo aver assunto un po' di questo olio, non è stata sciolta o debellata completamente, ne invieremo altro per la completa guarigione della malattia".<sup>16</sup>

Sulla base dei sintomi che probabilmente Camerarius gli aveva riferito, Donzellini elabora una diagnosi e, sulla scorta di questa, propone una terapia dettagliata nell'aspetto quantitativo e tempistico che, a sua volta, guarda ai medicinali di più recente produzione dei quali il medico è venuto a

---

"De patre nihil scribis qui valeat, et qui tractetur a sua «δυσουρία». Moneo Romae nunc in usu frequentissimo esse oleum quoddam ex pluribus infusionibus ac decoctionibus citoniorum quod in nephritide ac dysuria et ardore urinae rem habet summopere efficacem".

<sup>10</sup> H. FISCHER, *Pflanzenkunde*, Hildesheim, Olms Verlag, 2001 (1929<sup>1</sup>), p. 267.

<sup>11</sup> G. E. MATTEI, *Cotogno*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XI.2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931, p. 676.

<sup>12</sup> R. SCHUBERT, G. WAGNER, *Botanisches Wörterbuch: Pflanzennamen und botanische Fachwörter*, Stuttgart, Ulmer, 1991, p. 114.

<sup>13</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 12, 6 settembre 1568, cit.

<sup>16</sup> *Ibid.*

conoscenza. Subito dopo aver descritto le modalità con le quali Camerarius il Vecchio avrebbe dovuto assumere il farmaco, Donzellini ne elogia l'efficacia, e conclude:

“Il rimedio è potentissimo e straordinario. Dio aggiunga a quello la sua benedizione, affinché l'impareggiabile uomo [Camerarius il Vecchio] viva molto a lungo senza dolore («*ανωδυνωσ*»), a vantaggio della prosperità della Repubblica”.<sup>17</sup>

Nella lettera del 12 luglio 1577 Donzellini afferma di essersi fatto arrivare da Roma, probabilmente da speciali di sua conoscenza, la descrizione di un lenitivo ottenuto dal succo di una nuova pianta, a sua volta proveniente dalle Americhe, il tabacco:

“Non so se presso di voi è giunta una certa pianta, che a noi ha inviato l'America; Guilandino la chiama “tabacus”, il popolo “herba regina”, altri “santa croce”. Una foglia intera costa moltissimo, ma il suo succo è efficacissimo per molte malattie”.<sup>18</sup>

Il riferirsi di Donzellini al tabacco con diverse denominazioni richiede alcuni chiarimenti. È noto che il tabacco si diffuse in Europa nella prima metà del XVI secolo, e il primo Stato a possedere tale pianta fu la Spagna. L'introduzione del tabacco in Francia si dovette a tentativi fatti da un monaco, un certo André Thevet, che aveva portato nel 1556 i semi di tabacco dal Brasile. Più tardi Jean Nicot de Villemain, ambasciatore del Regno di Francia in Portogallo, coltivò la pianta da semi ottenuti nei giardini reali portoghesi, e nel 1560 inviò *specimina* della pianta stessa ai regnanti francesi Francesco II e Caterina de' Medici, vantando le virtù medicinali dell'erba contro molte malattie. In onore della regina Caterina la pianta fu denominata “herba della Regina”. Ma poiché il tabacco venne coltivato anche dal Gran Priore di Francia della casa di Lorena (che aveva conosciuto la pianta nel suo soggiorno in Portogallo presso Nicot), esso prese in Europa il nome di “erba dell'Ambasciatore” o “erba del Gran Priore”. La pianta era conosciuta anche come “herba Santa Croce”, espressione derivata dal nome del legato pontificio in Portogallo, Prospero Santa Croce, che portò arbusti di tabacco a Roma. Nella sua *Historia generalis plantarum* (1586) il botanico Jacques Dalechamps chiamò il tabacco *herba Nicotiana* in onore di Nicot, e nel 1753 Carlo Linneo gli attribuì il nome scientifico di *Nicotian tabacum*.<sup>19</sup>

Il 12 luglio 1577 Donzellini asserisce di aver ricevuto da Roma la descrizione del lenitivo a base di succo di tabacco, e propone a Camerarius di inviargliela.<sup>20</sup> Il 20 settembre successivo Donzellini comunica all'amico che avrebbe allegato alla missiva di quel giorno anche la composizione dell'unguento, e aggiunge di aver potuto far preparare delle porzioni del medicamento grazie all'abbondante disponibilità dell'erba del tabacco, che cresceva ormai presso tutti nei giardini e negli orti.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>19</sup> *Tabacco. – Storia.* – in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1937, pp. 139-140: p. 139; M. ZAVONA, *Abuso del tabacco De' nostri tempi, Trattato*, Bologna, presso Gio Battista Ferroni, 1650, p. 2.

<sup>20</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 21, 20 settembre 1577.

Nella lettera del 12 luglio 1577 Donzellini asserisce che le foglie di tabacco erano efficaci per curare le ferite: “Una foglia intera applicata sulla parte contusa è un rimedio con effetto immediato”;<sup>22</sup> e aggiunge che dal succo di tabacco si ricavava un lenitivo efficacissimo “per il cancro, le ferite da spada, le ghiandole purulente, le scottature, le ulcere croniche e maligne”.<sup>23</sup> Affermazioni simili sono presenti anche nella lettera del 20 settembre 1577:

“Il succo di tabacco produce a nostro giudizio effetti senza dubbio straordinari; (...) io l’ho chiamato in causa a uso medico, e la sua efficacia è ormai nota, tanto che quasi tutti i chirurghi lo usano nei loro trattamenti”.<sup>24</sup>

Qui Donzellini sembra ancora riferirsi all’uso della foglia di tabacco nel riassorbimento di ferite, scottature e infiammazioni. Ma ciò che più ci interessa è il fatto che egli espliciti di aver impiegato l’unguento “a uso medico”, il che implica la sua volontà di sperimentazione di un preparato che probabilmente fino a quel momento non veniva ancora, o comunque non regolarmente, dispensato a scopo terapeutico. Donzellini, forse sulla scorta della fama che aleggiava intorno al succo di tabacco, decise di testarne l’efficacia sui suoi pazienti, e così facendo si aprì alla *novitas* terapeutica.

In realtà l’arte terapeutica fu sin dalle origini di tipo empirico, poiché era posta in atto anche attraverso dei tentativi, ma per l’intero corso del Medioevo la diversa gradualità delle prestazioni terapeutiche non intaccò di fatto l’impostazione di fondo della medicina dotta, saldamente ancorata alla teoria umorale e ai suoi sviluppi.<sup>25</sup> Questo è quanto si può constatare dai prontuari tardomedievali dei *physici* Giovanni de Moneglia e Antonio de Novis,<sup>26</sup> che prescrivono i rimedi *de evacuatione humorum*, come l’evacuazione coadiuvata dall’azione purgativa di pillole, e la necessità di procurare il vomito.<sup>27</sup> Anche la dietetica medievale basa i propri presupposti sugli sviluppi della teoria umorale: poiché Galeno sostiene che il ripristino dell’armonia umorale richiede una costante attenzione al regime alimentare,<sup>28</sup> i medici nel Medioevo combinavano alimenti diversi e le loro proprietà per ristabilire un regime equilibrato.<sup>29</sup>

A causa di questo forte vincolo con le teorie classiche, pur connotandosi per una vena sperimentalista e nonostante la produzione di numerosi ricettari, prontuari e *consilia medica*, è possibile che la terapeutica medievale fosse orientata alla sperimentazione meno di quanto accadeva nel Cinquecento. Inoltre, mancano per i secoli medievali una quantità di *epistulae* paragonabili per quantità e per tipologia di contenuti a quelle scambiate tra i medici del Cinquecento. Pertanto risulterebbe difficile verificare il reale grado di “sperimentazione di medicinali”.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, 21, 20 settembre 1577, cit.

<sup>25</sup> G. PALMERO, *Pratiche e cultura terapeutica alla fine del Medioevo, tra oralità e produzioni scritte*, in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (Secoli XII-XV). Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 16-19 maggio 2003*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d’Arte, 2005, pp. 159-185: p. 199.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 119-203.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 203

<sup>28</sup> HAMMOND, “*Ora Deum, et Medico tribuas locum*”, cit., p. 37.

<sup>29</sup> PALMERO, *Pratiche e cultura terapeutica*, p. 200, nota 6.

Al contrario l'intensificarsi delle reti epistolari mediche nel Cinquecento non corrispose soltanto a un episodio formale, ma dovette rispecchiare l'evoluzione di una *realtà*. Non si trattò soltanto dell'incremento di una mera pratica scrittoria, ma l'accrescersi del volume degli scambi epistolari e l'ampliamento dei loro contenuti andarono di pari passi con ciò che lo stampatore Konrad Waldkirch chiama, nella *Prefazione dei Consilia medica post editionem Venetam et Lugdunensem* di Vittore Trincavelli, *incrementa medicinae*,<sup>30</sup> e anzi ne favorì l'ulteriore sviluppo. Molto banalmente: i medici scrivevano di più, perché avevano più cose da dire. Le reti epistolari mediche del XVI secolo si pongono quindi anche come effetto dell'insorgere di nuove attività mediche o del rafforzarsi di attività già praticate, come la "sperimentazione farmaceutica".

Dal canto suo, di fronte al tabacco, pianta sconosciuta agli antichi e introdotta in Europa più o meno negli stessi anni in cui ne parlava, Donzellini lo guarda con interesse e comincia a esaminarlo con un approccio sperimentale.

Per quel che riguarda l'efficacia del tabacco a scopi terapeutici, tuttavia, possiamo nutrire qualche lecito dubbio sull'attendibilità delle notizie riportate da Donzellini. È vero che la libellistica del Seicento era ancora ricca di accenni alle proprietà benefiche del tabacco, erba ritenuta in grado di risanare le malattie veneree e purificare la mucosa nasale;<sup>31</sup> e ancora in un Dizionario enciclopedico tedesco del 1840 il tabacco è annoverato fra i *Naselheilmittel*, cioè i medicinali che facevano fuoriuscire dal naso gli umori cattivi.<sup>32</sup> Tuttavia, nel corso della tarda età moderna l'uso del tabacco a scopi terapeutici divenne sempre più marginale, se non addirittura bizzarro. Se ancora nel 1660 un trattato medico sul tabacco, opera del Dottor Everard e di altri illustri colleghi, poteva fregiarsi del pretenzioso titolo di "*Panacea*" o *la Medicina Universale*, l'opinione medica – da sempre divisa – stava perdendo gran parte dei suoi primi entusiasmi.<sup>33</sup> Tanto è vero che nel 1650 a Bologna fu pubblicato uno scritto dal titolo eloquente: *Abuso del tabacco De' nostri tempi, Trattato*.<sup>34</sup> Per quanto atteneva alla salute, il tabacco era utilizzato a scopi preventivi,<sup>35</sup> ma più frequentemente era impiegato per coprire odori sgradevoli,<sup>36</sup> e come inibitore della fame.<sup>37</sup>

\* \* \*

Nel carteggio epistolare di Girolamo Donzellini trovano spazio medicinali particolari che nelle opere edite sono, al contrario, menzionati raramente, ma che erano molto usati nella pratica.

---

<sup>30</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 1, p. 165.

<sup>31</sup> V. G. KIERNAN, *Storia del tabacco. L'uso, il gusto, il consumo nell'Europa moderna*, Venezia, Marsilio, 1993 (1991<sup>1</sup>), p. 27.

<sup>32</sup> *Naselmittel, Errhina*, in C. F. VON GRÄFE, D. W. BUSCH (a cura di), *Encyclopädisches Wörterbuch der medicinischen Wissenschaften*, vol. 24, Berlin, Verlag von Veit et Comp., 1840, p. 697.

<sup>33</sup> KIERNAN, *Storia del tabacco*, p. 205.

<sup>34</sup> ZAVONA, *Abuso del tabacco De' nostri tempi*, cit.

<sup>35</sup> KIERNAN, *Storia del tabacco*, p. 205.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 28, 206.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 206.

Nella lettera del 12 luglio 1577 Donzellini dichiara: “Una volta dall’India è stato portato un certo anello bianco, come si racconta, derivante dal dente di un cavallo marino, credo di un ippopotamo”.<sup>38</sup> Come avevano testimoniato i commercianti che lo avevano portato a Venezia e che lo avevano adoperato, tale anello “toglie[va] ogni dolore e fastidio provocato dalle emorroidi”.<sup>39</sup> Due anni più tardi, nella lettera del 15 novembre 1579, Donzellini ribadisce l’efficacia del rimedio:

“Per quanto riguarda quell’anello derivante dal dente di ippopotamo mi è chiaramente noto che moltissimi sono stati liberati dal tormento e dalla molestia delle emorroidi”.<sup>40</sup>

Nella medesima lettera il medico bresciano comunica a Camerarius che si sarebbe adoperato per acquistare presso un antiquario di sua conoscenza due anelli derivati dal dente di ippopotamo, che glieli avrebbe poi spediti, e che gli avrebbe notificato il costo degli stessi.<sup>41</sup> Tuttavia, dieci giorni più tardi, nella lettera del 28 novembre 1579, Donzellini riferisce a Camerarius che il commerciante al quale si era rivolto aveva già venduto tutte le scorte di anelli a propria disposizione. Per poter inviare a Camerarius gli anelli, come aveva promesso, Donzellini allora aveva commissionato la preparazione di due anelli al commerciante, che aveva ancora a disposizione la materia prima.<sup>42</sup>

Il medico bresciano è convinto che il rimedio avrebbe stupito l’amico per la sua efficacia, e avrebbe vinto il suo scetticismo: “Tu stesso lo speriementerai, affinché tu non possa essere più incredulo”.<sup>43</sup> Donzellini dovette riuscire nel suo intento persuasivo, visto che chiude la lettera del 28 novembre 1579 con l’indicazione del prezzo richiesto dal commerciante per un singolo anello,<sup>44</sup> e nella lettera successiva datata 5 febbraio 1580 fa sapere a Camerarius di aver ricevuto quattro lire per il pagamento dei denti di ippopotamo.<sup>45</sup>

Da un testo del medico bolognese Leonardo Fioravanti, pubblicato a Venezia nel 1582, e dedicato alla discussione delle caratteristiche e delle cause di diverse malattie, apprendiamo che il rimedio degli anelli derivati dai denti del cavallo marino è uno di quei segreti che l’autore decide di rivelare, perché erano in molti a soffrire del gonfiore delle emorroidi.<sup>46</sup> Fioravanti, inoltre, spiega in cosa consista il rimedio: si tratta di

“un grandissimo secreto occulto (...), il quale è molto facile da fare, et piacevole da usare; et è questo, cioè, pigliare il dente del cavallo marino, detto Hippopotamo, et di quello fare un anello, et portarlo in ditto, et le emorroidi in poco tempo si seccaranno, et non doleranno piu”.<sup>47</sup>

---

<sup>38</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, 29, 15 novembre 1579, cit.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, 30, 28 novembre 1579, cit.

<sup>43</sup> *Ibid.*: “Tu idem experietis, ne amplius sis ολιγοπισ<τ>ος”.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, 32, 5 febbraio 1580, cit.

<sup>46</sup> L. FIORAVANTI, *Il tesoro della Vita Humana*, Venetia, appresso gli Heredi di Melchior Sessa, 1582, p. 13v. Fioravanti sostiene che le emorroidi derivano da un’inflammazione del fegato e dell’intestino, e che si manifestano la maggior parte delle volte in soggetti affetti dal mal francese, cioè la sifilide. Inoltre osserva che, quando tali pazienti guariscono dalla sifilide, anche le emorroidi scompaiono. I rimedi adoperati generalmente erano l’olio di uovo, di lino o di cera. *Ibid.*, p. 13r.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 13v.

Fioravanti torna per ben due volte sulla segretezza di questa particolare pratica terapeutica. Al contrario, nella lettera di Donzellini datata 28 novembre 1579 leggiamo che, “per guarire le emorroidi dolenti, gonfie, fastidiose, nascoste, tuttavia non flosce”, tale rimedio veniva praticato a Venezia molto frequentemente.<sup>48</sup>

L'apparente contraddizione tra le due testimonianze può essere sciolta, ipotizzando che Fioravanti abbia esagerato, vantandosi di essere a conoscenza di un rimedio tanto segreto quanto prodigioso; oppure immaginando che Donzellini abbia comunicato a Camerarius una notizia che alterava la realtà allo scopo di persuadere l'amico ad acquistare il farmaco. L'ipotesi più convincente è però rappresentata dal fatto che il rimedio fosse generalmente poco noto nella medicina tradizionale, e che appartenesse piuttosto a un filone terapeutico laterale non contemplato dalla letteratura accademica. Pertanto, quando Donzellini afferma che il rimedio era diffuso a Venezia, si riferisce piuttosto a una pratica invalsa nell'uso. Ma una prassi terapeutica, che non ha alle spalle un quadro teorico di riferimento, e che nasce al contrario nel momento in cui viene testata e usata, è sintomo di una tendenza protoempirica.

Bisogna, tuttavia, osservare che, se il medicamento in sé era nuovo, non lo era la tipologia a cui esso apparteneva. Attenendoci alla descrizione di Fioravanti, si trattava infatti di una sorta di amuleto che, invece di venire appeso al collo o alla mano, aveva la forma di un anello indossato al dito. Ma gli amuleti erano già propri della tradizione curativa antica.

Nella lettera del 12 luglio 1577 Girolamo Donzellini propone al collega di Norimberga Joachim Camerarius di inoltrargli dei semi di ricino, dei quali il medico bresciano decanta le proprietà curative:

“Il seme è piccolo come la senape; a Venezia ora il chicco è celeberrimo per la forma e per la grandezza di un fagiolo; la sua efficacia è elevatissima nel purificare gli umori; un unico chicco svolge il suo compito certamente con un certo fastidio, ma nei corpi robusti è efficacissimo, e circoscrive le malattie croniche e disperate. Io credo che sia il *cici* di Dioscoride, oppure il *ricinum* e la *cherva* degli arabi, ma un unico chicco è sufficiente, mentre Dioscoride prescrive che ne debbano essere assunti tre. Invierò a voi anche questo, se non lo avete; è portato dall'Oriente”.<sup>49</sup>

Dai *Discorsi* di Pietro Andrea Mattioli apprendiamo che i Romani chiamavano *ricinus* il seme di questa pianta, perché esso assomigliava a quegli animalletti detti “zecche” o appunto “ricini”, che si attaccavano al pelo di animali, come maiali, pecore, cani, cavalli. La denominazione araba corrispondente a quella latina di *ricinus* era “cherva”, e così tale pianta era chiamata anche dagli speziali. I semi del ricino ben pestati e ridotti in poltiglia – ricorda ancora Mattioli – “purgano per di sotto la cholera, et gli humori acquosi fanno vomitare”.<sup>50</sup>

Nel passo sopra citato Donzellini asserisce che un seme di ricino era in grado di purificare gli umori e di attenuare le malattie croniche e disperate; inoltre, egli corregge la prescrizione posologica

---

<sup>48</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 30, 28 novembre 1579, cit.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>50</sup> P. A. MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale di P. Dioscoride*, in Venetia, appresso Vincenzo Valgrisi, 1563, p. 620.

di Dioscoride: non tre chicchi, bensì soltanto uno è sufficiente per ottenere un effetto benefico.<sup>51</sup> La rettifica di un'indicazione, presa a prestito dall'*auctoritas* che rappresentava l'eccellenza del sapere botanico-farmaceutico, si spiega non soltanto presupponendo l'attitudine critica propria del medico umanista, quale di fatto Donzellini era, ma anche con la tendenza ad attribuire maggiore credito a ciò che si poteva esperire personalmente e direttamente. Tale aspetto, che a noi sembra banale e scontato, non lo era affatto nel Tardo Cinquecento, quando la medicina era ancora saldamente incardinata in un sistema dottrinale, imperniato a sua volta su principi teorico-filosofici, che stavano a presidio tanto dell'anatomia, quanto della patologia e della terapeutica. Tale cornice di riferimento, inoltre, non poteva prescindere dalle influenze degli astri e degli oggetti celesti sul corpo umano, e si nutriva di tutta una serie di corrispondenze fra il micro e il macrocosmo.

In un'altra circostanza, attestata ancora da uno scambio epistolare di opinioni tra Camerarius e Donzellini, si affaccia all'orizzonte diagnostico di quest'ultimo una tendenza empirista. Per quanto attiene al contesto terapeutico il medico bresciano attinge invece a piene mani dalla letteratura galenica, pur non mstrandosi refrattario a constatare l'inefficacia di taluni rimedi da essa proposti.

La moglie di Camerarius soffriva da tempo di una "cefalea diurna forte e insistente", pertanto il medico tedesco le aveva somministrato i seguenti rimedi:

"sciropi, pillole, controveleno, clisteri, supposte, lacci dolorosi, ventose per estrarre il sangue dalla testa, cose da masticare, gargarismi, *errhina*, *ptarmica*, liscivia e sapone".<sup>52</sup>

Camerarius aveva applicato una varietà di terapie che, secondo la concezione degli umori di allora e alla quale abbiamo già accennato, espellevano sostanze dannose dal corpo, e lo purificavano.

I lacci dolorosi (*vincula dolorifica*) venivano compressi sulla parte del corpo malata in modo da favorire la fuoriuscita di sangue. Erano denominati "molesti", perché venivano stretti fortemente intorno al ginocchio, alla testa o al basso ventre, tanto da provocare dolore. Facevano parte, insieme con le ventose per estrarre il sangue (*cucurbitulae*), le sanguisughe e la venesezione, dei cosiddetti *instrumenta aversionis*, mezzi per far defluire il sangue e gli umori cattivi.<sup>53</sup>

Gli *errhina* erano farmaci che avevano lo scopo di guarire un malanno che colpiva il naso stesso o una parte a esso vicina, come il cervello. Esistevano due tipologie di *errhina*: quelli che agivano direttamente nel naso, e quelli che agivano nelle parti ad esso circostanti. Questi ultimi scuotevano l'intero organismo e le sue singole parti, e in questo modo acceleravano la circolazione dei diversi fluidi che stagnavano in una o più parti dell'organismo, e ne facilitavano l'espulsione. Non si trattava, quindi, di far fuoriuscire la membrana pituitosa-mucosa soltanto del naso, ma anche quella di altre parti vicine al naso stesso. Gli *errhina*, che sortivano effetti direttamente nel naso, si dividevano a loro volta in *errhina* chirurgici (dilatatori, compressor), ed *errhina* farmaco-dinamici. Questi ultimi a loro volta si distinguevano per le loro proprietà astringenti, toniche ed eccitanti, e potevano presentarsi

---

<sup>51</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 25, 10 luglio 1578, cit.: "syrupos, pilulas, hieram, clysteres, balanos, vincula dolorifica, cucurbitulas, masticatoria, gargarismos, errhina, ptarmica, lixivium".

<sup>53</sup> *Johannis Heurnii, Praxis medicinae nova ratio*, Roterodami, ex officinis Arnoldi Leers, 1650, p. 518.

in forma di polvere, di pomata, di pastiglie, in forma fluida o gassosa. Quelli in forma di polvere rimuovevano il muco dal naso nei casi di raffreddore catarroso, e curavano le ulcere nasali.<sup>54</sup> Gli *errhina* con effetti nelle zone perinasali potevano incrementare l'attività delle vie respiratorie, dell'orecchio, del cervello, e potevano provocare uno scuotimento dell'intero organismo.<sup>55</sup>

Il nome latino corrispondente al greco *ptarmica* è *sternutamentaria*, e indica una pianta i cui fiori, odorati, fanno starnutare.<sup>56</sup> Da questo termine deriva quell'insieme di rimedi, detti appunto *ptarmica* che, al pari e insieme con gli *errhina*, erano impiegati per evacuare gli umori superflui attraverso le narici. La differenza fra le due categorie di medicinali era lo starnuto: gli *ptarmica* sollecitavano le ghiandole e le membrane delle narici a tal punto che gli umori venivano scagliati all'esterno con violenza attraverso gli starnuti; gli *errhina*, al contrario, stimolavano dolcemente le narici per far espellere gli umori nocivi.<sup>57</sup>

La liscivia era un miscuglio di cenere di legna e acqua bollente, adoperato a scopo detergente.<sup>58</sup>

A fronte di numerosi tentativi di Camerarius, seppur falliti, per curare la cefalea della moglie, Donzellini non ha motivo di rimproverarlo dal punto di vista della pratica medica; tuttavia, gli suggerisce di applicare il salasso alle vene oltre le orecchie, oppure di accostare ad esse delle sanguisughe, in modo che “esca moltissimo sangue”.<sup>59</sup> Ma se nemmeno tale prescrizione avesse sortito effetti benefici, allora Camerarius avrebbe dovuto somministrare alla donna “theriacam aut mitridatum” per due volte alla settimana.<sup>60</sup> Il *mitradatum* usato da Donzellini era preparato dai farmacisti veronesi Bellicocchi e Arculano. Andrea Bellicocchi, lo ripetiamo, era lo speciale di fiducia di Donzellini, mentre Arculano potrebbe essere un discendente del medico e anatomista veronese Giovanni Arculano, morto nel 1484.<sup>61</sup>

Il *mitridatum* era un rimedio antichissimo usato contro il mal di testa di diversa origine. Il suo nome derivava da Mitridate, mitico re di Bitinia e del Ponto. Secondo un volantino pubblicitario

---

<sup>54</sup> *Naselmittel, Errhina*, in VON GRÄFE, BUSCH (a cura di), *Encyclopädisches Wörterbuch*, vol. 24, 1840, cit., pp. 691-692.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 694.

<sup>56</sup> MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale*, cit., p. 329.

<sup>57</sup> G. P. NENTER, G. E. STAHL, *Fundamenta medicinae theoretico-practica, secundum celeberrimi D.D. Stahlii*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1735, p. 65.

<sup>58</sup> E. GARULLI, *Liscivia*, in *Enciclopedia italiana di scienze lettere ed arti*, vol. XXI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934, p. 261; *Liscivia*, in S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. IX, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, pp. 143-144; *Liscivia*, in W. BUCHAN, *Medicina domestica o sia trattato completo di mezzi semplici per conservarsi in salute*, tomo V, Milano, appresso Giuseppe Galeazzi, 1786, p. 162.

<sup>59</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 25, 10 luglio 1578, cit.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Giovanni Arculano riveste una certa importanza fra i medici e i chirurghi del XV secolo. Fu professore a Bologna e a Padova, nonché uno dei pochi studiosi versati nello studio della letteratura medica araba. Lasciò, infatti, due commenti pubblicati postumi da Agostino Nifo: il primo sulla prima fen del *Canone* di Avicenna (Venezia, 1519); il secondo sul nono libro di Rhasis, dal titolo *Ad Almansorem regem*. BRAMBILLA, *Storia delle scoperte fisico-medico-anatomico-chirurgiche*, vol. I, 1780, cit., p. 146 e ss. Giovanni Arculano si dedicò anche allo studio della trichiasi, una malattia che può essere descritta come una deviazione patologica delle ciglia verso il bulbo oculare. G. B. QUADRI, *Annotazioni pratiche sulle malattie degli occhi*, vol. I, Napoli, nella stamperia francese, 1818, p. 134.

stampato a Modena da un farmacista nella prima metà del Settecento,<sup>62</sup> tale antidoto provocava sollievo nei pazienti che soffrivano di emicranie, dolori dei denti, catarri, scompensi nelle orecchie, paralisi dei nervi. Poteva essere assunto per via enterica o applicato come cerotto sulla tempia.<sup>63</sup> Di fatto, però, il *mitridatum* non era altro che l'antesignano della teriaca, alla quale venne aggiunto l'ingrediente fondamentale della carne di vipera.<sup>64</sup> Nella lettera del 10 luglio 1578 Donzellini aggiunge che nel caso di mancato successo del *mitridatum*, Camerarius avrebbe dovuto far bere alla moglie un decotto di sale.<sup>65</sup>

In sintesi Donzellini propone dei rimedi che ricadono tutti nella categoria dei medicamenti protesi a eliminare gli umori superflui. Tuttavia, constatata l'inefficacia, il medico suppone un'altra causa del mal di testa: esso poteva dipendere non dall'accumulo di *humores*, ma dalla mancata mestruazione.<sup>66</sup> La teoria ippocratica dello squilibrio degli umori quale causa di una malattia (in questo caso l'emicrania) viene palesemente messa in discussione da Donzellini, mentre questi individua l'agente responsabile della patologia in una sede circoscritta del corpo. Questo modo di ragionare è sintomo di un progressivo affrancamento dalla pedissequa ripetizione della letteratura ippocratico-galenica, a vantaggio della formulazione di ipotesi scaturite dall'osservazione di dati di fatto.

Non escludo, inoltre, che Donzellini possa essere stato influenzato dalle nuove teorie di Jean Fernel e Giovanni Argentier secondo cui la malattia non dipende da un'alterazione del temperamento generale, ma contempla l'esistenza di morbi di singole parti del corpo.<sup>67</sup> Lo stesso medico bresciano nel suo epistolario lascia intendere di conoscere queste innovative teorie.<sup>68</sup>

\* \* \*

Possiamo allora concludere che nel Tardo Cinquecento all'Umanesimo medico, che trovava nel restauro testuale del sapere medico classico la sua migliore espressione, e alle scoperte anatomiche che misero in discussione diverse cognizioni ippocratico-galeniche, si fece largo nella prassi terapeutica una tendenza empiristica, nella misura in cui nel XVI secolo cominciava a essere considerato probante e adeguato a una conoscenza corretta non soltanto o non più ciò che veniva appreso attraverso i libri, bensì ciò che veniva sperimentato. Benché già nella medicina classica e poi nel Medioevo la terapeutica procedesse di fatto per tentativi, la constatazione dell'efficacia di un medicamento divenne nel Cinquecento prioritaria rispetto a ciò che la letteratura classica prescriveva. Essa a sua volta venne più spesso messa in discussione rispetto al periodo precedente, e cominciò progressivamente a perdere il valore di inderogabile certezza.

---

<sup>62</sup> *Orviétan Finissimo Mitridatum Damocratis Antidotum Magnum*, Bartolomeo Soliani, Modena, senza data.

<sup>63</sup> S. BASSETTI, *L'Orviétan: Medicina universale 1504-1828*, Milano, Lampi di Stampa, 2011, pp. 45-46; 60.

<sup>64</sup> STANNARD, DILG, *Camerarius' contributions to medicine and pharmacy*, cit., p. 160.

<sup>65</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 25, 10 luglio 1578, cit.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> PESENTI, *Da Monte, Conte*, cit., p. 364.

<sup>68</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 196.

Tale aspetto, tuttavia, non deve sorprendere più di tanto, se si pensa che già i metodi terapeutici messi a punto da Paracelso e dai suoi seguaci possono essere assimilati a una sorta di “sperimentazione pura”, e si configurano quali antesignani dei procedimenti propri della chimica.

In particolar modo Paracelso sostiene che tre elementi, lo zolfo, il mercurio e il sale, componevano non soltanto tutte le sostanze organiche e inorganiche, compreso il corpo umano. In questo modo il celebre quanto contestato medico svizzero spalanca la strada alla disciplina della chimica, perché dopo di lui i medici si rendono conto dell'importanza degli elementi chimici e del processo di soluzione per la comprensione dei meccanismi del corpo umano, e tale processo poteva essere conosciuto soltanto attraverso la sperimentazione. Dopo Paracelso lo sviluppo della chimica e quello della medicina procedettero di pari passo.<sup>69</sup>

La modalità “sperimentale” di esercitare la terapeutica, tuttavia, non soppresse, né degradò quella tradizionale di agire sulla scorta delle indicazioni della letteratura classica. Quest'ultima, per esempio, poteva ancora venire impiegata nel Cinquecento, per avvalorare l'importanza di un rimedio. Infatti, nella lettera del 15 novembre 1579 Donzellini adduce l'uso degli amuleti presso i medici antichi come una valida ragione per rimproverare il suo collega Camerarius che, al contrario, ne contestava l'impiego:

“Non approvo che tu disprezzi gli amuleti o talismani («περιαπτα»), poiché tutti i medici classici greci, latini, arabi, antichi e più recenti, li usano; Galeno certamente, Dioscoride, Aëzio, Plinio, Alessandro di Tralles, Fernel e il francese Auger Ferrier nel suo *De Methodo medendi* offrono una ricchissima testimonianza di quelli”.<sup>70</sup>

I *περιαπτα*, cioè i *periapta*, come venivano chiamati gli amuleti, sono menzionati nei testi medici antichi come procedure terapeutiche tese al trattamento e alla cura di malattie femminili. Gli amuleti con scopi curativi in Grecia e in Egitto nel periodo ellenistico e nella prima età romana erano indossati dalle donne, che li fissavano in qualche modo al loro corpo.<sup>71</sup> Infatti, il nome greco *periapta* deriva dal verbo *periaptein*, che significa “legare qualcosa intorno a qualcos'altro”, e attesta che tali oggetti venivano attaccati al corpo.<sup>72</sup> Esistevano molte varietà di amuleti: la loro forma e la loro consistenza materiale dipendevano dallo scopo per il quale erano usati. Per esempio gli amuleti ai quali si attribuiva il potere di aiutare il concepimento consistevano in parti di animali noti per la loro fertilità o nelle parti del loro corpo legate alla riproduzione.<sup>73</sup>

La medicina del Cinquecento ricorreva ancora non soltanto agli amuleti prescritti da Galeno e Ippocrate, ma anche ai metodi di evacuazione degli umori, che a loro volta scaturivano direttamente dalla teoria ippocratica degli umori. Il salasso, la purga e la stimolazione della diuresi erano, infatti, rimedi atti a far defluire gli umori cattivi o superflui. Per questi motivi per la realtà terapeutica del

---

<sup>69</sup> F. SZABADVÁRY, *History of Analytical Chemistry*, Oxford, Pergamon Press, 2013, pp. 22-23.

<sup>70</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 29, 15 novembre 1579.

<sup>71</sup> C. CABALLERO-NAVAS, *The Book of Women's Love and Jewish medieval literature on Women: Sefer Ahavat Nashim*, London-New York, Kegan Paul, 2004, p. 62.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 62, nota 60.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 62.

Cinquecento non possiamo parlare di un empirismo puro a 360 gradi, ma è più opportuno riferirsi a essa con l'idea di una tendenza empiristica che andò progressivamente affiancandosi a pratiche terapeutiche già esistenti e soggette a molteplici influenze culturali. Fra queste ultime annoveriamo la teoria umorale ippocratico-galenica; le influenze astrali sul corpo umano derivanti dalla medicina araba; le terapie praticate nelle istituzioni ospedaliere; i metodi curativi dei medici non togati (ciarlatani, itineranti, empirici, barbieri e chirurghi); e le teorie e le pratiche alchemiche e paracelsiste.

Cominciamo dalla teoria ippocratica umorale, che è il fondamento delle pratiche terapeutiche *de evacuatione humorum*. Secondo questa dottrina nel corpo umano sono presenti quattro elementi fondamentali: il sangue che proviene dal cuore, il flegma dal cervello, la bile gialla dal fegato, e la bile nera dalla milza. Nella condizione di salute gli umori si trovano commisti in un rapporto ottimale di simpatica concordanza, mentre lo stato di malattia coincide con l'interruzione dell'armonia tra gli umori, per la perdita di uno di essi o per la sua separazione e dislocazione interna verso un organo, il quale allora risulta malato. L'equilibrio fra gli umori deve essere ripristinato con l'eliminazione dell'umore superfluo tramite il salasso, l'evacuazione, e la diuresi.<sup>74</sup>

Quando il miscuglio degli umori è perfetto si produce un temperamento (nel senso di mescolamento/unione nelle giuste proporzioni) normale o "giusta crasi". Quando uno degli umori è in difetto, o è in eccesso, o si isola nel corpo non combinandosi più con tutto il resto e andandosi a dislocare presso un organo, si genera una "discrasia" del temperamento, e quindi una malattia.<sup>75</sup> E proprio sulla base dei loro temperamenti Ippocrate aveva classificato gli individui: il temperamento melanconico era associato alla bile nera e alla terra fredda e secca; il temperamento sanguigno al sangue e all'aria umida e calda; il temperamento collerico alla bile gialla e al fuoco secco e caldo; il temperamento flemmatico al flegma e all'acqua umida e fredda.<sup>76</sup> Poiché le tipologie di temperamenti determinano fatalmente il carattere delle persone, nella teoria umorale "fisiologia" e componente psicologica sono inseparabili.<sup>77</sup>

Come abbiamo accennato di sfuggita nel capitolo terzo, la terapeutica adottata nel Cinquecento si avvaleva fortemente delle teorie astrologiche che postulavano l'influenza dei corpi celesti e dei loro moti sull'anatomia del corpo umano e sull'efficacia dei rimedi curativi.<sup>78</sup>

La medicina astrologica era basata su due principi propri del pensiero prescientifico: l'idea del corpo umano come microcosmo, a presidio del quale stavano le stelle fisse ed erranti; e le analogie e le corrispondenze fra il micro e il macrocosmo.<sup>79</sup> Il concetto del dominio dei pianeti e dei segni zodiacali sulle parti del corpo era stato introdotto nella medicina europea, allorché nel XIV secolo, accanto alla

---

<sup>74</sup> ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, cit., p. 30.

<sup>75</sup> A. PICHOT, *La nascita della scienza*. Grecia presocratica, tomo 2, Bari, Dedalo, 1993 (1991<sup>1</sup>), p. 574.

<sup>76</sup> G. ATTILI, *Alle basi della personalità. Teorie, metodi e ricerche sul temperamento*, Firenze, Giunti, 1993, p. 14.

<sup>77</sup> G. VERNONI, *Temperamento*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1937, pp. 451-452.

<sup>78</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 6, pp. 230-231.

<sup>79</sup> CASALI, *"Anatomie astrologiche"*, cit., pp. 170-171.

dogmatizzazione della medicina galenica eretta a sistema infallibile, la medicina araba (incarnata da Averroè e Avicenna) era penetrata in Occidente. Si era cominciato ad ammettere che i moti degli oggetti celesti fornissero spiegazioni per i fenomeni insoliti del mondo infralunare, e che le complessioni fisiche fossero influenzate dagli astri. Fu allora che l'astrologia giudiziaria era divenuta partecipe della formulazione della diagnosi e della scelta della terapia. In questo contesto di corrispondenza tra macro e micro-cosmo le 12 costellazioni erano poste a guardia delle varie parti del corpo, e destini differenti erano attribuiti a pratiche terapeutiche e chirurgiche a seconda del momento in cui esse venivano eseguite. Avicenna, *auctoritas* imprescindibile per l'intero XIV secolo, aveva proposto un'interpretazione della pestilenza strettamente fondata sulle teorie di Ippocrate e Galeno, ma integrata dai fenomeni astrologici. Per questo motivo nella medicina occidentale i corpi celesti assunsero a cause delle pestilenze.<sup>80</sup> L'influenza dell'astrologia giudiziaria sulla cura delle malattie nel XIV secolo trova mirabile esemplificazione nell'Uomo zodiacale. La raffigurazione del cosiddetto "uomo astrologico" appartiene a una tradizione manoscritta antica, e si rinnova con le figure dell'Uomo delle vene e dell'Uomo astrologico, contenute nel *Fasciculum medicinae* di Johannes Ketham, pubblicato per la prima volta nel 1491. Tale raffigurazione illustra, infatti, come le diverse parti del corpo umano fossero sottoposte all'influsso dei segni zodiacali. Quando la luna fosse stata nel segno del membro malato, nessuna medicina o terapia poteva essere praticata con successo su quel membro. Altri trattati stabilivano poi quali giorni fossero propizi e quali nefasti per condurre un'operazione di ordine medico. Ancora nel 1690 l'operetta di Francesco Minniti *Armonia astro-medico-anatomica* rivisitava i discorsi sui tempi lunari in un testo di respiro più ampio, definito medico-anatomico.<sup>81</sup>

Anche il salasso, per essere efficace, doveva essere eseguito in precisi momenti della giornata, diversi a seconda della stagione, e regolati dalla posizione della luna. La flebotomia era continuo oggetto di regolazioni, a seconda dell'età e della forza dell'individuo, e delle stagioni: prima dei 12 anni nessuno poteva essere salassato, e durante la fase di luna nuova non si doveva mai praticare la flebotomia. A sua volta la tavola della flebotomia illustra un uomo di faccia con le indicazioni dei punti del corpo dove poteva essere praticato il salasso. La flebotomia era una pratica fondamentale della medicina medievale e rinascimentale: veniva applicata quotidianamente come "evacuazione" comune.<sup>82</sup> Per via di tutte le cautele necessarie prima di praticare un salasso, esso veniva eseguito alla stregua di una solenne cerimonia: venivano fatte uscire dalla stanza tutte le persone non gradite dal malato; venivano chiuse le imposte, e si accendeva una candela per vedere meglio la vena. Il chirurgo operava, mentre il malato doveva far roteare fra le dita un bastone foderato di velluto ricamato, per

---

<sup>80</sup> PALMER, ZITELLI, *Le teorie mediche sulla peste e il contesto veneziano*, cit., pp. 22-23.

<sup>81</sup> CASALI, "Anatomie astrologiche", cit., pp. 161-165, 167, 170-171; ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, cit., p. 40.

<sup>82</sup> ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, cit., p. 40.

facilitare la fuoriuscita del sangue. Il malato non doveva vedere il suo sangue, mentre il medico doveva esaminarlo accuratamente, per verificare se vi fossero umori alterati.<sup>83</sup>

La medicina si affrancò solo gradatamente dalla scienza delle stelle, e l'immagine dell'uomo come meraviglioso microcosmo continuò a dominare il territorio tanto dell'*ars medendi* quanto dell'*ars prognosticandi* fino al Rinascimento inoltrato.<sup>84</sup> Ancora nel Secondo Cinquecento molti medici e astrologi credevano nell'efficacia della pratica medica unita alla conoscenza degli astri.<sup>85</sup> Il sapere medico-astrologico rinascimentale conobbe per secoli un'ampia diffusione attraverso i mille rivoli della comunicazione letteraria e orale, accompagnando la pratica quotidiana di architetti, medici, medicastri, cerusici, barbieri e speciali.<sup>86</sup>

La consultazione degli astri era considerata la luce che illuminava il percorso che conduceva alla certezza nella somministrazione dei rimedi, perché permetteva di mettere a punto una pratica terapeutica *ad personam*, e consentiva di formulare ricette che ricomponessero gli equilibri del corpo infranti. Il dottore in *Philosophia et Medicina* era in grado di coniugare le conoscenze mediche vere e proprie con quelle di filosofia, astrologia, magia, fisionomia, alchimia. Inoltre, l'insegnamento di filosofi e medici, come Girolamo Cardano e Tommaso Campanella, improntava sia l'attività del medico che applicava regole astrologiche, sia quella dell'astrologo che poneva la propria esperienza al servizio della medicina, e dedicava una parte della sua pronosticazione alle malattie.<sup>87</sup>

Oltre agli elementi menzionati (tradizione classica, medicina astrologica), lo sfaccettato spettro della terapeutica nel Cinquecento comprende anche i rimedi somministrati dai medici popolari, che a loro volta includevano varie figure semi-professionali, dai barbieri-chirurghi, ai ciarlatani, agli empirici.<sup>88</sup> Infatti, la professione medica nel Cinquecento non aveva ancora una fisionomia uniforme: ai medici togati detentori della scienza ufficiale nell'ambito accademico e depositari delle dottrine degli autori antichi e moderni si affiancavano barbieri e cerusici, che svolgevano le umili operazioni della chirurgia e della flebotomia. I medici togati, inoltre, prendevano le distanze dai ciarlatani itineranti e dagli pseudomedici, che basavano le loro terapie su pratiche magico-astrologiche ritenute superstiziose.<sup>89</sup>

Infine, facevano parte a pieno titolo dei percorsi terapeutici del Cinquecento i rimedi posti in essere nelle istituzioni ospedaliere che, a partire dalla fine del Trecento e per tutto il Quattrocento, conobbero un sensibile sviluppo, anche dal punto di vista del numero di medici assunti. Inoltre, proprio negli ospedali non solo erano raccolte tutte quelle che vengono identificate come le pratiche caratteristiche della medicina rinascimentale, ma tali istituzioni allestirono anche proprie officine farmaceutiche.<sup>90</sup>

---

<sup>83</sup> BENEDICENTI, *Malati, medici e farmacisti*, cit., pp. 998-999.

<sup>84</sup> CASALI, *Le Spie del cielo*, cit., p. 146.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 147-148.

<sup>88</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 82.

<sup>89</sup> CASALI, *Le Spie del cielo*, cit., pp. 148-149.

<sup>90</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 226.

## 2. Le transazioni relative ai farmaci: Girolamo Donzellini e il circuito transalpino

Il medico bresciano Girolamo Donzellini era al centro di un'attività di produzione e vendita di farmaci degna di nota, per realizzare la quale si avvaleva della stretta collaborazione di Giovan Andrea Bellicocchi, speziale attivo a Verona, e Joachim Camerarius il Giovane. Dallo studio dell'intero epistolario di Donzellini, indirizzato a Joachim Camerarius il Giovane, è possibile evincere la dinamica abituale sottesa a tale attività: il medico di Norimberga procurava la materia prima, nella fattispecie l'allume di rocca, con il quale poi Donzellini e Bellicocchi confezionavano due tipologie di farmaci: la teriaca e i cerotti di allume. Questi farmaci venivano a loro volta venduti da Bellicocchi a Verona, dove lo speziale lavorava, e a Venezia per il tramite di Girolamo Donzellini.

Inoltre, quando Camerarius li richiedeva specificatamente, i medicinali gli erano trasmessi talvolta a titolo gratuito, talaltra per mezzo di una vera e propria compravendita. Dalla lettera del 6 settembre 1568 risulta, infatti, che l'invio delle pastiglie di teriaca da parte dei due italiani al medico tedesco fatto in quell'occasione implicava una corresponsione di denaro. Tuttavia, Bellicocchi accettò di vendere a Camerarius i farmaci a un prezzo di favore.<sup>91</sup> Al contrario, nella lettera del 4 ottobre 1585 la transazione fra Bellicocchi e Camerarius assume l'aspetto di uno scambio equo più che di una compravendita.<sup>92</sup>

Che Donzellini dovesse farsi arrivare l'allume dalla Germania dipendeva dalla scarsa disponibilità di questa sostanza in Italia.<sup>93</sup> Questo tipo di approvvigionamento è attestato per l'intera durata della corrispondenza, e cioè dalla metà degli anni Sessanta fino alla seconda metà degli anni Ottanta.

Nella lettera del 10 marzo 1566 il medico bresciano è confidente nel fatto che l'allume che Camerarius gli avrebbe inviato sarebbe giunta tempestivamente. Con esso il medico bresciano e lo speziale veronese avrebbero preparato i cerotti di allume e la teriaca:

“Finora non ho ancora sentito nulla circa l'allume, ma dalle tue lettere facilmente ipotizzo che è imminente, e certamente giungerà in tempo. Infatti, abbiamo intenzione di preparare il cerotto di allume<sup>94</sup> e la teriaca”.<sup>95</sup>

Quattro mesi più tardi, nella lettera del primo agosto 1566, Donzellini attesta di avere effettivamente ricevuto l'allume.<sup>96</sup> Nella lettera del primo aprile 1568 il medico bresciano lamenta invece che ancora non gli era stata recapitata l'allume inviatogli da Camerarius, e imputa la causa del ritardo alle cattive condizioni atmosferiche. Contestualmente, tuttavia, non manca di esternare grande gratitudine verso il collega di Norimberga, perché è consapevole che questa sostanza in Italia era

<sup>91</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 12, 6 settembre 1568, cit.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>94</sup> Vedi *infra*, capitolo quarto, 2, p. 283.

<sup>95</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 4, 10 marzo 1566, cit.:

“De chalciti hactenus nihil audivi, sed ex tuis literis facile conicio, brevi adfuturam, et in tempore quidem adveniet. Nam et diachalciteos emplastrum et theriacam paraturi sumus”.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 5, 1 agosto 1566.

rarissima.<sup>97</sup> Camerarius aveva affidato il trasporto dell'allume a *Fierlegerus*, personaggio che abbiamo già identificato.<sup>98</sup> Il destinatario ultimo della sostanza era Bellicocchi.<sup>99</sup> Nella lettera del 18 giugno 1586 Donzellini dichiara di aver ricevuto tre libbre di allume da un commerciante non meglio identificato.<sup>100</sup> Il 4 ottobre 1585 afferma che una certa quantità di allume era stata usata dal farmacista veronese per la produzione di teriaca e di cerotti diapalma, e che altri quantitativi di allume sarebbero stati inviati da Camerarius a Bellicocchi. Dal canto suo il medico bresciano si sarebbe adoperato presso il suo speziale di fiducia, affinché questi preparasse “mezza libbra di ottima teriaca” e la inoltrasse a Camerarius.<sup>101</sup>

I termini *chalcitis* e *chalcitin* adoperati nell'epistolario di Donzellini rimandano al vocabolo *chalcitis*, attestato nella *Historia naturalis* di Plinio il Giovane.<sup>102</sup> Il vocabolo *chalcitis* è traducibile in italiano non con “calcite” (il minerale carbonato di calce estremamente comune<sup>103</sup>), ma con “allume”, sostanza minerale assai più rara. Esistono due tipi di allume: l'allume di ammonio, e l'allume di potassio, detto anche allume di rocca, che è l'allume più importante ed è noto sin da tempi antichissimi.<sup>104</sup> L'allume di rocca è un solfato doppio di alluminio e potassio, e possiede proprietà emostatiche e astringenti,<sup>105</sup> quelle stesse che Plinio attribuisce alla *chalcitis*.<sup>106</sup>

Attualmente l'allume di rocca è sfruttato come astringente sia sulla pelle (pertanto viene usato con effetto antitraspirante sulla cute per dissipare l'odore di sudore), sia sulle mucose (infatti è usato in piccola percentuale nei lavaggi vaginali). L'allume in polvere può essere usato come emostatico per fermare emorragie di piccoli tagli.<sup>107</sup>

Già gli antichi, però, conoscevano i numerosi effetti terapeutici di tale sostanza: Plinio afferma che l'allume è efficace contro le escrescenze ulcerose; serve ad arrestare le emorragie di sangue; in polvere può agire come astringente sulle gengive, l'ugola e le tonsille. Inoltre, può essere applicato sulle infezioni dell'utero, e si aggiungeva nei medicinali destinati alle parti genitali.<sup>108</sup> Le proprietà mediche dell'allume trovano riscontro in analoghe indicazioni di Celso, Dioscoride e Scribonio Largo.<sup>109</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>98</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 8, p. 261.

<sup>99</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 57, 18 giugno 1586, cit.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>102</sup> G. PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, trad. it. *Storia naturale*, V, *Mineralogia e storia dell'arte*, traduzione e note di A. Corso, Torino, Einaudi, 1988, libro XXXIV, capitolo 29, paragrafo 117, p. 244.

<sup>103</sup> Vedi E. ONORATO, *Calcite*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere e arti*, vol. VIII.1, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930, pp. 349-350.

<sup>104</sup> *Dizionario di chimica*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 384.

<sup>105</sup> F. CAPASSO, R. DE PASQUALE, G. GRANDOLINI (a cura di), *Farmacognosia: Botanica, chimica e farmacologia delle piante medicinali*, Milano, Springer, 2011, p. 407.

<sup>106</sup> PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, capitolo 29, paragrafo 118, p. 245. Plinio include erroneamente nella composizione della *chalcitis* anche il rame, ma attribuisce alla sostanza le medesime proprietà astringenti ed emostatiche dell'allume di potassio. *Ibid.*

<sup>107</sup> CAPASSO, DE PASQUALE, GRANDOLINI (a cura di), *Farmacognosia*, cit., p. 407.

<sup>108</sup> PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, capitolo 29, paragrafo 118, p. 245.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 245, nota 1 del paragrafo 118.

Accanto all'allume Camerarius inviava spesso a Donzellini anche il calcanto.<sup>110</sup> Il *chalchanton* o *chalcanthum*,<sup>111</sup> nome di origine greca tradotto in italiano con calcanto, corrisponde al cosiddetto "nero (o inchiostro) da calzolaio".<sup>112</sup> Il nero è probabilmente l'esito della combinazione di solfato di rame con il tannino del cuoio.<sup>113</sup> Il termine latino corrispondente è *atramentum sutorium*.<sup>114</sup> Plinio racconta che il *chalchanton* veniva estratto da pozzi di acqua e fatto seccare. Una volta indurito, se lo si diluiva, il *chalcanthum* diventava il nero del calzolaio per tingere le pelli.<sup>115</sup> Le sue proprietà a scopo curativo erano numerosissime: veniva somministrato per eliminare i vermi intestinali; purificava il cervello se instillato nelle narici; curava anche le granulazioni e il dolore degli occhi, nonché l'annebbiamento della vista. Arrestava il sangue dal naso, così come quello delle emorroidi. Era efficace anche negli impiastri per pulire le ferite e le escrescenze delle piaghe.<sup>116</sup>

Come accennato all'inizio del paragrafo, Donzellini faceva preparare dallo speziale veronese Andrea Bellicocchi i cosiddetti *diachalciteos*.<sup>117</sup> Il *ceratum diachalciteos* o *emplastrum diachalciteos* era un cerotto detto in volgare "diapalma". Tale medicamento si otteneva facendo volatilizzare con il calore una miscela di strutto, allume e vetriolo,<sup>118</sup> alla quale poi si aggiungevano rami freschi di palma, privati della scorza.<sup>119</sup> Il *ceratum diachalciteos* si applicava ai tumori pestilenziali, alle piaghe d'ogni sorta, alle ferite sanguinolente, alle fratture d'ossa, alle ulcere difficili e maligne.<sup>120</sup> Infatti, uno dei suoi componenti di origine minerale, il vetriolo, e più precisamente il "vetriolo turchino", era impiegato per arrestare il flusso del sangue, coagulandolo, e aveva proprietà cauterizzanti, in grado di bruciare piccoli tumori.<sup>121</sup>

Poiché Camerarius desiderava ottenere le ricette delle pastiglie di teriaca e dei cerotti diapalma preparati da Bellicocchi, Donzellini si sarebbe fatto latore di tale richiesta presso lo speziale veronese. Secondo il medico bresciano inoltrare la composizione dei farmaci a Camerarius non avrebbe leso gli

---

<sup>110</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit. I termini adoperati nelle lettere sono *chalcanthum* e *chalcantho*.

<sup>111</sup> *Chalchanton* è attestato in PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, cit., libro XXXIV, capitolo 32, paragrafo 123, p. 248; *chalcanthum* è attestato nella letteratura di età moderna (vedi M. RULAND, *Lexicon Alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, cura ac sumtibus Zachariae Palthenii Librarii, in Libera Francofurtensium Repub., 1612, p. 85).

<sup>112</sup> PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, cit., libro XXXIV, capitolo 32, paragrafo 123, p. 249.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 249, nota 4 del paragrafo 123.

<sup>114</sup> RULAND, *Lexicon Alchemiae*, cit., p. 85.

<sup>115</sup> PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, cit., libro XXXIV, capitolo 32, paragrafo 123, p. 249.

<sup>116</sup> *Ibid.*, capitolo 32, paragrafo 126, p. 249.

<sup>117</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 4, 10 marzo 1566, cit.

<sup>118</sup> Denominazione di alcuni solfati metallici cristallizzati e idratati. *Vetriolo*, in S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2002, p. 826.

<sup>119</sup> *Antidotario Romano latino e volgare, tradotto da Ippolito Ceccarelli*, Roma, Domenico Manelsi, 1651, pp. 249-250. Il medesimo procedimento di preparazione è descritto in G. DONZELLI, *Teatro farmaceutico e dogmatico, e spagirico*, Roma, per Felice Cesaretti, 1677, p. 479.

<sup>120</sup> DONZELLI, *Teatro farmaceutico e dogmatico*, cit., p. 479.

<sup>121</sup> *Nuova farmacopea universale Del Sig. Roberto James. Tradotta dall'Idioma Inglese nell'Italiano*, Venezia, appresso Niccolò Pezzana, 1758, p. 409.

interessi del farmacista, perché il medico tedesco lavorava in una regione molto lontana da Verona,<sup>122</sup> e di conseguenza non avrebbe potuto rappresentare per Bellicocchi un valido concorrente sul mercato.

Donzellini promette a Camerarius di darsi da fare perché Bellicocchi soddisfi la richiesta del medico tedesco: “Muoverò certamente ogni pietra, perché tu possa avere i criteri teorici per comporre quei medicamenti segreti”.<sup>123</sup> Infatti, per convincere Bellicocchi a rivelare le sue ricette, Donzellini abilmente leva da una parte sulla forte esigenza di Bellicocchi di avere la materia prima per i suoi farmaci, l’allume, e dall’altra sulla dinamica della reciprocità. Il medico bresciano ipotizza ragionevolmente – e forse un po’ maliziosamente – che, pur di assicurarsi che Camerarius avesse continuato a inviargli l’allume, Bellicocchi sarebbe stato disposto a trasmettergli le sue ricette:

“Ho fatto presente a Bellicocchi che tu sei colui che gli ha inviato l’allume, del quale egli ha ricevuto la parte migliore e, poiché alcune settimane fa Bellicocchi mi ha fatto sapere attraverso le sue lettere che desidera dell’allume, e poiché so che ha consumato tutto quello vecchio nella teriaca e nei cerotti diapalma, spero che noi potremo avere ciò che desideriamo”.<sup>124</sup>

Se poi lo speciale non avesse concesso “i segreti dei suoi medicamenti”, Donzellini si sarebbe comunque dato da fare, affinché egli spedisse a Camerarius la teriaca e i cerotti.<sup>125</sup>

\* \* \*

Girolamo Donzellini era un sostenitore dell’impiego della teriaca quale farmaco curativo della peste.<sup>126</sup> Nella lettera del primo aprile 1568 assistiamo a un vero e proprio elogio della teriaca: il farmaco si prestava a essere usato sia come eccellente antidoto contro il veleno, sia – grazie alla sua straordinaria capacità di riassorbire gli umori maligni – come panacea nella cura di numerose patologie, tanto che Galeno stesso la ribattezzò con il termine “γαληνην” (“galenen”), cioè “calma”, e per estensione, “equilibrio degli umori”.<sup>127</sup>

“Riceverai con queste lettere un vasetto di questo nostro tesoro, cioè della teriaca, che tu sai è presso di noi straordinariamente benefica per la natura umana, non tanto nell’estinguere i veleni, ma in tutte quelle malattie che hanno dolori annessi; e tu sai che questa è un autentico antidoto nelle febbri maligne e pestilenziali. Io la sperimento ogni giorno, e nessuno che è stato curato da me è morto a causa di queste febbri maligne. Infatti, essa è sorprendente nell’assorbire il pus, nel togliere gli umori maligni, e nel sedare lo scompiglio e la confusione degli umori, tanto che Galeno la chiamò meritatamente equilibrio degli umori («γαληνην»). Quello che può questo medicamento nelle malattie croniche ti è notissimo. Io mi persuado, istruito dall’esperienza stessa, che gli antichi non abbiano avuto una teriaca migliore di questa nostra e, nel preparare la mia, reputo straordinario che la forza delle stelle mi abbia supportato. Infatti, altre tipologie di teriaca, che sono state preparate fino a oggi nelle città italiane, tuttavia, non sono efficaci in nessun modo”.<sup>128</sup>

Nel prosieguo della lettera Donzellini chiede a Camerarius di fare un confronto fra la teriaca prodotta da lui, Donzellini, e dal suo farmacista di fiducia, Giovan Andrea Bellicocchi da una parte e

---

<sup>122</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 4, pp. 133-134.

<sup>127</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>128</sup> *Ibid.*

dall'altra quella preparata da Francesco Calzolari,<sup>129</sup> speciale all'insegna della "campana d'oro", situata al centro di Verona, nell'attuale piazza delle Erbe.<sup>130</sup> Donzellini, infatti, è convinto della maggiore efficacia della propria teriaca rispetto a quella di Calzolari, e sostiene che a fare la differenza fra le due varianti fossero gli ingredienti adoperati: come il pane di miglio si distingue da quello di frumento per il cereale che ne sta alla base, così esiste secondo Donzellini una differenza sostanziale anche fra la sua teriaca e quella di Calzolari:

"Se per caso avessi presso di te la teriaca preparata qui [a Verona] dallo speciale Francesco Calzolari per la Campana, ti chiedo ardentemente quanto l'una differisca dall'altra. Io, infatti, [credo] che il pane prodotto con il miglio si differenzi da quello preparato con la farina di frumento di buona qualità non meno di quanto io abbia accertato che questa [teriaca] si differenzi da quella [di Calzolari] nel medesimo uso. Infatti, i malati subito avvertono il beneficio di questa nostra [teriaca], ed esclamano di aver certamente conseguito la guarigione".<sup>131</sup>

La teriaca prodotta da Donzellini e Bellicocchi era proposta in forma di *trochischi*, termine della farmacopea medievale e rinascimentale, che indica una preparazione medicinale in forma di pastiglie tondeggianti.<sup>132</sup> Nella lettera del 12 luglio 1560 Donzellini annota che un corriere avrebbe dovuto portare a Norimberga una certa quantità di trochischi da lui preparati;<sup>133</sup> in quella del 26 agosto 1568, in ottemperanza a una richiesta di Camerarius, Donzellini afferma di aver preparato un vasetto contenente "mezza libbra dei migliori trochischi viperini",<sup>134</sup> cioè pastiglie a base di teriaca. L'ingrediente principale della teriaca era la carne di vipera, alla quale venivano aggiunti: l'oppio e la scilla;<sup>135</sup> numerose piante esotiche, resine e spezie; e alcune sostanze di origine minerale, come l'allume.<sup>136</sup>

Dal greco *thēriakē*, la teriaca era uno dei più pregiati e antichi *composita*, dato dalla mistura di diversi *simplicia*, cioè singole sostanze animali e vegetali. Tutti, persone letterate e non, la conoscevano. Nel Tardo Medioevo molti trattati erano dedicati alla preparazione della teriaca, e la sua grande reputazione come panacea sopravvisse nel Rinascimento.<sup>137</sup> Come ho appena ricordato, la teriaca era costituita da molti ingredienti, fra cui quello fondamentale era la carne di vipera,<sup>138</sup> che per poter essere usata come componente della teriaca doveva essere appositamente conservata.<sup>139</sup> Poiché tale medicinale era impiegato come antidoto contro il morso dei serpenti,<sup>140</sup> l'uso della carne di vipera

---

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> OLMÍ, *Per la storia dei rapporti scientifici tra Italia e Germania*, cit. p. 345.

<sup>131</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>132</sup> *Trocisco (trocisso, trochisco, trocisso)*, in BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI, cit., p. 389.

<sup>133</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 1, 12 luglio 1560.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 11, 26 agosto 1568.

<sup>135</sup> La scilla marittima o cipolla marina è una pianta che fiorisce in agosto e in settembre sulle spiagge meridionali del Mediterraneo. Presa ad alte dosi provoca il vomito, ma in piccole quantità agisce come diuretico. Nell'Ottocento veniva usata nella cura dell'asma. *Dizionario delle scienze naturali ... opera compilata da vari professori del giardino del re e delle principali scuole di Parigi*, vol. XIX, Firenze, Batelli, 1848, p. 666.

<sup>136</sup> STANNARD, DILG, *Camerarius' contributions to medicine and pharmacy*, cit., pp. 161-162.

<sup>137</sup> *Ibid.*, cit., p. 159.

<sup>138</sup> *Triaca*, in BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XX, cit., p. 320.

<sup>139</sup> *Theriac*, in SIMPSON, WEINER (a cura di), *The Oxford English Dictionary*, vol. XVI, 1989, cit. p. 913.

<sup>140</sup> *Triaca*, in BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XX, cit., p. 320.

nella sua preparazione sottintende il principio “similia similibus curantur”, secondo il quale l’ingerimento della carne di un animale velenoso rende immuni contro il suo veleno.<sup>141</sup> Inoltre, la teriaca godette di una straordinaria fortuna oltre il Rinascimento quale farmaco efficace contro uno spettro quasi infinito di malattie:<sup>142</sup> affezioni dell’intestino o dei polmoni; idropisia; tubercolosi; tetano.<sup>143</sup>

Nella lettera del 26 agosto 1568 Donzellini afferma di aver affidato il trasporto delle pastiglie di teriaca dirette a Camerarius, a *Fierlegerus*, il quale era in procinto di partire per Norimberga, per trasferirvi altre merci. *Fierlegerus* sarebbe giunto nella città bavarese il 22 settembre, “affinché le merci potessero giungere a Lipsia in tempo per la fiera (della città)”.<sup>144</sup>

Inoltre, Bellicocchi fece a Camerarius un prezzo di favore per i farmaci da lui acquistati (l’olio per la disuria e i trochischi di teriaca). Nella lettera successiva a quella del 26 agosto, datata 6 settembre 1568, infatti, Donzellini si rivolge all’amico tedesco con queste parole:

“Bellicocchi ha accettato un prezzo basso; infatti, come desidera gratificarti in tutto, così non cerca alcun lucro, purché entri nelle vostre grazie. In tale circostanza mostra una considerazione non scarsa per la vostra amicizia”.<sup>145</sup>

Possiamo allora constatare come il legame amicale orientasse i rapporti professionali: Bellicocchi decide di accordare al medico tedesco un prezzo minimo per i farmaci da lui ordinati, e così facendo dà prova di tenere molto alla sua amicizia. Allo stesso tempo, inoltre, Bellicocchi si assicurava la possibilità di ricevere in futuro eventuali favori dal suo interlocutore. In altri termini lo speziale veronese tenta di conciliare due aspetti apparentemente in contrasto fra loro: il legame amicale da una parte, e il perseguimento di guadagno personale dall’altra. In realtà il mancato guadagno derivante dall’abbassamento del prezzo dei farmaci sarebbe tornato indietro a Bellicocchi sotto altra forma.

Il farmacista veronese, inoltre, dispiega tutti i mezzi a sua disposizione per soddisfare le richieste del medico tedesco. Nella preparazione di teriaca era necessario usare carne di vipere che vivessero in periodi di siccità ma, poiché il clima era stato piovoso, lo speziale non aveva potuto confezionare pastiglie di teriaca. Così, stando al racconto di Donzellini contenuto nella lettera del 6 settembre 1568, Bellicocchi si fece arrivare i trochischi di teriaca da un suo amico farmacista di Padova, per poi trasmetterli a Camerarius.<sup>146</sup> Scrive, infatti, Donzellini:

“Per quel che riguarda i trochischi, ti avviso del fatto che in Italia questo intero anno è stato piovoso, né si è presentata pienamente l’opportunità di preparare i trochischi [di teriaca]. Come sai, infatti, le migliori sono le vipere dei periodi di siccità, per la qual ragione il nostro Bellicocchi non ha preparato alcun trochisco. Ma in tuo favore, e sotto la mia insistente sollecitazione, ha fatto

---

<sup>141</sup> STANNARD, DILG, *Camerarius’ contributions to medicine and pharmacy*, cit., p. 161.

<sup>142</sup> OLM, *Per la storia dei rapporti scientifici tra Italia e Germania*, cit., p. 355.

<sup>143</sup> STANNARD, DILG, *Camerarius’ contributions to medicine and pharmacy*, cit., p. 161.

<sup>144</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 11, 26 agosto 1568, cit.:

“Merces cum quibus oleum utrumque et trochiscos es accepturus, ad diem 22 Septembris Norimbergae futurae sunt, ut Lipsiam opportune ad nundinas perferri possint”.

<sup>145</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 12, 6 settembre 1568, cit.

<sup>146</sup> *Ibid.*

in modo che [i trochischi] fossero portati da un altro luogo, cioè da Padova, da un farmacista e amico degno di fiducia”.<sup>147</sup>

Per comprendere l’espressione “le migliori sono le vipere dei periodi di siccità”, dobbiamo rivolgere l’attenzione a un’altra lettera di Donzellini, quella del 10 agosto 1577, indirizzata a Theodor Zwinger. Qui il medico bresciano dichiara che a causa delle abbondanti piogge, che avevano indotto le vipere a uscire dalle fosse e a rimanere subito gravide, la produzione di trochischi fu di molto inferiore rispetto alla quantità necessaria per la cura della peste.<sup>148</sup> Infatti, secondo la teoria di Ulisse Aldrovandi, evidentemente accolta da Donzellini, la carne di vipera deve appartenere a “vipere femine et non pregne”, cioè non gravide.<sup>149</sup> Inoltre, le pastiglie di teriaca inviate a Camerarius erano “adolescenti”, cioè erano state preparate 5 anni prima.<sup>150</sup>

La compravendita stipulata tra Camerarius e Bellicocchi, della quale Donzellini riferisce nella lettera del 6 settembre 1568, non sarebbe stata condotta a termine senza la specifica intermediazione del medico bresciano. Anche *Fierlegerus* svolse un ruolo importante in questo affare: otto giorni prima del 6 settembre 1568 il commerciante si era messo in viaggio con i farmaci destinati a Camerarius (l’olio derivato dai decotti di mele cotogne per la cura della disuria e le pastiglie di teriaca). Lo stesso *Fierlegerus* aveva anticipato a Bellicocchi il denaro che questi avrebbe dovuto ricevere dal medico di Norimberga.<sup>151</sup> In altre occasioni, come quella attestata nella lettera del 10 agosto 1577, Donzellini si avvale invece, per il trasporto dei farmaci diretti a Norimberga, del servizio di Pietro Longo, in questo caso incaricato di trasferire un vasetto di legno, contenente quattro once di trochischi di teriaca. Poiché a Venezia le giacenze di queste pastiglie si erano esaurite, Donzellini riuscì a ottenerne la predetta quantità, solo dopo aver blandito di molte lusinghe l’unico farmacista che ancora ne aveva una scorta. Ma dovette pagarle care (tre corone per ogni oncia).<sup>152</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

<sup>149</sup> G. OLMÍ, *Per la storia dei rapporti scientifici*, cit., p. 355.

<sup>150</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 12, 6 settembre 1568, cit.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> BUB, *Fr-Gr.*, I 13, 104, 10 agosto 1577, cit.

### 3. Liberalità e reciprocità nella trasmissione della conoscenza botanica

Nessuno studioso di cose naturali nel XVI secolo poteva sperare di condurre in maniera minimamente soddisfacente la propria opera di ricerca, senza poter contare sulla continua collaborazione di altri studiosi, e senza aver fatto propria una politica fondata sullo scambio reciproco di osservazioni, informazioni, e reperti.<sup>153</sup> Questa specie di società di mutuo soccorso, nella quale si riconoscevano e operavano gli studiosi della natura europei, funzionava in generale come uno strumento di informazione scientifica.<sup>154</sup> Inoltre, aiutare un collega voleva dire guadagnarsi i suoi favori, ed eventualmente venire citato nelle sue opere come coadiutore o in termini di elogio.<sup>155</sup>

Lo scambio e la raccolta di oggetti funzionali alle ricerche e allo svolgimento della professione era parte integrante dell'attività di uno studioso, e permetteva la circolazione e l'accrescimento del sapere all'interno della comunità europea dei medici, ma i semi, dal canto loro, potevano anche costituire una buona merce di scambio, perché potevano essere venduti a studiosi di botanica o speziali, ed erano molto ricercati in Europa Orientale. Qui, in consonanza con il fiorire in età moderna della cultura scritta e delle Università, si cominciò a manifestare, infatti, il desiderio di emulare i giardini botanici occidentali.

Nella lettera del 20 febbraio 1587 è contenuta la richiesta rivolta da Squarcialupi a Zwinger di una grande quantità di semi delle Alpi basileesi. Anche Mercuriale e "Guilandino", che altri non era se non il prefetto dell'Orto botanico di Padova Melchior Wieland,<sup>156</sup> inviarono al medico toscano numerosi semi.<sup>157</sup> Nella lettera del 29 ottobre 1587 Squarcialupi prega nuovamente Zwinger di inviargli dei semi,<sup>158</sup> che certamente erano funzionali agli studi naturalistici del medico toscano.

Oltre a consentire la circolazione del sapere botanico, l'invio dei semi era un modo, al pari dello scambio di epistole, per instaurare legami di amicizia, di fiducia e di clientelismo. Nella lettera del 26 agosto 1568 rivolta a Joachim Camerarius, Girolamo Donzellini annota:

"Bellicocchi ti saluta in modo molto amabile, e raccoglie una grande quantità di semi, da cui otterrà la tua benevolenza; li invierà non appena li avrà preparati".<sup>159</sup>

È certamente l'amicizia il motivo principale che spinge Girolamo Donzellini a sostenere Camerarius nei suoi studi botanici, sia inviandogli dei semi, che faceva procurare dal suo speziale Bellicocchi, sia impegnandosi a segnalargli opere di scienze naturali:

---

<sup>153</sup> OLM, «*Molti amici in vari luoghi*», cit., p. 4.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>156</sup> Melchior Wieland (1520-1589), Prefetto dell'Orto botanico di Padova dal 1561; nel 1564 venne incaricato di "leggere, dichiarare, e mostrare nel medesimo horto i semplici". Nacque così la cattedra "ad Ostensionem simplicium", vero insegnamento di botanica e farmacologia. ONGARO, *La medicina nello Studio di Padova*, cit., p. 129.

<sup>157</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 408, 13 febbraio 1587.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 409, 29 ottobre 1587.

<sup>159</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 11, 26 agosto 1568, cit.

“Ritengo che le tue inclinazioni siano molto rispettabili e molto piacevoli; infatti, hai scelto per te la parte migliore della natura, la quale anche in questa nostra epoca viene illustrata e spiegata. Infatti, ottimi e autorevolissimi scrittori si sono esercitati in essa. Se mi viene in mente qualcosa che possa aiutare i tuoi studi, farò in modo che non ti manchino la mia azione e la mia diligenza”.<sup>160</sup>

Abbiamo già menzionato importanti opere di botanica di Camerarius.<sup>161</sup> Qui è opportuno ricordare anche che il medico tedesco dedicò grandi cure a un proprio giardino appena fuori Norimberga,<sup>162</sup> e contribuì alla progettazione dell’orto botanico di Wihelm IV a Kassel, e di quello del vescovo J. C. von Gemmingen di Eichstätt.<sup>163</sup>

La lettera del 10 marzo 1566 è scritta da Verona. La vicinanza di questa città al monte Baldo consentiva a botanici e speziali di procurarsi diverse specie vegetali, perché si trattava di un’area in cui, per le particolari condizioni climatiche, la flora era quanto mai variegata e rigogliosa.<sup>164</sup> Tuttavia, non sempre le condizioni climatiche erano favorevoli alla crescita di una flora rigogliosa e alla possibilità, quindi, di reperire dei semi. Nella lettera del primo aprile 1568 Donzellini avverte Camerarius del fatto che, se non avesse ricevuto i semi da lui richiesti, avrebbe dovuto attribuire la colpa alle condizioni atmosferiche, perché Donzellini e il suo speziale di fiducia Bellicocchi avevano fatto tutto il possibile per procurarli.<sup>165</sup> Nella lettera del 4 maggio 1569 Donzellini si scusa con Camerarius per non avergli inviato i semi che desiderava, ma l’anno precedente il clima era stato arido, pertanto la natura aveva offerto ben poco. Del resto Camerarius aveva ragione di essere contento, perché Donzellini e Bellicocchi si erano adoperati con diligenza nella raccolta, ed erano sempre disponibili a soddisfare le richieste del loro collega:

“Mi duole moltissimo non poter soddisfare la tua onestissima richiesta attinente all’invio dei semi da te desiderati. Da parte nostra è stata impiegata ogni cura e diligenza, ma né a Venezia, né a Padova abbiamo potuto trovare qualcosa. La causa è stata la penuria di tutti i semi nell’anno trascorso, per via della desolazione e della siccità in Italia. In noi sussiste una grandissima volontà di gratificarti, ma la natura non ci restituisce abbastanza per poterlo fare. Speriamo che l’anno futuro possiamo risarcire il danno. Nel frattempo tu sarai contento della nostra grandissima disponibilità. Il nostro Bellicocchi ti saluta e si scusa (come sopra)”.<sup>166</sup>

Almeno nella maggior parte dei casi non era Donzellini in persona che procedeva alla raccolta, ma il farmacista veronese dal quale si riforniva, Giovan Andrea Bellicocchi. Lo speziale a sua volta si faceva aiutare da un assistente, Ercolano.<sup>167</sup> Attraverso le lettere possiamo seguire, infatti, un’attività di raccolta e di invio di semi che coinvolgeva numerose figure professionali: i medici Camerarius e Donzellini; il farmacista Bellicocchi e alcuni erbolai suoi amici; commercianti, come *Fierlegerus*, che provvedevano al trasporto dei semi dall’Italia alla Germania. Vediamo alcuni esempi concreti.

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, 25, 10 luglio 1578, cit.

<sup>161</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, pp. 243-244.

<sup>162</sup> WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, cit., p. 16.

<sup>163</sup> OLMI, *Per la storia dei rapporti scientifici tra Italia e Germania*, cit. p. 349.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>165</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 13, 4 maggio 1469, cit.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 3, 1 agosto 1565, cit.

Nella lettera del 4 marzo 1567 Donzellini scrive a Camerarius che, dopo aver ricevuto da Bellicocchi le molte specie di semi che questi era riuscito a raccogliere a Roma, a Venezia e a Padova, con molta celerità li spedì a sua volta a Camerarius, perché sapeva che il medico tedesco li avrebbe sfruttati con successo. Tuttavia, Donzellini non poté spedire i semi per il tramite di *Fierlegerus*, perché questi aveva rimandato continuamente il suo viaggio a Norimberga. Pertanto, affinché Camerarius potesse piantare per tempo quei semi, Donzellini incaricò celermente un altro corriere che glieli consegnasse.<sup>168</sup>

Nella lettera del 10 marzo 1566 Donzellini afferma di essersi adoperato per trovare dei semi da inviare a Camerarius. Li aveva scelti dopo un'accurata selezione, ed era certo che il suo interlocutore li avrebbe graditi, e a breve gliene avrebbe inviati altri:

“Con queste lettere riceverai semi sceltissimi; certamente non tutti quelli che chiedi, infatti, hanno potuto essere trovati da me; in realtà molti fra quelli che chiedi e altri ti saranno graditi. Ho fatto in modo che tu avessi una discreta quantità di alcuni generi, affinché tu possa condividerli con il Dottor Girolamo e con coloro che ti inviarono l'allume. Procurerò anche altri semi, ma nel frattempo riceverai questi”.<sup>169</sup>

Il passo lascia intravedere che lo scambio chiamava in causa più attori contemporaneamente: Donzellini inviava non soltanto la quantità di semi che Camerarius avrebbe trattenuto per sé, ma anche quella che il medico tedesco avrebbe potuto far avere a Hieronymus Herold, archiatra lipsiense attivo a Norimberga e in contatto epistolare con Conrad Gesner.<sup>170</sup> Herold aveva procurato precedentemente l'allume per Camerarius, che a sua volta lo aveva poi inoltrato a Donzellini. Con un unico invio di semi Donzellini poteva “ripagare tutti i suoi creditori”: sia Hieronymus Herold, che aveva procurato l'allume, e lo aveva fatto avere a Camerarius, sia Camerarius stesso, che aveva poi provveduto a spedirla in Italia, perché Bellicocchi potesse confezionare le pastiglie di teriaca delle quali poi Camerarius si sarebbe servito. Un intreccio inestricabile di competenze, ma anche di rapporti di scambio e di reciproci favori connotava la ricerca scientifica del Cinquecento.

Il coinvolgimento di più personaggi è evidente anche nella lettera del primo aprile 1568, nella quale Donzellini informa Camerarius di aver deputato ad alcuni amici in varie parti d'Italia il compito di raccogliere diverse tipologie di semi. Tuttavia, “a causa di una siccità copiosa e insolente, e a causa dell'aridità” dell'anno precedente, la natura non ne aveva offerti. Questo era il motivo per il quale Camerarius non li aveva ancora ricevuti.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, 6, 4 marzo 1567.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 4, 10 marzo 1566, cit.:

“Cum his literis accipies selectissima semina; non ea quidem omnia quae petis, nam a me inveniri hactenus non potuerunt. Verum multa ex his quae petis et alia non ingrata tibi futura. Cuiusquam generis curavi ut haberes copiam mediocrem, ut Doctori Hieronymo et his qui chalcitium ad te miserunt posses communicare. Curabo alia etiam semina, sed interim haec accipies”.

<sup>170</sup> MENATO, SERRAI, *Conrad Gesner*, cit., p. 343.

“Al clima, quindi, non a noi, devi imputare la colpa, se non ti inviamo ciò che desideri. Si provvederà a farvi recapitare tutti i semi che si potranno trovare a Venezia, Padova, Genova, Roma, Napoli”.<sup>171</sup>

Lo stesso Bellicocchi aveva incaricato un suo amico erbolajo di fare una ricognizione sul monte Baldo, ma questi era tornato a mani vuote. Inoltre, il medico bresciano e lo speziale veronese avevano attivato i loro contatti all'estero:

“Abbiamo affidato l'incarico anche ad amici a Cipro, Creta, Costantinopoli, Alessandria e in altre regioni dell'Oriente, e la nostra grande diligenza – non dubitare – sarà a tua completa disposizione”.<sup>172</sup>

Inoltre, Donzellini, sollecitato da Camerarius, aveva inviato ai medici Hieronymus Herold e Johannes Hess dei semi di violetta, affinché li piantassero e facessero crescere il fiore. Tuttavia, i due colleghi non erano riusciti nell'intento, e avevano imputato la mancata crescita del fiore al fatto che Donzellini avesse fornito loro semi ormai non più giovani. Donzellini, al contrario, attribuiva il fallimento a un terreno non adatto. A riprova della sua convinzione, il primo aprile 1568 Donzellini fa sapere a Camerarius che, con i semi da lui stesso inviati, Bellicocchi era riuscito, al contrario di quanto era accaduto a Herold ed Hess, a far crescere le viole:

“In quanto alla crescita della violetta tu sai che io ho già inviato dieci volte [i semi] al Dottor Girolamo e a Hess, i quali non sono mai riusciti a trovare un suolo adatto a quel seme. Quelli finora imputavano [la mancata crescita] al fatto che il seme fosse vecchio, ma io stesso ho sempre inviato dal mio orto un seme integro e giovane, e perciò infine tu hai ricevuto [i fiori]. Bellicocchi ha raccolto [i fiori] nel suo orto, e certamente sa che il seme era eccellente”.<sup>173</sup>

Al termine della medesima lettera Donzellini promette a Camerarius che, oltre ad altri semi pregiatissimi, gli avrebbe fatto avere prima del periodo della semina altri semi di viola, anche se sapeva che li avrebbe inviati invano.<sup>174</sup> L'avverbio “invano” si riferisce probabilmente al fatto che i destinatari ultimi dei semi, cioè coloro che li avrebbero usati, Herold ed Hess, poi di fatto non sarebbero stati in grado di farne crescere il fiore.

\* \* \*

Girolamo Donzellini era ben disponibile nei confronti di Camerarius, non soltanto nel procurargli semi di piante, ma anche nel rispondere ai quesiti che quest'ultimo gli sottoponeva. Con la lettera del 14 marzo 1578 il medico bresciano coglie l'occasione per descrivere a Camerarius gli esiti delle sue ricerche sulla cosiddetta *nux metella* o *nux vomica*, frutto del quale Camerarius aveva precedentemente chiesto notizie.<sup>175</sup> La noce vomica, la cui denominazione scientifica è *Strychnos nux vomica*, è un grandissimo albero che vive nei luoghi aridi e sabbiosi in India e nel Malabar, isola delle Molucche. Il frutto di quest'albero si presenta come un pomo nel quale sono racchiusi semi di consistenza cornea,

---

<sup>171</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, 23, 14 marzo 1578, cit.

appiattiti e lanuginosi, color grigiastro, chiamati “noci vomiche”, e fortemente velenosi. La prima buona descrizione dei semi della noce vomica si deve a Valerio Cordo nel 1561.<sup>176</sup>

Nella lettera del 14 marzo 1578, tuttavia, il medico bresciano afferma di non essere riuscito a ricavare dalla letteratura classica alcuna notizia in merito a tale albero, né i farmacisti da lui interrogati furono in grado di aiutarlo, mentre rimaneva in attesa anche di una risposta da *Guilandinum*,<sup>177</sup> cioè il botanico tedesco Melchior Wieland, già citato.<sup>178</sup>

Donzellini riporta nella stessa missiva il racconto di un tale con il quale aveva avuto modo di parlare. Questi era di origine africana, e “andò errando nelle Indie e in quelle regioni orientali e nabatee”; in uno dei suoi viaggi era giunto in una fitta foresta, attanagliato da un’insopportabile arsure della gola. Lì aveva scorto un albero molto simile a quello dell’arancio, i cui frutti rassomigliavano alle arance, ma erano di colore più verde. L’uomo aveva creduto di poter mettere fine alla sete che provava. Scrollate le fronde dell’albero e fatto cadere qualche frutto, però, si era reso conto che i semi al loro interno erano noci vomiche, non arance. L’amara scoperta aveva vanificato la sua speranza di placare la sete.<sup>179</sup> In effetti il frutto della noce vomica si presenta come una grossa bacca a forma di globo, simile a un’arancia, che assume dapprincipio un colore verde, poi diventa giallo-rossastra.<sup>180</sup>

Nella lettera del 10 maggio 1578 Donzellini ribadisce l’origine africana dell’uomo,<sup>181</sup> e in quella del 10 luglio del medesimo anno afferma che si trattava di un commerciante, che aveva viaggiato in tutta l’Asia. Questi aveva visto l’albero della noce vomica a Choam, capitale dell’India,<sup>182</sup> e città dell’attuale Cambogia.

Donzellini poi chiese al commerciante africano informazioni su un altro frutto, detto “Cocole de Levante”. L’uomo rispose che si trattava di bacche di un certo albero simile a quello dell’alloro.<sup>183</sup> La coccola di Levante è il nome volgare della pianta *Anamirta cocculus*, che contiene la picrotossina, una sostanza dal sapore amarissimo e velenosa, a cui sono sensibilissimi gli anfibi, i rettili e i pesci.<sup>184</sup>

---

<sup>176</sup> F. CORTESI, *Noce vomica*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXIV.2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934, pp. 879-880. L’opera cui si fa riferimento è *Dispensatorium, hoc est pharmacorum conficiendorum ratio. Authore Valerio Cordo*, Lugduni, apud Theobaldum Paganum, 1561.

<sup>177</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>178</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, 3, p. 288, nota 156.

<sup>179</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit. Nel testo originario Donzellini usa il termine *narantia*, che è una forma alternativa di *aurantia*. Vedi B. ANTONINO, A. UBRIZSY, A. TOSI, *L’erbario di Ulisse Aldrovandi: natura arte e scienza in un tesoro del Rinascimento*, Milano, Motta, 2003, p. 44.

<sup>180</sup> CORTESI, *Noce vomica*, cit., p. 879.

<sup>181</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 24, 10 maggio 1578, cit.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 25, 10 luglio 1578, cit.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>184</sup> A. BENEDECENTI, *Picrotossina*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1935, p. 164.

#### 4. La gnoseologia medica: primi metodi protoempirici

La lettera del 24 gennaio 1574, indirizzata da Marcello Squarcialupi a Crato von Crafftheim, è interamente incentrata sulla natura, sulle cause e sulle dinamiche del singhiozzo. In tale missiva molti sono gli interrogativi lasciati senza risposta, ed è il ragionamento a prendere il sopravvento. Per tale motivo l'esposizione risulta piuttosto confusa.

Il medico toscano distingue due tipologie di singhiozzo:

- il singhiozzo dello stomaco, identificato all'unanimità dagli esponenti della medicina classica;
- il singhiozzo delle vie respiratorie, che noi identifichiamo nella contrazione ritmica e involontaria del muscolo del diaframma dovuta a un'alterazione del nervo frenico, ma che gli antichi non conoscevano e non curavano.<sup>185</sup>

Marcello Squarcialupi si stupisce del fatto che gli antichi non abbiano preso in considerazione il singhiozzo delle vie respiratorie, e ritiene che non sussistano valide ragioni di una simile trascuratezza. Infatti, secondo lui i medici avrebbero dovuto studiare tutte le forze e le funzioni presenti nell'uomo:

“Tu sai che i medici considerano di propria competenza i campi della filosofia naturale, e si occupano delle forze e delle funzioni dell'anima, e di tutte quelle che si formano nell'uomo tanto naturalmente, tanto oltre natura. Perciò, se il singhiozzo delle parti respiratorie è presente nell'uomo, perché [gli antichi] non lo presero in considerazione? Perché, nel curare il loro singhiozzo, non si ricordarono del singhiozzo dell'altro genere?”<sup>186</sup>

Già in principio della missiva Squarcialupi chiarisce la propria personale posizione di scienziato: non pedissequa ripetizione di ciò che è già stato affermato dalle autorità, antiche o recenti, ma ricerca di cose migliori. È con queste parole, infatti, che il medico toscano tenta di difendersi dal benevolo rimprovero di Crato, che una volta lo ha definito “desideroso di paradossi”, con riferimento cioè a un uomo che è alla ricerca di opinioni contrastanti da quella comune

“Una volta mi hai accusato di essere, per così dire, avido di paradossi. Da parte mia l'ho sopportato a fatica, poiché sono consapevole (Dio mi è testimone) di coltivare in modo appassionato un'unica verità, e sono sempre stato alieno dall'ostinazione nello studio delle cose nuove. Se forse chiami paradossi le cose nuove (...), allora io confesso che hai detto la verità. (...). Se secondo te un paradosso è ciò che è estraneo alla verità già stata dichiarata da tutti, allora so di non sbagliarmi per quanto attiene a questo ambito”<sup>187</sup>

Di fronte a Crato, autorevolissimo depositario ed esponente dell'edificio antico del sapere medico, Squarcialupi osa allora quello che possiamo definire un “atto di coraggio epistemologico”:

---

<sup>185</sup> BUBr, R. 248, mf. 987, 24 gennaio 1574.

<sup>186</sup> *Ibid.*:

“Nosti medicos habere suas naturalis philosophiae partes, et agere de animae viribus, et functionibus, et iis omnibus quae in homin[e] fiunt, tum naturaliter, tum praeter naturam. Quod si spiritalium partium singultus in ho[mi]ne sit, cur illum non attigerunt? Cur in curando suo medico singultu non meminerunt s[ingul]tum alterius generis?”

<sup>187</sup> *Ibid.*

“Se gli scrittori antichi hanno affermato qualcosa di meno corretto, o insegnando qualcosa privo di argomentazioni o con argomentazioni meno solide, io allora me ne allontano subito, e mi sono abituato ad andare alla ricerca di cose migliori”.<sup>188</sup>

Il medico di Piombino è convinto del fatto che cercare sempre la verità e non accontentarsi di ciò che altri hanno già riferito su un determinato argomento sia un modo corretto di procedere nella ricerca scientifica. Egli, inoltre, non teme di replicare agli esperti, qualora questi ultimi non abbiano fondato le loro affermazioni su ragioni convincenti. La posizione di Squarcialupi contrasta con la *forma mentis* di allora secondo la quale l'assimilazione e la ripetizione delle *auctoritates* erano sufficienti per l'acquisizione delle conoscenze, e a livello astratto non si concepiva il procedimento “ipotesi-esperimento-verifica dell'ipotesi iniziale”. Del resto Squarcialupi non intende ignorare a priori gli antichi, ma piuttosto verificarne l'attendibilità:

“Nel frattempo io ho sempre consultato i più importanti maestri, e non raramente li ho adottati a sostegno della mia opinione, come è accaduto con Felix Platter”.<sup>189</sup>

Secondo Galeno ciò che noi chiamiamo “singhiozzo” (contrazione ritmica e involontaria del muscolo del diaframma, dovuta a sua volta a un'alterazione del nervo frenico) è un'affezione della bocca dello stomaco, e ha la stessa origine del vomito, ma si manifesta con una tensione più violenta.<sup>190</sup> Secondo la medicina greca si tratta di un violento moto dello stomaco, simile alla convulsione, provocato da qualcosa di dannoso per la bocca o per il corpo, che induce a sua volta “la forza rigettante”.<sup>191</sup>

Seguendo Galeno, Crato sostiene che il singhiozzo sia un'affezione della bocca dello stomaco. Benché non venga espresso in maniera esplicita, per “singhiozzo dello stomaco” Crato intende l'atto dell'emesi. Per quanto riguarda ciò che noi indichiamo con il vocabolo “singhiozzo”, Crato è convinto che anch'esso sia una malattia dello stomaco. Anzi più precisamente l'archiatra imperiale ritiene che la medesima malattia possa colpire tanto lo stomaco (singhiozzo dello stomaco), quanto la gola (singhiozzo delle vie respiratorie).

Come Crato anche Squarcialupi prende in considerazione il “singhiozzo dello stomaco”, associandolo al vomito, ma si domanda se anche il “singhiozzo delle vie respiratorie o della gola” dipenda dallo stomaco. Il medico toscano, infatti, argomenta che nel vomito la respirazione si verifica

---

<sup>188</sup> *Ibid.*:

“Sed si veteres minus recte aliquid pronunciarint, vel absolute docendo sine ratione, vel cum ratione, sed infirmiori, ego vero statim adverteo, ac meliora quaerere consuevi”.

<sup>189</sup> *Ibid.*: “Interim consului semper primarios magistros, et non raro illos in meam adduxi sententiam, ut in Platnerio contingit”.

<sup>190</sup> Edizione seicentesca dell'*Epitome* di Andreas de Laguna: *Epitome Commentariorum Galeni in Hippocratem ab Andrea Lacuna secobiensi medico pontificio, in Epitome Galeni Operum: in quatuor Partes Digesta, Pulcherrima Methodo Universam illius viri doctrinam complectens*, Lugduni, sumpt. Ioan. Caffin et Francisc. Plaignard, 1643, pp. 1-183: p. 148. La prima edizione dell'*Epitome* risale è stata pubblicata a Basilea, presso l'officina di Michael Isengrin, nel 1551.

<sup>191</sup> C. STRUBIUS WITTEBERGENSIS, *De singultu*, in *Themata medica de mesenterii, ... et de singultu de quibus praeside Salomone Alberto disputabunt: Andreas Schato, Georgius Mylius, Caspar Strubius, Wittebergae, Excudebat Matthaeus Welack, 1578, I.*

con una espirazione, anche vigorosa, mentre nel singhiozzo si inverte una grande energica inspirazione. Se i due movimenti sono di senso contrario, ne consegue che non possono derivare dalla medesima contrazione dello stomaco. Inoltre, mentre Crato attribuisce il singhiozzo dello stomaco a uno *spacium* specifico all'interno della sacca digerente, il medico di Piombino è convinto che si tratti di una patologia che riguarda l'intero stomaco, poiché tutto il cibo – non una sola parte di esso – viene espulso nell'atto dell'emesi. Non è possibile poi secondo Squarcialupi identificare la presunta parte dello stomaco responsabile del vomito. Il medico si interroga anche sulla dinamica dell'emesi: forse che durante il rigetto lo stomaco si corica o si alza, contraendo se stesso in direzione dell'espulsione?<sup>192</sup>

Per quanto riguarda il singhiozzo delle vie respiratorie, Squarcialupi sostiene che esso è provocato da un'irritazione del diaframma, che in un dato momento si contrae e allo stesso tempo si rilassa. I meccanismi che portano all'irritazione del diaframma e, quindi, al singhiozzo sono due. Il primo: alcuni cibi, come una bevanda fredda o astringente o il pepe, raffreddano e/o ledono lo stomaco che, a sua volta, raffredda il diaframma provocando la convulsione. I cibi astringenti, inoltre, pungono la trachea e, data la generale armonia dalla quale tutte le parti del corpo sono legate fra loro, anche il diaframma risente dell'effetto penetrante che ha già colpito la trachea. Il concetto di “concordia delle parti” nell'organismo viene spiegato da Squarcialupi con un esempio: se una persona cammina a piedi nudi su un pavimento gelido, la cavità intestinale si allarga e gli organi interni rabbriviscono, perché il nesso tra piedi e organi interni è tale per cui ciò che sentono i piedi è percepito anche dalle viscere.<sup>193</sup> Per quel che riguarda l'altro meccanismo che genera l'irritazione del diaframma, il singhiozzo può essere provocato, quando, se si tenta di respirare mentre si beve, una goccia cade nella trachea. Ciò genera la tosse e contestualmente la tosse si trasforma in singhiozzo.<sup>194</sup>

In merito al singhiozzo delle vie respiratorie i due medici si attestano su posizioni differenti: Crato si chiede perché la respirazione non sia lesa in presenza di singhiozzo; Squarcialupi ribalta la prospettiva, facendo osservare al collega che lo stesso singhiozzo non è altro se non una respirazione lesa: si tratta di un'espirazione brusca e repentina con una contestuale inspirazione. Squarcialupi, tuttavia, ammette che nell'intervallo fra un sussulto e l'altro la respirazione non viene disturbata. Il medico toscano, inoltre, si chiede perché talvolta il singhiozzo può essere sedato velocemente con un'unica compressione del respiro, ma non trova una risposta adeguata.<sup>195</sup>

Al termine della lettera Squarcialupi aggiunge di non essere riuscito a dimostrare inconfutabilmente che esiste un singhiozzo dello stomaco, né che esiste una relazione biunivoca fra emesi e singhiozzo dello stomaco: se non si manifesta l'emesi, non si può comunque escludere che non vi sia singhiozzo

---

<sup>192</sup> BUBr, R. 248, mf. 987, 24 gennaio 1574, cit.

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*

dello stomaco e, al contrario, se si presenta il vomito, ciò non è una prova incontrovertibile che lo stomaco sia affetto da singhiozzo.<sup>196</sup>

In sintesi il medico di Piombino tenta di confutare l'opinione dell'archiatra imperiale, secondo il quale sia la gola sia lo stomaco possono essere colpiti dalla medesima patologia del singhiozzo. Tuttavia, Squarcialupi ammette di non essere in grado né di confutare inequivocabilmente la tesi di Crato, né di dimostrare la propria tesi (il singhiozzo non dipende dalla bocca dello stomaco, ma dal diaframma). Il fatto però che il medico toscano reputi rilevante trovare una *dimostrazione*, e che riconosca che gli argomenti a favore della propria tesi sono ancora carenti, implica una *forma mentis* che si autonomizza rispetto al sapere classico, e che va alla ricerca di una propria strada, fatta non soltanto di ricezione e ripetizione delle *auctoritates*, ma anche di ragionamenti scaturiti dall'osservazione. Tale modo di agire è indicativo di una tendenza che possiamo definire "incipiente empirismo" nell'acquisizione della conoscenza.

\* \* \*

Anche nell'epistolario di Girolamo Donzellini è presente una missiva che, come quella appena analizzata, si concentra su un preciso argomento di materia medica. Lo scopo di tale missiva è quello di fornire una risposta a Joachim Camerarius, il quale desiderava conoscere i rimedi curativi della cosiddetta "melanconia ipocondriaca".

Come mostra questa lettera, le due patologie, la melanconia da una parte e l'ipocondria dall'altra, venivano considerate strettamente interrelate tra loro ed entrambe provocavano uno stato di ansia.

L'individuo dal temperamento melanconico è quello nel quale si accumula un eccesso di bile nera o atrabile, umore freddo e asciutto che provoca reazioni forti e lente.<sup>197</sup> Una descrizione della melanconia, che è sostanzialmente la depressione, è contenuta in un *Dizionario* medico del tardo Settecento:

"I melanconici mandano profondi respiri con fatica, palpita il cuore, la faccia diviene pallida ed estenuata, il ventre costipato; effumazioni grandi alla testa, stanchezza, e deliqui e sonno inquieto. Coloro che sono sorpresi dalla melanconia sono mesti, abbattuti, e dolenti; altre volte poi sono allegri all'eccesso senza motivo alcuno apparente; tremano di paura, non hanno punto di coraggio, sono tormentati da veglie, ed amano la solitudine".<sup>198</sup>

Quando poi la melanconia produce ingorghi nelle viscere, essa degenera in melanconia ipocondriaca. Questa patologia, a sua volta, procura senso di pesantezza e dolori al capo, disturbi della memoria e della capacità di discernimento, gonfiore del fegato, della milza e dello stomaco, flatulenze. I metodi curativi approntati erano rimedi atti a far defluire gli umori, come salassi al piede o al braccio, bevande calmanti, bagni tiepidi.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> ATTILI, *Alle basi della personalità*, cit., p. 14. VERNONI, *Temperamento*, cit., p. 452.

<sup>198</sup> G. P. FUSANACCI, *Dizionario compendioso di sanità Che contiene l'esatta Descrizione delle umane Malattie*, tomo secondo, in Venetia, presso Antonio Zatta, 1764, pp. 240-241.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

All'esordio della sua missiva Girolamo Donzellini precisa che non si possono comprendere le ragioni dei rimedi preposti alla cura di una malattia, se non si ha un quadro dottrinale di quest'ultima. Per tale motivo Donzellini si appresta a fornire al suo interlocutore alcune spiegazioni teoriche sulla melanconia ipocondriaca, che mettono in evidenza che tale malattia, a differenza di quanto accade oggi, non era identificata con un disturbo psichico, bensì con un malessere che veniva localizzato nella fascia addominale. Tre, infatti, sono i sintomi che Donzellini associa alla melanconia ipocondriaca o ipocondria: la debolezza e l'intorpidimento dello stomaco, il calore del fegato e l'ostruzione del mesentere. La causa della malattia viene identificata da Donzellini nella "cacochymia",<sup>200</sup> ovvero il disequilibrio degli umori. Pertanto gli umori maligni e superflui dovevano essere evacuati per ripristinare l'armonia del temperamento.<sup>201</sup>

Chiarito il quadro dottrinale, Donzellini si profonde nell'elenco delle terapie, fra le quali nomina lo sciroppo di elleboro e lo sciroppo a base di *polypodium*. Il medico bresciano considera entrambi questi farmaci, dei quali egli stesso ha realizzato la ricetta, efficaci, ma decide di sostituire il primo con il secondo.<sup>202</sup> Le radici dell'*helleborus niger* e dell'*helleborus albus* facevano parte dei cosiddetti *sternutatoria*, e non mancavano mai nei medicamenti atti a provocare lo starnuto.<sup>203</sup> *Polypodium* è il termine tecnico, derivato dal greco, che indica la felce dolce,<sup>204</sup> mentre – come apprendiamo dai *Discorsi* di Pietro Andrea Mattioli sulla *Materia medicinale* di Pedanio Dioscoride – il corrispondente termine latino è "filicola".<sup>205</sup> Mattioli riporta, inoltre, opinioni discordanti circa gli effetti di questa pianta: Mesue sostiene che la felce provochi sovversione di stomaco e nausea, e dissecchi il corpo. Giovanni Manardo, al contrario, ritiene che, poiché il *polypodium* ha effetti curativi, non può estenuare i corpi, e aggiunge che può essere utilizzato nella cura del colera nero in associazione con altri semplici.<sup>206</sup>

Al termine della lettera del settembre 1585 Donzellini annota l'intera ricetta dello sciroppo a base di *polypodium*. Dopo la somministrazione per via orale di tale medicamento, per curare la melanconia ipocondriaca, doveva essere applicata secondo le indicazioni del medico bresciano la flebotomia "pro

---

<sup>200</sup> "Cacochimia" è un termine di origine greca, che significa "umore cattivo", e indica uno stato morboso imprecisato, che non riguarda alcun organo in particolare, ma che dipende da un'alterazione dell'equilibrio degli umori. Secondo Galeno la cacochimia è provocata dalla sovrabbondanza di uno dei tre umori diversi dal sangue: la bile gialla, la bile nera e il flegma, pertanto esistono tre corrispondenti specie di cocochimia. *Cacochimia*, in *Enciclopedia italiana e Dizionario della Conversazione*, vol. 5, Venezia, Dallo stabilimento enciclopedico di Girolamo Tasso, 1842, pp. 50-51. Vedi anche P. PERRONE, *Storia prammatico-critica delle scienze naturali e mediche*, vol. 2, Napoli, Dalla tipografia di Gennaro Palma, 1854, p. 455.

Quando nel XIX secolo la teoria umorale fu sostituita dal solidismo, concetto che fa dipendere le malattie da un'affezione degli organi solidi e non dagli umori, il termine "cacochimia" cadde in disuso fra i medici, ma nel linguaggio usuale è rimasto l'aggettivo "cacochimo", attribuito agli individui che si ammalano spesso, di salute cagionevole. *Cacochimo*, in *Enciclopedia italiana e Dizionario della Conversazione*, vol. 5, 1842, cit., p. 51.

<sup>201</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Naselmittel, Errhina*, in VON GRÄFE, BUSCH (a cura di), *Encyclopädisches Wörterbuch*, vol. 24, cit., p. 696.

<sup>204</sup> SCHUBERT, WAGNER, *Botanisches Wörterbuch*, cit., p. 363.

<sup>205</sup> MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale*, cit., p. 641.

<sup>206</sup> *Ibid.*

ratione temporis ac aegrotantis”.<sup>207</sup> Tale espressione significa che il salasso doveva essere eseguito da una parte nel momento più opportuno, con riferimento al fatto che soltanto determinati periodi dell’anno erano propizi per la flebotomia, dall’altro tenendo conto anche delle caratteristiche del malato: la sua età, le sue generali condizioni, e lo stato di avanzamento della malattia.

Il medico poi aggiunge altre prescrizioni: il siero di latte caprino, da assumere per 15 o 20 giorni; una bevanda di vino e acqua calda con zucchero, o un’uncia di sciroppo di frutti. Donzellini suggerisce anche un bagno di acqua dolce. Un testo del 1576 sull’impiego a scopi curativi delle acque asserisce che

“La onde da tutta l’antichità, et ne son pieni i libri di Galeno, Bagno si dice propriamente quel dell’acqua dolce, et temperata, percioche aggrada molto alla vita, netta ogni bruttura, et co’l suo piacevol tepore, penetra, et humetta tutte le parti solide, et massime agli infermi”.<sup>208</sup>

Donzellini annota, infatti, che il bagno di acqua dolce è il rimedio suggerito da Galeno per espellere le esalazioni che la melanconia sollevava fino al capo, e per rimuovere l’insonnia:

“E poiché molte e grandi esalazioni sono sollevate fino al capo, è necessario che quel canale sia purificato e aperto, affinché attraverso le connessioni nervose e l’evaporazione invisibile siano dispersi e siano rimossi i vapori e la cattiva e agitata insonnia”.<sup>209</sup>

Donzellini usa il termine “*commissuras*”, riferendosi ai nessi tra le parti del cervello, cioè ciò che noi oggi definiamo “fibre nervose”. Per quel che riguarda l’espressione da me tradotta con “evaporazione invisibile”, nel testo originario troviamo “*ἀδύλον διαπνοήν*”, che letteralmente significa “passaggio invisibile dell’aria”.

Al bagno doveva essere aggiunta la liscivia,<sup>210</sup> una miscela di sostanze che abbiamo già incontrato.<sup>211</sup> Inoltre, per curare la “*βραδυπεψία*” (*bradipepsia*), cioè la lentezza della digestione associata alla melanconia, Donzellini raccomanda di bere il *conditum*, cioè un vino aromatizzato con miele e pepe, a digiuno la mattina. Ma non solo. Il medico chiama in causa un altro medicamento consigliato da Galeno nel quarto libro del suo *De tuenda valetudine*, il *diatrion pipercon simplex*: un preparato a base di pepe, che sprigionava calore nello stomaco, rilasciando grande beneficio.<sup>212</sup> In un’opera dello speziale Georg Melich, attivo nel periodo 1573-1595 nella bottega all’insegna dello Struzzo a Venezia, troviamo la ricetta di tale medicina (che conteneva tre specie di pepe), nonché l’indicazione dei suoi effetti benefici sullo stomaco:

---

<sup>207</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit.

<sup>208</sup> A. BACCI, *Del Tevere di M. Andrea Bacci medico et filosofo Libri Tre, Ne’ quali si tratta della natura, & bontà dell’acque et specialmente de Tevere*, in Venetia, Aldo Manuzio, 1576, p. 133.

<sup>209</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit.:

“Et quoniam multae ac magnae exhalationes tolluntur ad caput, illud mundari ac aperiri eius meatus necesse est, ut per commissuras ac «*ἀδύλον διαπνοήν*» discutiantur vapores et mala insomnia ac perturbata removeantur”.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, I, p. 275.

<sup>212</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit.

“*Diatrion pipercon* cava i dolori dello stomaco, generati per causa di molto flegma grosso, e crudo, scalda il ventre, va contra i rutti acetosi, et aiuta il padire. La confettion del *Diatrion pipercon* è molto in uso, et in Venetia più de gli altri luoghi”.<sup>213</sup>

Per rafforzare gli effetti del *diatrion pipercon*, si potevano assumere anche 20 pistacchi, messi a bagno in un vino non acido, che avrebbe poi deposto tutto il suo calore nello stomaco.<sup>214</sup> Ancora sulla scorta delle indicazioni del medico di Pergamo, contenute nel *Ad Pisonem de theriaca liber*, Donzellini annota che “il vino di assenzio è efficacissimo, (...), addolcisce la melanconia, (...) con grande vantaggio e benessere del paziente”.<sup>215</sup> Per stimolare la letizia, era poi efficace la “confectio diamargariti frigidi”,<sup>216</sup> cioè la masticazione della polvere *diamargaritum frigidum*. Si trattava di un composto di origine vegetale, derivato dal mescolamento di radici, bacche di Kermes, viole e mammole secche ridotte in polvere. Questo miscuglio veniva poi aggiunto a muschio, ambra e coralli, anch’essi polverizzati. Il rimedio era utilizzato per fortificare le parti nobili,<sup>217</sup> e per contrastare gli umori maligni. Il nome della polvere deriva dalle perle che ne erano la base; infatti, *diamargaritum* significa “composizione di perle”. Questa polvere era detta “fredda”, per distinguerla dalla polvere *diamargaritum calidum*, costituita da ingredienti più acri e più caldi, e nella quale le perle non erano dominanti.<sup>218</sup>

Per combattere gli umori cattivi si potevano usare, secondo le indicazioni contenute nella lettera di Donzellini, anche lo sciroppo di mele semplice, lo sciroppo di corteccia di cedro, e i cordiali. Poiché coloro che erano affetti dalla melanconia ipocondriaca soffrivano anche di stitichezza, era utile mangiare l’uva passa (essiccata) insieme con semi di rabarbaro, per favorire il transito intestinale. All’uopo anche il brodo di cavolo, la conserva di fiori di sambuco, la conserva di foglie di rose rosseggianti o di rose moscate<sup>219</sup> erano rimedi efficaci.<sup>220</sup>

Donzellini poi richiama alla memoria nella sua epistola le opinioni di alcuni importanti medici intorno alla cura della melanconia ipocondriaca: Aëzio di Amida aveva a suo tempo asserito che il vino aromatizzato all’assenzio era molto efficace, mentre nelle sue *Epistolae medicinales* Giovanni Manardo aveva proposto un liquore distillato che favoriva la digestione, e del quale lo stesso medico

---

<sup>213</sup> G. MELICHIO AUGUSTANO, *Avvertimenti nelle compositioni de’ Medicamenti per uso della Spetiaria*, in Venetia, per il Prodocimo, 1688, p. 38. L’opera fu pubblicata per la prima volta nel 1596, e poi fu ristampata, in una versione arricchita e migliorata, da Alberto Stecchini, speciale attivo presso la bottega dello Struzzo a Venezia.

<sup>214</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> Con questo termine si intendevano le parti del corpo indispensabili al mantenimento della vita. *Nobile*, agg., in S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XI, cit., pp. 458-463: p. 463.

<sup>218</sup> N. LÉMERY, *Farmacopea universale che contiene tutte le compositioni di farmacia, le quali sono in uso tanto in Francia, quanto per tutta l’Europa*, Venezia, nella stamperia dell’Hertz, 1735, pp. 157-158. Vedi anche J. DE RENOU, *A medicinal Dispensatory*, London, Printed by Jo: Streater, 1657, p. 599.

<sup>219</sup> Secondo un trattato coevo la rosa moscata è quella ottenuta innestando del muschio nel roseto. C. ESTIENNE, *L’agricoltura et casa di villa di Carlo Stefano gentil’uomo francese, nuovamente tradotta dal Cavaliere Hercole Cato*, in Vinegia, 1581, p. 186.

<sup>220</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit.

bresciano sperimentò l'efficacia.<sup>221</sup> È molto probabile che Donzellini si riferisca al passo delle *Epistolae* nel quale Manardo descrive un medicamento che corrodeva gli umori pituitosi-biliosi nello stomaco ricolmo, e lo rafforzava in modo tale che quegli stessi umori non potessero più espandersi al suo interno. Il medicamento si otteneva mettendo a bagno per tre giorni, in due libbre di vino odoroso e invecchiato, alcune erbe: mastice (resina di lentisco), rabarbaro, e gariofilla; da tale impasto si otteneva un fluido distillato, che conciliava la digestione nello stomaco.<sup>222</sup>

Al termine della lettera scritta al più tardi nel settembre del 1585 Donzellini invita Camerarius a usare prudenza e capacità di discernimento nella scelta dei numerosi rimedi che gli ha elencato. Il loro impiego doveva essere ponderato sulla base delle circostanze del singolo caso clinico preso in esame (“negocii circumstantias, «περις<τ>ύσεις»” nel testo originale).<sup>223</sup> In altre parole Donzellini raccomanda di tenere in considerazione le condizioni generali del paziente, i sintomi che questi accusa, e le sue reazioni alla somministrazione di una determinata terapia, poiché “non a tutti si confanno tutte le cose”, “non tutti i piedi devono essere calzati dal medesimo zoccolo”.<sup>224</sup>

\* \* \*

A differenza della lettera di Squarcialupi sul singhiozzo, che mette in evidenza i tentativi del medico toscano di pervenire a una conclusione sulla base delle proprie osservazioni, anche a costo che ciò comporti la smentita della letteratura medica classica, nella lettera sopra analizzata Donzellini sembra rifarsi, sia nell'impostazione teorica sia nelle pratiche terapeutiche, a quanto gli antichi e altre *auctoritates* avevano già osservato. Ciò significa che, se dal suo canto Squarcialupi comincia a considerare corretta una nozione non soltanto o non più perché conforme alla letteratura medica classica, tale tendenza non era ancora dominante.

Le notizie tramandate dalla tradizione classica venivano ancora considerate a priori fonti di cognizione certa. Dal punto di vista metodologico non esisteva ancora il metodo propriamente “scientifico”, che procede per ipotesi e verifica delle stesse, e non si era ancora imposta la necessità della prova come passaggio ineludibile nel percorso di acquisizione della conoscenza. Dovrà trascorrere circa un secolo prima che si affermi il concetto di “metodo scientifico” inteso come procedimento che, a partire da dati empirici, punta a una conoscenza oggettiva, verificabile e condivisa della realtà.

---

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *Ioannis Manardi medici Ferrariensis, ... Epistolarum medicinalium libri viginti*, Basileae, apud Mich. Isingrinium, 1549, libro XIX, p. 483.

<sup>223</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit.

<sup>224</sup> *Ibid.* L'intero passo conclusivo della lettera recita:

“Multa notavi, tu eliges meliora et naturae laborantis accommodata; nam non omnibus omnia conveniunt. Iudicium est adhibendum et prudentia, quae respicit negocii circumstantias («περις<τ>ύσεις»). Non omnes pedes eodem colopodio calceandi”.

Il termine *colopodium* è traducibile con “pianella”. C. CALDERINO, P. GALESINI, *Il perfetto Dittionario ovvero Tesoro della lingua volgarlatina*, in Venetia, Per il Cestari, 1601, p. 517. La pianella indica lo zoccolo con zeppa, la tipica calzatura indossata nei secoli XIV-XVII in Europa. G. RIELLO, P. MCNEIL (a cura di), *Scarpe. Dal sandalo antico alla calzatura d'alta moda*, Costabissara, Angelo Colla, 2007, p. 55.

Che si fosse ancora lontani dalla scienza sperimentale è dimostrato dalla produzione dei trattati botanici e zoologici cinquecenteschi nei quali, accanto ai dati desunti dall'esperienza diretta del mondo naturale, la tradizione simbolica riveste ancora un ruolo fondamentale come fonte di conoscenza corretta. Se nessun naturalista poteva esimersi dallo studio approfondito dei testi antichi di storia naturale, vagliati alla luce dell'esperienza diretta, allo stesso tempo non doveva nemmeno trascurare l'analisi dei significati simbolici che la tradizione aveva attribuito al mondo vegetale e animale.<sup>225</sup> Si pensi ai *Symbola et Emblemata* (1590) di Camerarius il Giovane, dove agli aspetti naturalistici e biologici sono unite le competenze filologiche, utilizzate per penetrare significati altri delle piante; si pensi poi ai *Discorsi* di Pietro Andrea Mattioli (1544) sull'opera botanica di Dioscoride, che attingono anche ad aneddoti della tradizione popolare, o ancora alla *Historia animalium* (1551-1558) di Conrad Gesner, dove le osservazioni sull'anatomia e sui comportamenti degli animali sono integrati da notizie ricavate dal materiale fiabesco, ritenuto a sua volta una fonte documentaria che poteva legittimamente insegnare qualcosa sugli animali.

Non si può parlare allora di una tendenza empiristica nel senso odierno del termine, né di un empirismo a tutto tondo, ma piuttosto di un'ambivalenza della scienza medica. Da una parte ancora permaneva una forte riverenza verso i classici, dall'altra i medici del Cinquecento cominciarono a incrementare l'attenzione verso le evidenze fattuali, indipendentemente da una loro eventuale corrispondenza al quadro tradizionale di riferimento, e la medicina si affermò come scienza dell'osservazione e della sperimentazione. Si pensi alle scoperte anatomiche di Andrea Vesalio, e a quelle di "fisiologia" cardiaca di Realdo Colombo e Michele Serveto, nelle quali l'osservazione svolge un ruolo prioritario nella smentita o nella rettificazione dell'anatomia galenica. Si pensi ancora alle nuove teorie sul contagio di Girolamo Fracastoro, da questi desunte dall'osservazione del decorso delle malattie epidemiche.

Il carattere ambivalente della *medendi ratio* emerge a mio avviso dagli eventi che si susseguirono nel biennio 1575-1576, in cui una terribile pestilenza si abbatté su Venezia. Come abbiamo già rilevato, da una parte il movimento umanista, di cui Girolamo Mercuriale era autorevole esponente con importanti edizioni di Galeno e Ippocrate al suo attivo, promosse – nella sua interpretazione della pestilenza – una profonda riverenza nei confronti delle autorità dei classici;<sup>226</sup> dall'altra le nuove teorie del contagio di Girolamo Fracastoro, Girolamo Donzellini e Alessandro Massaria diedero nuovo risalto all'esperienza e all'osservazione. Anche Bernardino Tomitano e Niccolò Massa sostennero, al pari di Fracastoro e in contrasto con Galeno, che la peste poteva originarsi in un luogo tramite la corruzione dell'aria e delle acque, e poi diffondersi altrove soltanto per contagio.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> TONGIORGI TOMASI, TONGIORGI, *Natura, verbum, signum*, cit., p. 50.

<sup>226</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 200, nota 225.

<sup>227</sup> PALMER, ZITELLI, *Le teorie mediche sulla peste e il contesto veneziano*, cit., p. 26.

## 5. La “*medendi ratio*”: verificabilità o incertezza?

Andreas Dudith era interessato a molteplici discipline scientifiche, fra le quali l’astronomia. Abbiamo già osservato che il funzionario asburgico pubblicò un libello sulla natura e sul significato delle comete.<sup>228</sup> Il suo epistolario mette in evidenza che, pur non avendo una preparazione specifica, Dudith si occupava anche di questioni mediche. Nella lettera del 18 ottobre 1578 indirizzata a Thomas Jordan, Dudith annota: “Attendo con impazienza la tua riflessione sulla nuova malattia”.<sup>229</sup> Il 15 ottobre 1578 il medico ed erudito di Klausenburg (oggi Cluj), infatti, finì di scrivere uno studio sull’epidemia che si era diffusa a Brno dal Natale 1577 fino alla Pasqua 1578, e lo fece pubblicare sotto il titolo *Luis novae in Moravia exortae descriptio* (Francoforte, 1580).<sup>230</sup> Dudith, poi, spesso si rivolgeva ai suoi amici per trovare una risposta agli interrogativi che si poneva in merito a precisi argomenti. Con questa richiesta, infatti, Dudith chiude la lettera del 12 agosto 1583 indirizzata a Joachim Camerarius il Giovane:

“Infine, desidero sapere una buona volta dalle tue umanissime e dottissime lettere se ora ti adagi del tutto in quell’opinione che hai pubblicato recentemente sulla “terra Lemnia”. Ho letto diligentemente tale libro. Inoltre, desidero sapere se mai pensi di stampare, e in quale momento, la *Stirpium rariorum historia*, o se qualcosa d’altro viene elaborato da questa tua eccellenza dell’ingegno e dalla tua preparazione”.<sup>231</sup>

Dudith chiede a Camerarius se confermava la sua opinione sulla cosiddetta “terra di Lemnos”, e probabilmente intende capire se Camerarius era davvero convinto del fatto che da tale terriccio si potessero ricavare dei medicinali efficaci nella cura di una malattia epidemica.

Infatti, proprio nel 1583, anno in cui è datata la lettera di Dudith presa in esame, Joachim Camerarius il Giovane pubblicò a Norimberga una raccolta di testi sulle malattie epidemiche, dal titolo *De Bola Armenia et Terra Lemnia observationes*.<sup>232</sup> I testi raccolti in questo libriccino sono le traduzioni, realizzate in latino da Camerarius, di diverse relazioni italiane, che erano state redatte intorno al decorso delle epidemie abbattutesi in Italia negli anni 1575-1577. Tali resoconti comprendono le norme prescrittive che le città italiane colpite dalla pestilenza avevano emanato in materia di igiene e disinfezione. Alle traduzioni Camerarius aggiunge proprie osservazioni sulle possibilità di profilassi. Inoltre, in questo testo Camerarius descrive e discute due medicinali fatti di

---

<sup>228</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 3, pp. 184-185.

<sup>229</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 927, 18 ottobre 1578, cit., p. 174.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 158, nota 12.

<sup>231</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, *Collectio Camerariana*, Codex Latinus Monacensis 10370 (vol. 20), 12 agosto 1583. (D’ora in poi: SBM, *Collectio Camerariana*, CLM 10370).

<sup>232</sup> *De Bola Armenia et Terra Lemnia Ioachimi Camerarii Medici Norimbergensis observationes*, in *Synopsis quorundam brevium sed perutilium commentariorum de peste*, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, 8, p. 260, nota 583.

argille curative, il *Bolos Armenia* e la *Terra Lemnia*, dai quali è mutuato il titolo dello scritto,<sup>233</sup> che Dudith dichiara di avere letto.

La terra di Lemnos e il bolo di Armenia erano due terre argillose che contenevano una certa quantità di terra calcarea. La prima proveniva dall'isola di Lemno (sita nella parte settentrionale del mar Egeo), ed era poi ridotta in panetti rotondi, sui quali era impresso il sigillo rappresentante la figura della dea Diana. Per questo motivo la terra di Lemnos veniva chiamata anche "terra sigillata". Il bolo d'Armenia era un'argilla rossa proveniente appunto da quella regione, e conteneva una quantità di terra calcarea inferiore a quella presente nella terra di Lemnos.<sup>234</sup>

Nei *Discorsi* di Pietro Andrea Mattioli viene riportato quanto tramandato dalla tradizione antica: una sacerdotessa fece macerare la terra di Lemnos in una terrina contenente una grande quantità di acqua. Tolta tutta l'acqua attraverso il drenaggio, cavò fuori la terra fine rimasta, ignorando le parti sassose e sabbiose depositatesi sul fondo della terrina. Poi fece seccare la polvere ottenuta, finché essa assunse la consistenza della cera, e con essa modellò delle formelle, e impresse su di esse il sigillo raffigurante la dea Diana.<sup>235</sup> Tale procedimento trasmesso dalla tradizione sopravvisse nel tempo, e lo ritroviamo in un compendio di farmacia teorica della metà del Settecento.<sup>236</sup>

Mattioli afferma che la terra di Lemnos era usata per ridurre le ulcere, e contro i morsi delle vipere e di altre bestie. Infatti, il medico sperimentò che un medicamento a base di terra di Lemnos e di bacche di ginepro, somministrato a coloro che avevano il sospetto di aver ingerito sostanze velenose, provocava il vomito, permettendo di espellere il veleno. Mattioli appurò anche che la terra di Lemnos poteva guarire le ulcere maligne e, mescolata con aceto o con vino o con ossimele, poteva riassorbire le ferite.<sup>237</sup>

Tornando al passo sopra citato della lettera del 12 agosto 1583, Dudith chiede a Camerarius se avesse intenzione di stampare l'opera *Stirpium rariorum historia*.<sup>238</sup> Poiché l'espressione addotta da Dudith riecheggia la *Centuria una collecta a Iochimo Camerario in quibus rariores stirpium proprietates ... exponuntur*, si tratta dei *Symbola et Emblemata* sulle proprietà delle piante più rare, che Camerarius pubblicherà soltanto 7 anni più tardi, a Norimberga presso Johannes Hoffman e

---

<sup>233</sup> KARRER, *Briefverzeichnis*, in ID., *Johannes Posthius (1537-1597)*, cit., p. 255: vedi il commento al *Brief 163, Posthius an Joachimus [II] Camerarius*, Würzburg 11.7.1583.

<sup>234</sup> A. BAUMÉ, *Elementi di farmacia teorica e pratica*, in Venetia, presso Francesco di Niccolò Pezzana, 1780, p. 45.

<sup>235</sup> MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale*, cit., p. 696.

<sup>236</sup> Si lasciava stemperare la terra in una terrina riempita con grande abbondanza di acqua, finché il miscuglio non assumeva un colore torbido. Poi si filtrava l'acqua con un panno di seta finissimo, in modo che l'acqua scorresse via e rimanesse nella terrina la terra. Questa veniva nuovamente messa a bagno e poi ancora setacciata. L'operazione veniva reiterata fino a quando l'acqua non avesse perduto il colore torbido. A quel punto si estraeva la terra, lasciando sul fondo i materiali grossolani. La terra rimasta si metteva a sgocciolare sopra un panno di feltro. Quando la terra si era asciugata, se ne preparavano delle pastiglie di forma tondeggiante. BAUMÉ, *Elementi di farmacia*, cit., p. 45.

<sup>237</sup> MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale*, cit., p. 697.

<sup>238</sup> SBM, *Collectio Camerariana*, CLM 10370, 12 agosto 1583, cit.

Hubert Caymos.<sup>239</sup> Tale scritto coincide con la prima delle quattro sezioni (*centuriae*) dell'opera emblematico-naturalista che Camerarius pubblicò tra il 1590 e il 1605.<sup>240</sup> Già nel frontespizio iniziale Camerarius esplicita la volontà di connettere forme e proprietà delle piante a storie e sentenze memorabili, mentre nella dedica a Jacob Curtius viene ribadita la volontà di accostare alla scienza botanica le competenze e conoscenze filologiche dell'autore e degli umanisti italiani che lo avevano preceduto.<sup>241</sup> Per Camerarius quindi l'impresa si configura come uno strumento per accedere ai "visibilia et invisibilia" della natura, cioè non solo a quegli aspetti fisici e biologici che gli competevano in quanto naturalista, ma anche ai significati filologici che egli era in grado di penetrare grazie alla sua approfondita familiarità con la cultura umanistica.<sup>242</sup>

\* \* \*

L'attenzione che Dudith dedicava a diversi temi della materia medica, avvalendosi anche dell'ausilio dei suoi amici medici ed eruditi, non gli impedì, tuttavia, di elaborare una visione pessimistica di questa disciplina. Rivolgendosi a Camerarius nella lettera del 6 luglio 1570, il funzionario italo-ungherese infatti scrive:

“Ascolta! Chi fra i vostri è in grado di rimuovere il dolore sia del dente sia del capo, senza che io affermi qualcosa sull'idropisia, sull'epilessia, sulla gotta del piede e sugli altri nemici della vita umana?”<sup>243</sup>

In questo passo di non facile interpretazione Dudith si rivolge alla generale categoria dei medici. A una prima lettura sembra che Dudith sostenga che i *physici* non siano in realtà in possesso di mezzi curativi a tal punto efficaci da impedire ad altri di fare osservazioni utili o valide sulle malattie trattate. Il passo però potrebbe anche significare che i medici non sarebbero in grado di liberare un paziente dal dolore che questi accusa, se non intervenisse con suggerimenti e consigli qualcun altro, anche esterno alla cerchia professionale medica.

Dudith poi prosegue affermando:

“Mi viene in mente il ragionamento di quello: «Questa malattia di cui soffro o mi sopprime o mi lascia superstita. È inevitabile che accada o l'una o l'altra cosa. Per la qual ragione non è necessario il medico». In tale questione mi associo pressappoco all'opinione di Catone, l'effetto dei cui sforzi è, se non erro, che Roma sia stata priva di medici per 600 anni”<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> *Symbolorum et emblematum ex re herbaria desumptorum centuria una collecta a Iochimo Camerario in quibus rariores stirpium proprietates historiae ac sententiae memorabiles non paucas breviter exponuntur*, Noribergae, impensis Johannis Hofmanni & Huberti Camoxii, 1590.

<sup>240</sup> TONGIORGI TOMASI, TONGIORGI, *Natura, verbum, signum*, cit., p. 54. La seconda *centuria* dedicata ai quadrupedi uscì nel 1595; la terza, incentrata sui volatili e sugli insetti, fu pubblicata nel 1596, e l'ultima uscì postuma nel 1605. Vedi *ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 52. Su tutte e quattro le *centuriae* vedi l'approfondimento in *ibid.*, pp. 54-72, e B. W. OGILVIE, *Natural History, Ethics, and Physico-Theology*, in G. POMATA, N. SIRAI (a cura di), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 75-104; pp. 85-89.

<sup>243</sup> SBM, *Collectio Camerariana*, CLM 10370, 6 luglio 1570. La lettera è trascritta in L. SZCZUCKI, T. SZEPESSY, *Andreas Dudithius Epistulae*, vol. II (1568-1573), Budapest, Akadémiai Kiadó-Argumentum Kiadó, 1995, 251, 6 luglio 1570, pp. 153-156. Il passo è tratto da *Ibid.*, p. 155.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 155.

L'opinione di Catone a cui Dudith fa riferimento è contenuta nelle *Vite parallele* di Plutarco. Nella biografia di Catone il Vecchio, l'autore racconta che il politico e generale romano era sospettoso di coloro che esercitavano la medicina a Roma, e che per tale motivo pretendeva che il figlio si tenesse lontano da loro. Stando alle notizie riportate da Plutarco, Catone aveva anche redatto un prontuario nel quale aveva raccolto ricette da varie fonti, per curare parenti e amici. Il Censore non sottoponeva mai nessuno di loro al digiuno, ma li nutriva con verdure e carne d'anatra, piccione o lepre, che erano, a suo dire, pietanze leggere e adatte ai malati. Catone sosteneva che con tale trattamento manteneva in salute se stesso e i suoi.<sup>245</sup> Da tale passo di Plutarco Dudith deduce che per Catone era inutile rivolgersi ai medici per guarire, ed è questa in definitiva l'opinione del Censore che Dudith condivide.

Il giudizio di Dudith, tuttavia, non rientra fra quelli pronunciati per esempio da Girolamo Donzellini, Taddeo Duni e Marcello Squarcialupi contro quei colleghi da loro ritenuti scarsamente preparati, o ciarlatani, o fautori di medicamenti nocivi.<sup>246</sup> Per quanto attiene al diplomatico imperiale, si tratta piuttosto di una sfiducia nella natura della disciplina medica stessa.

Lo confermerebbe il fatto che nella lettera del 26 dicembre 1577 Dudith fa sapere a Camerarius che Giovanni Michele Bruto, lo storico di corte al servizio del re Stefano Bathory in Polonia, gli aveva indicato il grande umanista, filologo e latinista Joseph Scaliger<sup>247</sup> come compagno di studi nella medicina e nella filosofia. Ma Dudith è scettico rispetto alla proposta di Bruto, in quanto non crede che Scaliger “si [sia] mai dedicato alla filosofia e alla medicina”, né che sia disposto ad “addentrarsi con lui in tali segreti”, né che “si lamenti a tal punto della sua condizione da spingere se stesso dalla luce degli uomini in queste tenebre”.<sup>248</sup>

Le espressioni “in has latebras”, “ex luce hominum” e “tenebras”, presenti nell'originale testo latino della lettera di Dudith, devono essere chiarite. Poiché Scaliger era un grande umanista e letterato, Dudith ipotizza che per lui sarebbe stato arduo convogliare le sue energie da una scienza tanto perspicua, come quella rappresentata dalle *humanae litterae*, in un ambito del sapere che, al contrario, era fatto di luoghi occulti (*latebra*) e, per trasposizione, di segreti, e che costringeva i suoi specialisti a brancolare nel buio, perché non consentiva di approdare a certezze assolute.

Dudith è consapevole, tuttavia, che Camerarius, medico dotto e apprezzatissimo a livello europeo, potesse non condividere la sua opinione negativa della disciplina medica. Anzi, Camerarius aveva il

---

<sup>245</sup> PLUTARCO, *Catone*, in ID. *Vite parallele. Aristide. Catone*, a cura di B. Scardigli, testo greco a fronte, Milano, BUR, 2011, cap. 23, 4-6, pp. 445, 447.

<sup>246</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, pp. 197-210.

<sup>247</sup> Joseph Justus Scaliger (1540-1609), umanista francese di origine italiana, fu uno dei più grandi studiosi del suo tempo. Era figlio di Giulio Cesare Scaligero, medico e naturalista italiano, nonché uno degli intellettuali più prolifici del XVI secolo. Su di lui vedi A. GRAFTON, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1983.

<sup>248</sup> SBM, *Collectio Camerariana*, CLM, 10370, 26 dicembre 1577. La lettera è trascritta in SZCZUCKI, SZPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), cit., 895, 26 dicembre 1577, pp. 84-87: p. 86:

“Iosepho Scaligero persuaderi posse [Brutus] putat ut in has se latebras mecum abstrudat. Sed ego illum non existimabam philosophiae et medicinae operam umquam dedisse, neque ita condicionis egentem puto ut ex luce hominum in has se tenebras coniciat”.

dovere di difendere “la sua Sparta”, cioè la professione medica; per questo motivo il funzionario imperiale lo esorta alla replica, e si mostra pronto a ricredersi, qualora Camerarius lo avesse illuminato sugli aspetti positivi dell’arte medica:

“Ho trattato perciò questi temi, o mio amatissimo fratello, affinché tu abbia materia per lettere molto lunghe. Si tratta della tua Sparta. È giusto che tu la onori con tutte le forze, cosicché certamente anche a noi, che la guardiamo da lontano, appaia bellissima ed esente da ogni difetto”.<sup>249</sup>

Come abbiamo avuto modo di riferire, dalle corrispondenze epistolari dei medici sono emerse più volte riprensioni contro l’operato di quei *physici* che erano mossi non dall’onesto scopo di guarire i pazienti, ma da altri fini, come la fama e il lucro. Abbiamo anche osservato che esisteva una letteratura critica contro pratiche mediche inefficaci e applicate da medici incompetenti. Ma una visione pessimista dell’arte medica – non del medico –, come quella maturata da Dudith, risulta abbastanza isolata nel panorama della *Respublica medicorum* del XVI secolo.

Questa posizione si avvicina a quella di un medico francese meno noto, ma precorritore dei tempi in fatto di deontologia della medicina. Si tratta di Leonardo Botallo (1519-1588), medico di Asti, poi impiegato presso la corte reale di Francia, e autore di un *Trattato sui doveri del medico e del malato*, pubblicato a Lione soltanto nel 1765.<sup>250</sup> L’inadeguatezza dell’arte medica nel procurare la guarigione di una malattia dipende secondo Botallo dal fatto che tale disciplina è legata

“a elementi instabili, soggetti a mutazioni svariate e improvvise. Ne deriva che non si può giungere (...) a una dottrina certa e rigida: l’occasione di agire in base a essa potrà andare rapidamente perduta e lo stesso ragionamento, col quale indaghiamo, valutiamo, scegliamo il tutto, frequentemente è sbagliato”.<sup>251</sup>

La medicina è secondo Botallo una disciplina passibile di congetture derivanti da elementi svariati e mutevoli.<sup>252</sup>

Una visione dell’arte medica che si colloca agli antipodi rispetto a quella di Andreas Dudith è espressa da Girolamo Donzellini nella lettera del 12 luglio 1577, dove questi chiama in causa quelle che secondo lui erano le novità terapeutiche più recenti. Il medico accenna all’efficacia del succo derivato dalle foglie del tabacco, pianta che aveva cominciato a diffondersi in Europa soltanto negli anni Sessanta; afferma che un solo seme di ricino (e non i tre prescritti da Dioscoride) poteva sortire effetti curativi; ricorda che gli anelli derivanti dal dente di ippopotamo liberavano dal dolore delle emorroidi gonfie; e, infine, dichiara:

“E in più è nuova anche un’altra invenzione, la cui efficacia contro l’epilessia è stata dimostrata con la pratica: dalla pelle di un certo animale quadrupede viene preparata una certa cinghia; se gli epilettici sono cinti da essa, in modo che la pelle aderisca alla carne, quegli uomini disgraziati non cadono più in quell’esacerbazione della malattia. Di quale animale quella pelle sia, finora mi è ignoto”.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. II (1568-1573), 251, 6 luglio 1570, cit., p. 155.

<sup>250</sup> COSMACINI, *La religiosità della medicina*, cit., p. 64.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577, cit.:

A fronte di tutte le novità elencate nella lettera, Donzellini così conclude: “Presti attenzione, o uomo eccellente, a quanto ammirevole sia questo nostro secolo?”.<sup>254</sup> La domanda testimonia la fiducia del medico bresciano nelle potenzialità evolutive della disciplina medica.

Una valutazione simile a quella di Donzellini è quella di Taddeo Duni. Dal suo epistolario in realtà non emergono testimonianze esplicite di una visione ottimistica della disciplina medica. Tuttavia, il medico di Locarno vi inserisce commenti che lasciano presupporre che egli confidasse nell’efficacia dell’arte medica. Con queste parole si rivolge Duni a Theodor Zwinger nella lettera del 22 giugno 1565:

“Infatti, sia la tua erudizione sia la tua eloquenza, bene da amare quanto si vuole in modo esclusivo, possono facilmente attirare a te, soprattutto quando queste qualità si possono cogliere insieme con la dedizione. Questa, infatti, deve essere per così dire il modello di tutte le virtù, a tal punto che non stimerei per niente tutto il sapere che deve essere acquisito, né la cognizione di tutte le cose, se manca la dedizione”.<sup>255</sup>

In questo passo Duni ripete per ben due volte il termine *pietas*, che qui ho tradotto con “dedizione”. Il senso dell’intera citazione, infatti, rimanda all’idea che, per approdare a una conoscenza solida, uno studioso deve coltivare sì l’eloquenza e l’erudizione, ma tali competenze non varrebbero a nulla, se non fossero accompagnate da una grande devozione per gli studi, nonché dallo spirito di abnegazione che gli studi stessi esigono. Date tali premesse, possiamo arguire che Duni ritiene che le teorie mediche potessero portare buoni frutti: l’erudito di Locarno, infatti, non avrebbe potuto mai esortare a sacrificarsi per gli studi medici, se avesse paragonato questi ultimi alle “tenebre” di Dudith.

---

“Aliud et inventum est novum, experimento probatum adversus epilepsiam: ex pelle cuiusdam animalis quadrupedis paratur cingulum quoddam, quo si cingantur epileptici, ita ut pellis carnem tangat, in eum paroxysmum non amplius incidunt miseri illi homines. Cuius animalis ea sit pellis, mihi hactenus ignotum est”.

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 04, 081, 22 giugno 1565, cit.:

“Tua enim et eruditio, et eloquentia, quamvis bonum, ad te, unice amandum, facile allicere possunt, praecipue quando cum pietate illa coniuncta cernuntur. Haec enim virtutum omnium quasi forma quaedam esse debet, adeo ut nihili faciendam omnem scientiam, et rerum cognitionem omnem existimem, si pietas absit”.



## ***CAPITOLO V. Un'economia di rapporti sociali***

La relazione che si instaura fra due amici è stata oggetto sin dall'Antichità di molteplici riflessioni: l'amicizia riveste un ruolo importante nei princìpi etici di Aristotele e in quelli di Cicerone; più tardi il suo rilievo è posto in evidenza nelle lettere degli umanisti, e nell'Accademia fiorentina tale concetto è strettamente legato a quello dell'amore platonico e dell'amore cristiano.<sup>1</sup> Tuttavia, dal punto di vista storiografico è da meno di dieci anni che il concetto di "rete di amici" si sta imponendo all'attenzione degli studiosi quale filone di ricerca autonomo con un *focus* preciso.<sup>2</sup>

Nel XVI secolo lo spettro semantico del termine "amico" è molto ampio, e può riferirsi a un largo ventaglio di persone, dai parenti ai vicini: mariti e mogli firmano le rispettive lettere con espressioni quali "il tuo fedele marito e amico sicuro", o "tua moglie e amica perfetta"; artigiani e commercianti, nel redigere le loro ultime volontà, si rivolgono agli esecutori testamentari con l'espressione "mio buon amico"; e ancora un conoscente, che comincia a farsi minaccioso e deve essere rabbonito, viene chiamato "amico". Al di là di questa definizione larga di amicizia, tuttavia, ve ne è una con un significato più circoscritto,<sup>3</sup> che ha implicazioni sulla condivisione delle risorse e sullo spirito di elargizione. Si tratta dell'amicizia vera e profonda, quella richiamata da Erasmo nei suoi *Adagia* con il proverbio: "L'amico è un altro se stesso".<sup>4</sup>

Come è emerso dalla trattazione fin qui esposta, i rapporti fra i membri della *Respublica medicorum* non possono prescindere dai legami amicali. In tutti i carteggi epistolari da me presi in esame sono presenti accenni all'amicizia. Questi ultimi talvolta richiamano motivi simili fra loro, talaltra declinano il tema dell'*amicitia* o dell'*amor* in maniera particolare. Questi due termini latini vengono adoperati nelle lettere in modo interscambiabile, per riferirsi al rapporto di amicizia, ma il vocabolo *amor* accentua il carattere cogente della lealtà e della gratitudine legati al sentimento dell'amicizia, e in alcuni casi lo inquadra in un contesto di quasi-sacralità.

I legami amicali, inoltre, non possono essere disgiunti dalla più ampia rete di contatti sociali e professionali, nella quale i medici sono calati. Proprio in virtù di tali connessioni, anche lo scambio di oggetti (libri stampati e manoscritti in primo piano, ma anche semi ed esemplari di piante, illustrazioni, preparati farmaceutici, ...), elargiti a colleghi e corrispondenti, svolgono quasi sempre altre funzioni oltre a quella di esternazione della propria benevolenza e/o gratitudine. Non si dimentichi, poi, che all'aspetto amicale è strettamente associata la pratica dell'ospitalità, che per gli

---

<sup>1</sup> P. O. KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, Donzelli, 1998, p. 68.

<sup>2</sup> Per quel che riguarda l'età moderna vedi G. JANCKE, *Patronage, Freundschaft, Verwandtschaft: Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit*, in J. F. K. SCHMIDT, M. GUICHARD, P. SCHUSTER, F. TRILLMILCH (a cura di), *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme*, Konstanz, UVK, 2007, pp. 181-200.

<sup>3</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

studiosi del Cinquecento non rappresenta né un peso né una costrizione, bensì una necessità.<sup>5</sup> L'ospitalità è a sua volta sempre legata a una qualche forma di scambio.<sup>6</sup> Tali temi sono stati affrontati ampiamente da Gabriele Jancke nella sua recentissima pubblicazione, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft* (2013).<sup>7</sup> Da tale monografia perciò sono state tratte le linee guida di interpretazione delle pratiche della socievolezza poste in essere dai medici del Cinquecento.

---

<sup>5</sup> EA., «Man leistet uns gu(o)te gesellschaft». *Geistlichkeit und Geselligkeit in der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, in K. BERNHARDT, B. KRUG-RICHTER, R.-E. MOHRMANN (a cura di), *Gastlichkeit und Geselligkeit im akademischen Milieu in der Frühen Neuzeit*, Münster, Waxmann, 2013, pp. 153-174: p. 153.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>7</sup> G. JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Praktiken, Normen und Perspektive von Gelehrten*, Göttingen, V&S unipress, 2013.

## 1. “Molte amicizie ha fatto cessare l'impossibilità di parlarsi”: la rilevanza del legame amicale

A uno sguardo sinottico dei carteggi epistolari da me studiati si profilano quattro principi fondamentali, che muovono i legami amicali fra i medici del XVI secolo: il rispetto e la lealtà; la condivisione di vissuti e sentimenti; la gratitudine; e il dovere di mantenere vivo il dialogo. Andiamo con ordine.

Il tema del vincolo amicale, con tutto il suo carico semantico (la devozione, la fedeltà, l'affetto), si impone con forza nell'epistolario di Marcello Squarcialupi. Al di là di una patina retorica, che abbiamo ormai identificato come una delle caratteristiche proprie dello stile espressivo ed epistolare del medico toscano, molto eloquenti sono le parole con le quali quest'ultimo si rivolge a Theodor Zwinger e alla sua cerchia di eruditi il 23 maggio 1575:

“Ciò che devo a voi, ottimi e amabilissimi basileesi, devozione e affetto (lo chiamerò «amore»), fa sì in realtà che sarò per sempre legato a voi”.<sup>8</sup>

Con l'espressione “basileesi” Squarcialupi si riferisce al generale circolo di studiosi che faceva capo a Theodor Zwinger. Il gruppo comprende anche intellettuali non originari di Basilea, ma che Squarcialupi ha conosciuto per il tramite di Zwinger stesso, come il medico e umanista Kaspar Wolf di Zurigo, più volte menzionato da Squarcialupi nel suo epistolario.<sup>9</sup>

In alcuni casi l'origine del legame amicale stesso coincide con la condivisione di una o più esperienze. Questo è quanto si ricava dalla dedica indirizzata all'amico Ludovico Ronco, che Taddeo Duni inserisce in apertura della sua raccolta di *Epistolae medicinales* (1555). Essendo a presidio di un'intera raccolta di missive, tale dedica è stilata con un linguaggio elevato e solenne, e ricorre a luoghi topici del tema amicale. La presenza di *topoi* nella lettera di esordio, tuttavia, non mette in discussione l'autenticità dei suoi contenuti: agli occhi di Duni l'amicizia rappresenta un modo per sopravvivere in una società nella quale la diversità fra gli individui e la difformità dei loro intenti e delle loro azioni rendono i rapporti umani faticosi e incostanti:

“O mio Ludovico, come la società di coloro che sono diversi è infida, così il legame, l'amicizia e la concordia fra simili sono non soltanto affidabili e saldi, ma anche gradevoli e molto amabili. Mutui sono, infatti, l'amore e la benevolenza, mutui i doveri e i benefici; gli uomini così uniti si

---

<sup>8</sup> BUB, *Fr-Gr*. II 26, 392, 23 maggio 1575, cit.:

“Quod vobis, optimis et humanissimis Basiliensis debeo, studium et pietatem (quid enim «amorem» dicam), eos verum perpetuo me vobis obstrictum efficient”.

<sup>9</sup> Kaspar Wolf (1525-1601), eminente medico e filologo originario di Zurigo, professore di fisica e di lingua greca in quella città, fu il successore del suo amico Conrad Gesner. Wolf fu autore di una pregiata raccolta di scritti ginecologici, dal titolo *Volumen gynaeciorum de mulierum gravidarum, parturientium et aliarum natura et morbis*, pubblicata a Basilea nel 1566 e nel 1586, e a Strasburgo nel 1597. Nella miscellanea sono contenuti frammenti di opere di molteplici autori greci dell'Antichità, così come di alcuni autori a lui contemporanei. Wolf pubblicò, inoltre, altri due scritti che mettono in rilievo la sua elevata competenza medica e la sua eccellente conoscenza della lingua greca. J. L. PAGEL, *Wolf: Kaspar W.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XLIII, Leipzig, Duncker & Humblot, 1898, p. 777.

scortano fra loro, nutrono e conservano l'unione e l'amicizia, mentre, non senza un incredibile piacere, sono sollecitati da sentimenti e desideri simili ad amare e a coltivare l'amicizia".<sup>10</sup>

Ludovico Ronco, insieme con Taddeo Duni, fu uno degli esponenti del gruppo protestante formatosi in seno alla comunità di Locarno. Come lo stesso Duni rammenta nella sua cronaca autografa, entrambi erano stati allievi prediletti del prete milanese Giovanni Beccaria, responsabile della diffusione della Riforma nella cittadina ticinese.<sup>11</sup> La comune esperienza del passaggio alla Riforma e dell'esilio religioso gettarono le basi dell'amicizia tra Ludovico e Taddeo, che a sua volta si consolidò nel tempo grazie ad assidue conversazioni, reciproci consulti e manifestazioni di conforto, dalle quali entrambi trassero grandi benefici:

“Comune a noi è la patria; abbiamo i padri uniti da un reciproco legame; da adolescenti abbiamo usufruito del medesimo precettore; ambedue abbiamo piacevolmente occupato il tempo nelle sacre lettere; siamo stati cacciati in esilio a motivo della religione; abbiamo sopportato con coraggio preoccupazioni personali, e quelle sono state certamente gravi e numerose; ci imbattiamo in propositi comuni e in ogni genere di compiti; ci siamo venuti incontro con reciproci consigli e con ogni genere di favori; per quasi 50 anni abbiamo saldamente legato noi stessi con un vincolo di amicizia, a poco a poco più stretto. Ma nel numero così alto di sofferenze e discriminazioni, dalle quali siamo stati scossi moltissimo, quanto sollievo abbiamo ottenuto, frequentandoci, discorrendo, consultandoci, e confortandoci, mentre ci siamo abituati a effondere preoccupazioni e affanni l'uno nella brocca dell'altro”.<sup>12</sup>

L'amicizia rende la vita più supportabile, e adoperarsi per fare cose gradite a un vero amico comporta sempre un ritorno per se stessi. Così ancora Duni:

“La forza dell'amore può essere conosciuta attraverso i suoi effetti, a mala pena può essere espressa attraverso le parole. E i benefici, qualsiasi essi siano, che procuriamo a un vero amico, possiamo ritenerli come procurati a noi stessi”.<sup>13</sup>

I benefici cui Duni allude possono essere interpretati non solo come il benessere emotivo-spirituale che prova chi fa del bene a un amico, ma anche ai benefici concreti e tangibili che da questa azione benevola possono derivare.

Anche nell'epistolario di Girolamo Donzellini il tema della condivisione fra gli amici emerge con particolare forza. Alla notizia della morte del fratello di Camerarius il Giovane, il medico bresciano manifesta all'amico la propria empatia, perché gli amici condividono sia le gioie sia i dolori:

“Considero seriamente quanto è stato detto una volta dagli uomini saggi: «τά των φίλων κοινά» («Le cose degli amici sono comuni»). (...). Gli amici sono partecipi vicendevolmente tanto delle esperienze positive, quanto delle sventure. Certamente il caso di tuo fratello mi è dispiaciuto in modo singolare, ma mi rallegro moltissimo del fatto che la sua morte (come sono venuto a sapere) è stata serena”.<sup>14</sup>

Il detto riportato da Donzellini in greco nel testo originario della lettera, “τά των φίλων κοινά”, può essere tradotto con “È tutto in comune ciò che appartiene agli amici”. Tale espressione è un antico

---

<sup>10</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., p. 2.

<sup>11</sup> DUNI, *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556)*, cit., p. 7.

<sup>12</sup> *Thaddaei Duni ... Epistolae medicinales*, 1592, cit., p. 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 5, 1 agosto 1566, cit.

proverbio attribuito, già da Cicerone e poi da Diogene Laerzio, a Pitagora, con una lunga tradizione nel mondo classico che giunge fino agli *Adagia* di Erasmo: “Amicorum communia omnia”.<sup>15</sup>

L’adagio richiamato da Donzellini, tuttavia, possiede un significato più ampio di quello attribuitogli dal medico bresciano. Infatti, il rapporto amicale implica che non soltanto gli amici partecipino emotivamente alle rispettive esperienze, ma anche che mettano a disposizione gli uni degli altri le cosiddette “risorse della socievolezza”.<sup>16</sup> Queste ultime, a loro volta, possono essere sia della medesima natura immateriale, propria dell’empatia per il dolore di un amico, come nel passo poco sopra citato, sia di natura materiale. Nel primo caso le risorse coincidono con conversazioni erudite, scambio di informazioni, raccomandazioni, nuovi contatti sociali e professionali; nel secondo caso esse si sostanziano nell’offerta di un alloggio o di un banchetto.

Un altro sentimento afferente alla sfera dell’amicizia è la gratitudine. Abbiamo già avuto modo di osservare la riconoscenza provata da Marcello Squarzialupi per l’archiatra imperiale Crato von Crafftheim, il quale aveva accolto il medico di Piombino e la sua famiglia dopo il loro fatale naufragio sul Danubio avvenuto nel 1573. Squarzialupi in seguito si mostrò pronto a sostenere l’amico nella disputa che oppose quest’ultimo al medico di Lugano Andrea Camuzio.<sup>17</sup>

Poiché l’essere grati a un amico è considerato un dovere, qualora un amico non lo adempia ci si sente in diritto di rimproverarlo. Questo è quanto accadde fra Girolamo Donzellini e Johannes Baptist Fischart.<sup>18</sup> I rapporti fra i due studiosi in realtà erano sempre stati buoni. Infatti, come abbiamo già ricordato, il medico bresciano si era rivolto più di una volta all’intellettuale di Strasburgo, per ottenere dei testi, e allo stesso tempo gli aveva inviato dei libri. Nella lettera del 4 ottobre 1585 Donzellini asserisce di aver chiesto a Fischart due testi inseriti nell’*Index librorum prohibitorum*: il discorso dal titolo *Sermonis De providentia Dei anamnema*, pronunciato da Huldrych Zwingli nel 1522 e poi pubblicato nel 1531, e il *De Methodo omnium Artium et Disciplinarum opusculum* (1550) di Jodocus Willich. Nella medesima lettera del 4 ottobre 1585, inoltre, Fischart viene indicato da Donzellini come uno dei destinatari delle tre copie delle *Trincavellica*, che il medico bresciano si apprestava a inviare a Camerarius.<sup>19</sup>

Dopo lo scambio di tali libri il rapporto fra i due amici, tuttavia, dovette incrinarsi. Nella lettera del 15 dicembre 1586 rivolta a Camerarius, infatti, Donzellini esprime il proprio disappunto, legato al

---

<sup>15</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., p. 72, num. 1.

<sup>16</sup> JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., p. 297.

<sup>17</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 1, p. 88; capitolo terzo, 2, pp. 169-170.

<sup>18</sup> Dopo aver acquisito una formazione umanistica nella sua città natale, a Strasburgo, Johannes Fischart (1547/48?-1591) si laureò in diritto a Basilea nel 1574. Lavorò dal 1580 come avvocato presso la Corte della Camera imperiale asburgica a Speyer e, dal 1583 fino alla morte, come funzionario amministrativo a Forbach (Lotaringia). Nella sua città natale fu attivo come scrittore protestante. La voluminosa produzione letteraria di Fischart abbraccia un ampio ventaglio, dai lavori giovanili polemico-confessionali e umoristico-satirici alla sua opera principale, il romanzo satirico *Geschichtsklitterung* (1575), una libera rielaborazione del *Gargantua* di Rabelais, fino agli scritti filosofico-morali. Al servizio della sua confessione protestante Fischart compose poesie di contenuto politico-confessionale, e canti spirituali e calligrammi sui riformatori. G. BEBERMEYER, *Fischart, Johann*, in *Neue Deutsche Biographie*, 5, Berlin, Duncker & Humblot, 1961, pp. 170-171.

<sup>19</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 52, 4 ottobre 1585, cit.

fatto che si aspettava da Fischart una maggiore manifestazione di gratitudine proprio in virtù della loro amicizia:

“Benché Fischart sia molto indegno, io lo mando a salutare, e sono tale che non posso dimenticarmi dei vecchi amici; tu non ignori che quel proverbio è verissimo: «οὐκ ἐστὶ φίλος, οὐστὶς οὐκ αἰεὶ φίλος» («Non c’è amico che non sia sempre amico».) Se [Fischart] ancora non comprende quale sia il vizio dell’ingratitude, lo impari dagli ottusi, e legga negli *Adagi* di Erasmo cosa sia il contraccambiare come una cicogna («αντιπελαργειν»)<sup>20</sup>

Agli occhi di Donzellini Fischart è dunque “indegno” del ruolo di amico, perché questi non gli ha mostrato riconoscenza. Nonostante provi amarezza per il comportamento di Fischart, tuttavia, il medico bresciano non gli nega i suoi saluti, perché – al contrario del dotto strasburghese – Donzellini non è dimentico degli amici. A riprova del suo impegno a mantenere viva la loro amicizia, quest’ultimo riporta un proverbio greco che suona in questi termini: “Non c’è amico che non sia per sempre amico”.<sup>21</sup> Donzellini, inoltre, auspica che Fischart apprenda dagli *Adagia* di Erasmo il significato del verbo “αντιπελαργειν”<sup>22</sup> (“antipelarghēin”), che significa letteralmente “contraccambiare come una cicogna”. Tale verbo è tratto dalla natura di questo uccello, che in greco si dice πελαργός. Fra gli uccelli, infatti, soltanto la cicogna accudisce a sua volta i genitori provati dalla vecchiaia, mentre le altre specie amano e riconoscono i genitori, soltanto finché abbisognano della loro opera di nutrizione. Il verbo greco “antipelarghēin” allude, quindi, all’azione di ricompensare un beneficio ricevuto, come il nutrire e il mantenere coloro i quali un tempo ci hanno sfamato e sostenuto.<sup>23</sup> Alla luce di tale spiegazione è evidente che Donzellini ritiene che Fischart non abbia contraccambiato adeguatamente la sua amicizia. Probabilmente Donzellini fa riferimento al fatto che Fischart non ha risposto alle sue lettere. Infatti, non mi sembra plausibile imputare la recriminazione del medico bresciano alla mancata recapitazione di un contro dono o al mancato contraccambio di un favore da parte di Fischart, dal momento che l’elargizione di favori e/o doni materiali fra colleghi e amici nel Cinquecento non prevede obbligatoriamente rispettivi contro favori e/o contro doni. Colui che dona fa appello piuttosto al senso del dovere del destinatario, mentre lo scambio di doni si fonda non sulla stipula di accordi con valore cogente, ma esclusivamente su un tacito “affidarsi” dei corrispondenti alla reciproca collaborazione e cooperazione professionali.

In un’altra circostanza, il primo agosto 1566, Donzellini lamenta il fatto che un suo amico, Heinrich Wolf, non ha replicato alle sue lettere, e che per questo non è degno di essere chiamato “amico”:

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 60, 15 dicembre 1586, cit.:

“Etsi Fischerus indegnissimus est, quem ego salutem, ego tamen is sum, qui veterum amicorum oblivisci non possim: illud non ignoras esse verissimum «οὐκ ἐστὶ φίλος, οὐστὶς οὐκ αἰεὶ φίλος». Quod, si nundum intellegit quale vitium sit ingratitude, discat a brutis ac legat in adagiis Erasmi quid sit «αντιπελαργειν»”.

<sup>21</sup> Il proverbio nella sua esatta dicitura recita: “οὐκ ἔστ’ ἐραστὴς ὅστις οὐκ καίει φιλεῖ”. L’adagio è attestato in Arsenio, ed è anche una battuta di Ecuba nelle *Troiane* di Euripide (v. 1051), detta a proposito dei sentimenti che legano Elena e Menelao. R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano, BUR, 1991, p. 592.

<sup>22</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit.

<sup>23</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, cit., p. 845, num. 901.

“Saluto rispettosamente tutti questi amici, ai quali devo grandissima considerazione, e specialmente Heinrich Wolf, il quale non si degnava di rispondere alle mie lettere e, contro le leggi dell’amicizia, sembra essersi dimenticato di me”.<sup>24</sup>

L’espressione “amicitiae leges” rimanda a un codice, quantunque non scritto, rigido e scrupoloso, al quale i membri della *Respublica medicorum* si attengono, e che regola i loro rapporti di amicizia. Dall’ultimo passo citato è evidente, inoltre, che il dovere di farsi sentire è una delle norme di tale codice.

Il primo agosto 1565 Donzellini afferma che Camerarius non ha ricevuto le lettere che gli aveva inviato:

“Certamente so di aver spedito a te delle lettere, con le quali mi congratulavo con te per il tuo felice matrimonio, e l’ho fatto quanto prima ho sentito della cosa. Ma dalle tue lettere, che ho ricevuto nei giorni precedenti, desumo che le mie non ti sono state affatto consegnate, cosa che certamente mi duole moltissimo. Difficilmente, infatti, può accadere che tu un giorno mi possa accusare di negligenza. Il legame strettissimo della nostra amicizia esigeva quel dovere che, se fosse stato trascurato, ciò non avrebbe potuto accadere senza un grave affronto alla nostra amicizia”.<sup>25</sup>

Poiché Donzellini si è fatto sentire, scrivendo delle lettere, e ha in tal modo scongiurato il pericolo di un’eventuale interruzione della loro amicizia, il medico norimbergense non avrebbe potuto rimproverarlo di essere stato negligente. Tutt’al più avrebbe potuto ipotizzare un disguido nella consegna delle lettere. L’idea di dover mantenere vivo il dialogo viene espressa da Donzellini tre anni più tardi, nella lettera del 6 settembre 1568: mandare a salutare gli amici avrebbe permesso di non perderli; ignorarli, al contrario, si sarebbe tradotto nel rischio di smarrirli per sempre. Per tale ragione, dopo aver pregato Camerarius di porgere i suoi saluti a una lunga lista di amici, Donzellini conclude:

“Aristotele da qualche parte ha detto: «Η απροσηγορία πολλας διελυσε τας φιλιας» («La prolungata mancanza di relazione ha diviso le amicizie»), per la qual ragione con i miei saluti allontano quella disgrazia, fino al punto in cui riesco”.<sup>26</sup>

La frase proposta in greco da Donzellini nel testo originario della lettera è un riadattamento di un passo tratto dall’*Etica Nicomachea*, che nella sua interezza recita:

“La distanza, infatti, non fa cessare l’amicizia in senso assoluto, ma soltanto il suo effettivo esercizio. Ma se l’assenza dura nel tempo, essa, si ammette, fa dimenticare anche l’amicizia. Di qui il detto: «Molte amicizie, dunque, ha fatto cessare l’impossibilità di parlarsi». ”<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 5, 1 agosto 1566, cit.:

“Omnes istic medicos summa mihi semper veneratione colendos, ac praesertim Henricum Wolfium, qui meis literis non dignatur respondere, et contra amicitiae leges, mei videtur oblitus, reverenter saluto”.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 3, 1 agosto 1565, cit.:

“Certo scio me literas ad te dedisse, quibus de felici matrimonio tibi gratulabar, idque quam primum ea de re audivi. Sed ex tuis <litteris> quas superioribus diebus accepi coniecturam facio ad te eas minime fuisse perlatas, quod certe mihi plurimum dolet. Vix enim fieri potest quando me negligentiae accusaveris; necessitudinis enim nostrae arcissima coniunctio id officii requirebat; quod si neglectum fuisset, sine gravi amicitiae nostrae offensione accidere non potuisset”.

<sup>26</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 12, 6 settembre 1568, cit.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea, testo greco a fronte*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzei, Milano, Bompiani, 2000, libro VIII, 5, 1157 b 10-13, p. 309.

La speranza di Donzellini di non perdere i propri amici, mandandoli a salutare, è tutt'altro che ingenua. Infatti, non esistendo nel Cinquecento altri mezzi di comunicazione se non le epistole, la mancata ricezione di una risposta poteva suscitare nel destinatario ipotesi diverse (le lettere potevano non essere state recapitate, o le risposte potevano essere state smarrite), ma la prolungata mancanza di una risposta poteva indurre nell'interlocutore anche il sospetto che l'amico si trovasse in difficoltà tali da non poter rispondere, o addirittura avesse deciso di interrompere i rapporti.

A fronte del silenzio di Johannes Praetorius, matematico ed astronomo attivo a Norimberga, Andreas Dudith non dubita della solidità del loro legame, ma teme, nondimeno, che l'astronomo sia tenuto occupato da qualche vicenda non piacevole. Il diplomatico ungherese decide così di chiedere notizie di Praetorius a Camerarius che, lavorando nella stessa città in cui il matematico era attivo (Norimberga), avrebbe avuto occasione di incontrarlo. Nelle lettere che inviò a Praetorius, inoltre, il funzionario asburgico gli chiese, fra le altre cose, un consiglio sulla sua intenzione di mandare il figlio a studiare presso l'Università di Norimberga.

“Poiché egli [Johannes Praetorius] da alcuni mesi non risponde ad alcune mie lettere, e poiché mi sovviene il forte sospetto che a lui le cose non vadano molto bene, ho reputato di dover venire a sapere da te una buona volta, grazie alla tua cortesia, cosa ci sia, poiché egli tace da troppo a lungo. Né posso certamente sospettare che ciò accada perché Praetorius si è dimenticato di me, o a causa di un'interruzione della nostra amicizia, o a causa della sua negligenza. Ci deve essere altro, come le vicissitudini umane, che comporta la causa di un silenzio tanto durevole. E certamente non erano poche le cose, per cui reclamavo una risposta, fra le quali quella più importante era relativa a mio figlio, che ho intenzione di inviare in questa vostra Università. E così desideravo essere istruito su quelle ragioni che riguardavano particolarmente questa mia decisione. Lo manderei laggiù. Ti chiedo in misura maggiore, comunque, se egli fino a ora sopravvive (cosa che desidero tantissimo); se si nutre di aria vitale; se non se ne è andato altrove; e, purché non ti pesi chiederglielo, in quale modo lui vuole che io interpreti questa sua tanto fastidiosa reticenza di così numerosi mesi”.<sup>28</sup>

Una particolare insistenza sul carattere di necessità del dialogo che l'amicizia fra due persone comporta è presente nel carteggio di Marcello Squarcialupi, il quale è profondamente convinto che sia a lui, sia a Zwinger spetti il preciso dovere di coltivare la loro amicizia: “Agisca, dunque, l'armonia del dialogo; suvvia, o grande amico, si spalanchi, diventi essa perspicua”.<sup>29</sup> Poiché l'amicizia rappresenta una ricca risorsa, Squarcialupi non può tollerare che il rapporto fra lui e Zwinger si esaurisca a causa di una mancata corrispondenza. Il medico di Piombino paventa che, se tutti si comportassero come il suo amico basileese, persino i rapporti fra persone legate da un vincolo di sangue, come i fratelli, sarebbero dominati dalla freddezza:

“Mentre viviamo, niente di più antico, niente di più gradito di questo [dell'amicizia] si trova. Sappia il patrono tedesco che viene amato non immeritatamente. Si applichi l'italiano nell'onorare il tedesco, e soprattutto nel considerarlo illustrissimo. In realtà, nel frattempo, entrambi faremo silenzio? Gli animi arderanno di desiderio, mentre il corpo si paralizzierà come un cadavere? L'ambizione tanto insignificante dell'incostanza [nei rapporti] avrà luogo persino fra figli, amici, fratelli?”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> SBM, *Collectio Camerariana*, CLM 10370, 12 agosto 1583, cit.

<sup>29</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 389, 15 ottobre 1571, cit.

<sup>30</sup> *Ibid.*:

La distanza che separava i due amici non era una buona giustificazione per non rimanere in contatto, e poteva essere facilmente superata con lo scambio di lettere. Inoltre, se la legge di Cristo impone l'amore per il prossimo e persino per il nemico, a maggior ragione gli amici dovrebbero amarsi fra loro. Per tali motivi Squarcialupi rivolge a Zwinger questo accorato appello:

“L'amicizia – io lo so – ha il sapore di niente di meno che dell'affabilità, dell'umanità e della devozione. Secondo l'insegnamento di Cristo è necessario amare gli stessi nemici. Dialoghiamo, dunque, salutiamoci reciprocamente; lasciamo che le nostre anime si bacino vicendevolmente fra loro. Forse che le distanze lo impediranno? Sciocchezze: la penna è complice di entrambi. Da ora, ottimo germanico, figlio della saggezza, desidero, con la penna che già si affretta, che tu stia bene. Rendo noti il mio impegno, la mia volontà, la mia devozione [verso di te], piuttosto che le mie buone qualità. Né tu avrai disprezzato l'italiano, a te devotissimo. Può darsi che il basileese non si pentirà del nostro rapporto”.<sup>31</sup>

Nella lettera del primo luglio 1583, mentre si trovava ad Alba Iulia, Squarcialupi poi estende anche agli altri amici, che aveva conosciuto quando viveva a Basilea, la richiesta di ricevere delle lettere:

“Concedetemi, dunque, questo beneficio, uomini benevoli. Sapete indubbiamente (e lo sapete grazie a una prova tutt'altro che insignificante) che io non voglio dimenticare il mio dovere. Per questo, se non puoi adempierlo nei miei confronti (Dio allontani da me questo dolore), almeno scrivi; scrivano parimenti Platter, e Kaspar Wolf, o Borrhaus, insigne zurighesi, e ciò sia fatto, se non per il mio, almeno per il tuo bene”.<sup>32</sup>

Poiché ha dimostrato la propria fedeltà al “circolo di Zwinger” (che comprende il medico e botanico di Basilea Felix Platter; lo zurighese Kaspar Wolf, allievo e amico di Conrad Gesner; Martin Borrhaus),<sup>33</sup> in virtù di tale dedizione Squarcialupi sollecita Zwinger ad agire con la medesima benevolenza. Se questi, poi, non avesse voluto assolvere i doveri imposti dall'amicizia per il bene dell'amico esule, avrebbe dovuto farlo almeno per il proprio bene.

Intorno al tema dell'amicizia la lettera del 13 dicembre 1571 è la più significativa fra quelle che Squarcialupi ci ha lasciato, perché qui più che gli aspetti positivi del legame amicale viene messo in rilievo tutto il suo carattere di precarietà. L'amicizia con Zwinger rappresenta agli occhi del medico di

---

“Nil isto dum vivimus antiquius, nil iucundius invenitur. Noscat Germanus rex non immerito se amari; studeat Italus revereri Germanum praecipuum, imprimisque clarissimum habere. Verum int<e>rim silebunt ambo? Animi gestient, cadaver torpebit? Cert<a>bitur inter ingenuos, amicos, fratres, levissima vanitatis gloria?”

<sup>31</sup> *Ibid.*:

“Nil minus, nosti, comitatem, humanitatem pietatemque sapit; vel ipsosmet hostes amemus necessum est Christi gymnasio. Colloquamur ergo; salutemus mutu<e> vicissim ex osculemur animis. Numquid intervalla neg<a>bunt? Nugae: calamus administer utrique. Ex igitur, opt<i>me Germane, sapientiae alunne, iam calamo properante salvum te volo: studium meum, voluntatem, et pietem p<o>tius virtutibus dico. Ni despexeris italum tui cupidissimum; fortasse non pigebit nostrae consuetudinis basiliensem”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 403, 1 luglio 1583, cit.:

“Date igitur mihi hoc beneficium, viri benigni. Cognoscetis indubie (idque non vulgari signo) me officii mei nolle oblivisci. Quod si hoc mihi (avertat hunc dolorem Deus) non possis efficere, scribe tu saltem; scribat item Platnerus, et Caspar Volphius, aut Cellarius, Tygurini insignes, idque, si minus mea, tua saltem causa”.

<sup>33</sup> Su Martin Borrhaus (Martinus Cellarius) vedi *supra*, capitolo primo, 3, p. 31, nota 92. La missiva in cui Squarcialupi chiede che anche Martin Borrhaus gli scriva delle lettere, è datata 1 luglio 1583. Ma, poiché l'umanista e teologo tedesco venne a mancare nel 1564, è evidente che Squarcialupi non era a conoscenza della sua scomparsa.

Piombino un motivo di gioia e allo stesso tempo di sofferenza. La descrizione dell'amicizia ideale, posta in apertura della lettera, a poco a poco nel corso della missiva stessa viene adombrata dalla paura, e si carica di perplessità. In altre parole Squarcialupi si rende conto che di fatto la sua amicizia con Zwinger non sarebbe durata, se i due non se ne fossero presi cura in modo continuativo, e se Zwinger non si fosse impegnato nell'adempimento del dovere che l'amicizia stessa esige: il costante colloquio fra i due amici.

Squarcialupi esordisce, asserendo che le lettere ricevute da Zwinger sono come un balsamo per il suo animo affranto. Subito dopo il medico sottolinea la gioia che l'amicizia procura, nonché il carattere di reciprocità, fedeltà e sacralità che essa possiede. Proprio a tali concetti, infatti, rimandano i sostantivi *foedus*, *fides*, *amicus*, *frater*, *coniunctio* e *claritas* da una parte, e i verbi *iungere* e *nectere* dall'altra, presenti nella lettera di Squarcialupi:

“Oh felicissime Idi di novembre! Già sai, o Teodoro, l'amore è pazzia. Oh lettere di buon auspicio per me, che sono afflitto! Fra di noi è stato sancito un patto. Cosa dobbiamo fare? Intercessore e padre sancitore<sup>34</sup> [della nostra amicizia] fu il Dio della vita. Cosa c'è di più prezioso – mi chiedo –, cosa di più inviolabile? L'amicizia, sia presente sia sperata, stipula un patto, e unisce gli animi. L'amicizia lega più intimamente, agisce in modo solenne. Che cosa c'è – mi chiedo – di più gioioso? Che cosa deve desiderare di più un uomo, soprattutto quello coscienzioso?”<sup>35</sup>

Le basi della sua amicizia con Zwinger sono state gettate; segno distintivo di tale legame è la trasparenza, “senza la quale nulla è onesto, senza la quale, in breve, tutte le cose devono essere valutate come inezie”.<sup>36</sup> Nel prosieguito il medico di Piombino riconosce la solidità della sua amicizia con Zwinger, che può quindi essere paragonata a un vincolo di fratellanza:

“L'italiano ama il germanico; il germanico apprezza l'italiano; ormai siamo amici; ormai – Cristo Salvatore permettendo – siamo fratelli. Quindi, ci sarà fra noi una lealtà fraterna, la medesima pura volontà, un'unione fraterna, un legame fraterno perenne”.<sup>37</sup>

Tuttavia, nel corso della medesima missiva, nella quale il legame amicale viene decantato con parole quasi auliche, l'entusiasmo di Squarcialupi gradualmente si spezza, e cede il passo a insicurezze e perplessità. L'amicizia fra lui e Zwinger viene allora paragonata a una nave non ancora approdata nel porto, pertanto non ancora al riparo da possibili pericoli. In preda al timore che qualcosa possa inficiare il loro ancora fragile legame, sorto soltanto da breve tempo, Squarcialupi afferma che è giunto il momento di impegnarsi per rafforzare l'amicizia che li unisce:

“Ma la nave non è ancora al sicuro. Ora più che mai dobbiamo adempiere i nostri obblighi. Il nostro tenero affetto nasce soltanto a fatica; perciò è necessario che esso viva da qualche parte e

---

<sup>34</sup> Nel testo originario troviamo “*pater patratus*”. Nell'antica Roma *pater patratus*, che significa “colui che è divenuto padre”, “colui che è stato eletto padre”, era la denominazione del capo del Collegio dei Feziali, al quale era demandato il compito di concludere le alleanze (*foedera*) tra i Romani e altre popolazioni. LIVY, *The History of Rome. Books 1-5*, translated by V. M. Warrior, Indianapolis, Hackett Publishing, 2006, p. 36. Visto il contesto della lettera citata, nella quale l'amicizia è definita alla stregua di un patto istituito fra Squarcialupi e Zwinger, ho scelto di tradurre l'intera espressione con “padre sancitore”, in riferimento alla funzione rivestita dal *pater patratus*.

<sup>35</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 390, 13 dicembre 1571, cit.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

che si sviluppi su terreni fertili, né certamente su quelli aridi; in realtà siete continuamente distanti. Quali madri desidero, infatti, nell'avvenire per me? La confidenza, l'intimità, il dialogo, la familiarità, l'impegno reciproco, la benevolenza reciproca, infine, tutti i restanti riguardi garantiti da animi sinceri e devoti".<sup>38</sup>

E poiché in una siffatta situazione di fragilità possono impendere sui due amici "nevi tempestose",<sup>39</sup> Squarcialupi si impegna onestamente a costruire un'amicizia solida: "Tu percepisci che io non sono uno che fa promesse futili".<sup>40</sup> Infatti, il medico di Piombino non proferisce "parole vuote e vane, ma parole più sicure", vera testimonianza delle sue intenzioni.<sup>41</sup>

In via conclusiva Squarcialupi si mostra consapevole del fatto che sia le circostanze, sia i rispettivi impegni, suoi e di Zwinger, avrebbero posto dei limiti al loro rapporto amicale, ma a suo avviso l'attività professionale non rappresenta una giustificazione plausibile per farsi indietro: "Se non i mari, prometteremo i laghi vicini".<sup>42</sup>

L'intera lettera mette in luce l'altissimo valore assegnato da Squarcialupi all'amicizia, ma allo stesso tempo esprime il suo timore che Zwinger non investa sufficienti energie per vivificare il rapporto. Tali preoccupazioni, tuttavia, unitamente ad altri accenni presenti nelle lettere del medico toscano, nelle quali questi lamenta la propria condizione esistenziale, possono essere interpretate quale sintomo di un atteggiamento vittimistico e tendente all'autocommiserazione.

Nella lettera del 13 settembre 1575, mentre vive a Trèbice, Squarcialupi si lascia andare a veri e propri rimproveri nei confronti dell'amico basileese, perché questi gli ha scritto soltanto due lettere in un anno. Tale infrequenza induce Squarcialupi a ipotizzare che il sentimento di amicizia fra lui e Zwinger non sia reciproco:

"O non ci hai mai amato, Zwinger, o sei dimentico di noi (conosci la forza infernale delle sorti), oppure ora ci ami in un modo un po' freddo. Cos'altro, infatti, devo supporre, se al tuo devotissimo amico hai scritto solo due volte in un anno, e ciò stesso con poche parole?".<sup>43</sup>

Il dubbio si insinua, fino a logorarlo, nell'animo del medico di Piombino, che con queste parole si rivolge ancora all'amico:

"Garantisco che per me nulla è più importante, nulla è più rilevante delle tue lettere. Esse, infatti, hanno linfa vitale e sangue. Se tu comprendi queste cose, e sottovaluti il nutrimento del mio animo, dal quale scaturisce la vita, quanto vuoi che io stimi la nostra amicizia o la tua devozione verso di me?".<sup>44</sup>

Scrivendo così raramente – prosegue Squarcialupi all'indirizzo di Zwinger –, "allontani gradatamente noi, tuoi amatissimi forestieri, dal tuo animo, che è sempre stato un animo di puro amore, e dimora di autentica benevolenza".<sup>45</sup>

E ancora:

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 394, 13 settembre 1575, cit.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

“Io, infatti, giudico secondo la mia sensibilità. A mala pena si può dire quanto malvolentieri io allontani un amico o sia separato da lui. Quale ne sia la causa, da quando sono privo del piacere dell’incontro faccia a faccia, cerco di compensare con l’uso di lettere. Che ne è invece della condizione della quale non ti rimprovero? Allora le mie lettere non ti sono in alcun modo chiare? Sono, infatti, molto dissimili dalle tue. In verità, dirai, sono anche gradevolissime. Perché allora con il medesimo diletto e piacere inganni tanto facilmente la mia fiducia? Così sono solito agire con i miei, dirai. Non è vero?”.<sup>46</sup>

Squarcialupi non si capacita del comportamento di Zwinger, il quale sembra trascurare l’amico senza colpo ferire. Il medico toscano allora si chiede che fine ha fatto quell’affabilità (“Che ne è invece della condizione della quale non ti rimprovero?”) che l’amico aveva sempre mostrato, quando a Basilea i due si incontravano nelle più svariate occasioni. Squarcialupi si domanda altresì se Zwinger ha recepito fino in fondo il messaggio delle sue lettere, nelle quali il medico ha abbondantemente sottolineato la necessità e l’importanza di questa amicizia. Squarcialupi, tuttavia, si aggrappa alle precedenti e amorevoli lettere dell’amico, per convincere se stesso del fatto che il loro rapporto di amicizia non è venuto meno, e che è giusto che egli continui a coltivarlo:

“Tuttavia, so che anche ora tu sei quello stesso Zwinger – dotato di moderazione, affabilità, umanità in casa, nella sala da pranzo, sull’uscio, per strada –, al quale, allora, quando vivevo fra voi, potevo sempre rivolgere la parola. Inoltre, essendo le tue lettere e le tue precedenti senza dubbio piene d’amore e di benevolenza verso di me, esse mi inducono a comportarmi amichevolmente”.<sup>47</sup>

Inoltre, se Squarcialupi può accettare che Zwinger abbandoni determinate qualità morali, come quelle per le quali gli Spartani a loro tempo si erano distinti, quali la morigeratezza dei costumi e la capacità di sacrificarsi, non può tuttavia tollerare che il suo interlocutore si disfaccia di quell’impegno al dialogo, assolutamente necessario per mantenere viva un’amicizia:

“I Lacedemoni già sono esistiti, o uomo grandissimo. Tuttavia, se volete reprimere la semplicità dei costumi, l’antichità delle leggi, la capacità di sopportare le fatiche, il disprezzo del lusso, la virtù, la forza d’animo (cosa che lodo), chiedo che voi non reprimiate il dialogo”.<sup>48</sup>

Poiché l’uno viveva a Basilea e l’altro a Třebice, il legame fra i due amici sarebbe venuto meno, se entrambi non avessero praticato la *consuetudo* di scambiarsi delle missive:

“Chi sarà l’alimento e il nutrimento della nostra amicizia? Quali i vantaggi e i benefici, mentre siamo separati da una distanza tanto grande fra i luoghi, e non possiamo esercitare i doveri di vederci, di conversare e di scrivere? Con quale vincolo gli animi saranno congiunti? Oppure, poiché già legati, gli animi possono essere tenuti uniti?”.<sup>49</sup>

Letti nel loro insieme, i quattro passi sopra citati recano l’impressione, già rilevata sopra, che il medico toscano si abbandoni volentieri al rammarico. La tendenza a una sorta di deplorazione è confermata dal fatto che, oltre all’infrequenza con la quale Zwinger gli scrive, nella medesima lettera del 13 settembre 1575 Squarcialupi lamenta anche l’estrema brevità delle sue epistole: “Le tue lettere sono tutte proprie di coloro che hanno fretta, e che indossano sempre una gambiera”.<sup>50</sup> Con

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

quest'ultima espressione il medico toscano intende dire che, quando si accinge a scrivergli una lettera, in realtà Zwinger ha la mente rivolta ad altre attività. La gambiera, infatti, è la parte dell'armatura che protegge la gamba, e chi la veste è pronto per andare in battaglia, non per scrivere lettere. Ogni aspetto, ogni particolare, dalla scrittura alla qualità del supporto sul quale Zwinger verga le sue lettere, lascia pensare a un atto frettoloso:

“E guarda quanto molte cose si uniscono in una congiura: l'intenzione, la grafia, la penna, le stesse formule, la stessa carta di cattiva qualità: tutto aspira alla brevità e alla fretta”.<sup>51</sup>

E più oltre il medico italiano aggiunge con un guizzo di ironia:

“Un duplice affare ha prestabilito tutti gli anni due lettere (un gran numero). Né tacerò il fatto che lettere tanto brevi da parte di un uomo tanto eccellente e di un amico tanto affabile sono indegne del nome di «lettere»”.<sup>52</sup>

I contenuti succinti delle lettere di Zwinger sono imputati da Squarcialupi non alla mancanza di tempo, bensì a un difetto nella volontà stessa del medico e umanista svizzero: “L'intenzione, non il tempo manca. È necessario che tu lo ammetta”. Eppure Squarcialupi non si arrende: “Ricorrerò a così tante argomentazioni, adopererò così tanti stratagemmi, pur di eliminare questa inveterata brevità delle tue lettere”.<sup>53</sup>

Al contrario indirizzavano a Squarcialupi frequenti e lunghe lettere sia Crato, afflitto dalla malattia, sia Mino Celsi, appesantito dagli anni, i quali non disponevano più di un fisico idoneo a sopportare la fatica che l'atto della scrittura imponeva. Squarcialupi, pertanto, non si accontenta di sole *litterulae* da parte di Zwinger, e pretende ben più di un esiguo numero di lettere. Soltanto le persone anziane e malate, non quelle giovani e in salute, si limitano a scrivere poche lettere:

“Noi, invece, che siamo giovani (il nostro è il fiore dell'età) ci conformeremo impunemente agli uomini indeboliti nell'età, nel corpo, nelle attività? Non lo tollererò, non lo permetterò. Attendo le tue giustificazioni. Persuadimi, se riesci”.<sup>54</sup>

Squarcialupi, infine, esorta Zwinger a non commettere quello che era già stato un proprio errore, e cioè l'aver sprecato molto tempo nell'ozio, nell'indolenza, e nella morte quotidiana. Gli suggerisce piuttosto di impiegare il tempo a sua disposizione in modo utile, per esempio coltivando la loro amicizia.<sup>55</sup>

Infine, anche nella lettera del 23 maggio 1575 Squarcialupi ribadisce che le epistole di Zwinger sono troppo brevi, e invita quest'ultimo a imitare Crato che, benché privo di energie, continua a rivolgergli regolarmente lettere nutrite. Squarcialupi chiede a Zwinger “di scoprire le sue carte”. Se da lungo tempo, infatti, il medico toscano può constatare ciò che a Zwinger *riesce* di fare (cioè inviare soltanto lettere rare e brevi), ora è giunto il momento che il medico basileese palesi ciò che *intende* fare:

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

“Le tue lettere sono troppo scarse. Vorrei riceverle ricche e varie. Cosa vuoi di più? Desidero che voi rivaleggiate con il nostro umanissimo vegliardo, che sta perdendo le forze. Ti scrollerai subito dagli intralci. Non te lo concederò. Non c'è scusa. Ciò che puoi, già lo scorgo da lungo tempo; ciò che vuoi, fa' che io lo possa vedere”.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, 392, 23 maggio 1575, cit.

## 2. Supporto morale e consigli pratici di amici e colleghi

Come abbiamo visto, le notizie scambiate attraverso la rete epistolare della Repubblica dei dotti riguardano soprattutto l'attività scientifica e le ricerche in corso, e la lettera è il principale strumento di informazione scientifica.<sup>57</sup> I medici la usano principalmente per il reperimento di pubblicazioni o manoscritti, per confrontare opinioni e commenti sugli stessi, e per aggiornarsi sugli studi in corso. Altre volte il medico scrivente si informa sullo stato di salute del destinatario o sulla carriera di un loro comune collega, oppure dà notizia di fortune o disgrazie altrui. Al di là di tali cenni, inoltre, soltanto in rari casi le lettere scambiate tra i medici del Cinquecento fanno riferimento a eventi della vita privata del mittente o del destinatario. In quelle occasioni, tuttavia, un fatto inerente alla vita familiare (un matrimonio, la partenza di un figlio per gli studi, la perdita di un parente) diventa occasione per elargire consigli. Accanto agli aspetti appena analizzati (la lealtà, la condivisione, la gratitudine, il dovere di farsi sentire), anche tali raccomandazioni rappresentano uno dei canali attraverso i quali l'amicizia viene vissuta.

Nella lettera del primo agosto 1566 Girolamo Donzellini tenta di confortare il suo amico Camerarius per la scomparsa della moglie:

“Ciò che il tuo parente, uomo onestissimo e mio grande amico, *Fierlegerus*, mi ha riferito, in realtà ha trafitto il mio animo con una grande ferita. Che cosa avrebbe potuto accaderti di più doloroso, se non di essere privato di quella moglie, che Dio Padre clementissimo aveva unito a te con duratura gratificazione? Ma quella fu la volontà di Dio: «ἔπου τω θεω» («Segui Dio»). Dobbiamo certamente credere che quella viva felicemente nei cieli, non senza una grandissima consolazione del nostro animo. Dio ti procurerà un'altra donna non meno amata e rispettabile”.<sup>58</sup>

Il medico bresciano offre a Camerarius tre motivi consolatori alla sua tristezza. Il primo è condensato in un epigramma che Donzellini trascrive in greco: “ἔπου τω θεω”. L'adagio, che può essere tradotto con “Segui Dio”, è attribuito, nel *De consolatione philosophiae* di Boezio, a Pitagora.<sup>59</sup> La formula originaria presente nell'opera del filosofo cristiano recita: “ἔπου θεῷ”.<sup>60</sup> Nel citarla, Donzellini accentua il fatto che la morte della moglie deve essere accettata serenamente da Camerarius, semplicemente perché è stata voluta da Dio che, a sua volta, nella sua immensa bontà, non può desiderare il male degli uomini. La seconda ragione fa leva sul fatto che da quel momento in poi la donna avrebbe vissuto nella beatitudine dei cieli, mentre la terza illumina il vedovo con la speranza di trovare presto un'altra compagna di vita altrettanto cara e onesta.

<sup>57</sup> BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit., pp. 179, 183.

<sup>58</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 5, 1 agosto 1566, cit.:

“Quod vero mihi retulit affinis tuus vir honestissimus, et mihi amicissimus Fierlegerus, gravi vulnere animum meum percussit. Quid enim acerbius tibi accidere potuisset, quam ea privari coniuge, quam clementissimus pater Deus immortalis beneficio tibi copulavit? Sed ea fuit Dei voluntas, “ἔπου τω θεω”. Eam in caelis feliciter vivere, non sine summa animi nostri consolatione, certo credere debeamus. Aliam tibi non minus gratam atque honestam curabit Deus”.

<sup>59</sup> C. L. JOOST-GAUGIER, *Pitagora e il suo influsso sul pensiero e sull'arte*, Roma, Edizioni Arkeios, 2008, p. 87; A. M. S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, traduzione e note a cura di O. Dallera, Milano, Fabbri, 2008, libro I, p. 99.

<sup>60</sup> BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, cit., libro I, p. 98.

Come apprendiamo dalle *Vitae Germanorum Medicorum*, Joachim Camerarius il Giovane si sposò tre volte: il secondo e il terzo matrimonio scaturirono entrambi dalla morte della rispettiva precedente moglie.<sup>61</sup> Come Donzellini proferisce parole di consolazione per la scomparsa della prima moglie, così anche in occasione della morte della seconda sposa, nel 1577, il medico bresciano tenta di rincuorare Camerarius. Infatti, il 22 agosto 1577 Donzellini dedica all'amico pensieri simili a quelli che gli aveva rivolto undici anni prima:

“Mi dispiace moltissimo che ti sia stata strappata la tua carissima moglie; ma in una moltitudine tanto grande di donne, sarà facile per te risarcire il danno, e sostituire alla vecchia una nuova, e in tal modo sarà facile per te dare una medicina alla tua sventura, e sopportare nel frattempo serenamente ciò che il clementissimo Dio Padre ha voluto”.<sup>62</sup>

Nuovamente Donzellini insiste sull'idea che la morte dell'amata è da imputare alla volontà di Dio, e sul fatto che l'amico avrebbe potuto colmare il vuoto lasciato dalla moglie con un'altra donna. Il 26 dicembre 1577 anche Dudith, con quello stile elegante che caratterizza le sue lettere, elargisce parole di conforto per l'amico Camerarius:

“Mi dolgo certamente, in virtù della nostra amicizia, del tuo dolore, che secondo certe lettere del nostro Praetorius era costante. A questa tua solitudine, credi a me, non puoi trovare alcun rimedio più opportuno, se non quello di cercare per te un'altra compagna di vita”.<sup>63</sup>

Avendo vissuto un'esperienza luttuosa simile a quella di Camerarius, anche Andreas Dudith è in grado di rassicurare l'amico sul fatto che avere una nuova moglie avrebbe certamente alleviato, anche se non del tutto cancellato, il dolore per la scomparsa della donna amata:

“Come hai sentito forse qualche volta dal nostro stesso Praetorius, la prima moglie, donna eccellente in tutte le doti del corpo e dell'anima, strappata anche a me, aveva lasciato un incredibile lutto e afflizione, con due figli e una figlia. Poiché certamente questo dolore aveva già messo radici così profonde, che sembrava che non potesse essere estirpato con alcuna ragione, e poiché sussisteva il grande pericolo che io distruggessi me stesso per l'eccessivo dolore, ho seguito il consiglio degli amici, e ho preso un'altra moglie, una matrona altrettanto esemplare. La relazione con la quale senza dubbio, se non ha deterso fino in fondo l'intero dolore dall'animo (cosa che sento essere certamente molto difficile), tuttavia, lo ha mitigato in modo tale che sono già quasi stato ritratto dalle fauci dell'Orco, e sembra che io sia stato richiamato alla vita. Reputo che la stessa cosa debba essere fatta da te, ottimo Camerarius. Perdonami, se apro a te la mia opinione, tanto schiettamente quanto liberamente, benché ciò non mi sia stato richiesto: tutto questo è di vantaggio per il tuo spirito, a me molto caro e molto amabile”.<sup>64</sup>

Dudith perdette la prima moglie, Regina, nel novembre del 1573.<sup>65</sup> Tuttavia, sposando un'altra donna, il funzionario imperiale riuscì a riprendersi da quel traumatico evento, e a “sottrarsi alle fauci dell'Orco”. L'espressione è tratta dalle *Metamorfosi* di Apuleio, nel punto in cui viene raccontata la persecuzione della banda di Emo da parte dei soldati di Cesare, rappresentati dalle fauci dell'Orco.

---

<sup>61</sup> ADAM, *Ioachim Camerarius (1534-1598)*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., p. 353.

<sup>62</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 20, 22 agosto 1577, cit.

<sup>63</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 895, 26 dicembre 1577, cit., p. 84.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>65</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andrae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), cit., p. 84, nota 6.

Mentre tutta la banda viene sbaragliata, soltanto il protagonista Lucio riesce a scampare al pericolo: “mediis Orci faucibus ad hunc evasi modum”.<sup>66</sup>

Nel prosieguito della lettera del 26 dicembre 1577 Dudith, mosso da una sincera preoccupazione per l'amico, lo mette in guardia dal rischio di condurre a casa una matrigna per i suoi figli, la quale a sua volta ha avuto dei figli da un precedente matrimonio:

“Ma ti ammonisco diligentemente anche a stare attento a condurre a casa una vedova che ha avuto figli dal precedente marito, una matrigna per i tuoi figli, se essi sono superstiti. Il mio amore per te mi ha indotto ad aggiungere anche questo. Ma a te, poiché non manca la prudenza, certamente non mancherà un'eccellente saggezza. Qualsiasi cosa tu abbia stabilito, voglio che Dio ti renda felice, e lo desidero dal profondo del cuore”.<sup>67</sup>

Possiamo ipotizzare che Dudith abbia elargito questo consiglio all'amico Camerarius sulla base della propria esperienza personale. È possibile, infatti, che la seconda moglie di Dudith non avesse mostrato per i figli di primo letto di quest'ultimo la considerazione che Dudith stesso sperava, sia dal punto di vista affettivo, sia dal punto di vista economico. Pertanto, benché avesse contratto un secondo matrimonio con lo scopo di dare una madre ai suoi figli di primo letto,<sup>68</sup> Dudith rimase deluso dal comportamento della moglie.

La seconda unione coniugale di Dudith era finalizzata anche a conferire slancio alla sua carriera di diplomatico. Grazie a questa seconda unione coniugale, infatti, Dudith si imparentò con la prestigiosa e influente famiglia polacca degli Zborowski. Inoltre, la sua seconda moglie Elisabetta era la ricca vedova di un potente esponente di un'altra famiglia polacca, quella degli Tarnowski. Dudith, poi, considerava il suo secondo matrimonio con la ricca donna polacca una mossa funzionale all'incarico che gli era stato assegnato dall'Imperatore: quello di conquistare i consensi dei baroni del Regno per far eleggere al trono un esponente della Casa degli Asburgo. Tuttavia, ben presto Dudith dovette ricredersi, perché il matrimonio con Elisabetta Zborowski non gli permise di realizzare le aspirazioni politiche che aveva nutrito. Infatti, alcuni dei fratelli della moglie appartenevano al partito antiasburgico e, quando Dudith fu definitivamente espulso dalla Polonia, ciò accadde per volere di suo genero, il palatino di Cracovia Piotr Zborowski.<sup>69</sup>

Tornando a Camerarius, dopo la morte della prima moglie questi si risposò.<sup>70</sup> Nella missiva del 1565, con un passo di non facile interpretazione, Girolamo Donzellini invita l'amico, che si addentrava in una nuova esperienza coniugale, a guardare alle esperienze vissute dai precedenti mariti della sua prima moglie:

Certamente fu fatale (chiamo «fato» la liberissima volontà di Dio ottimo massimo) che quell'onestissima matrona [la prima moglie di Camerarius], della quale ho sempre quanto meglio raccomandato i costumi, a me noti per la loro eccellenza, si sia imbattuta in tre medici,

<sup>66</sup> APULEIO, *Metamorfosi*, edizione critica con traduzione e note a cura di P. Scazzoso, Milano, Istituto editoriale italiano, 1970, 7-7, p. 376.

<sup>67</sup> SZCZUCKI, SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, vol. VI (1577-1580), 895, 26 dicembre 1577, cit., p. 85.

<sup>68</sup> ALMÁSY, *The Uses of Humanism*, cit., p. 269.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 269-270.

<sup>70</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 3, 1 agosto 1565, cit.

pressappoco della stessa indole e dello stesso temperamento. Tuttavia, sia spero sia chiedo a Dio ottimo massimo per te una vita più lunga di quella che essi hanno conseguito. «È felice colui che i pericoli esterni rendono cauto». «Questa è la sentenza: rendere vantaggioso per te quello che per gli altri è stato un pericolo»<sup>71</sup>.

Il primo punto da chiarire è che cosa intenda Donzellini quando afferma che la prima moglie di Camerarius si è imbattuta in tre medici. Possiamo ipotizzare che la sposa di Camerarius aveva alle spalle due matrimoni con altri due medici, mentre Camerarius rappresentava il terzo medico che la donna aveva sposato. Tale ipotesi è confermata da un passo della biografia di Camerarius, compilata da Melchior Adam all'interno della raccolta *Vitae Germanorum medicorum*, il quale recita:

“Camerarius ebbe tre mogli. Dalla prima, Iustinâ Bernbechiâ, vedova precedentemente sposata con due medici, ebbe un unico figlio, Joachim”<sup>72</sup>.

Il secondo punto riguarda l'augurio fatto da Donzellini a Camerarius di una vita più lunga di quella dei medici che lo avevano preceduto in qualità di mariti. Ciò sarebbe stato possibile, soltanto se l'amico avesse usato prudenza, e avesse preso coscienza degli errori e dei fallimenti altrui: “Felix quem faciunt aliena pericula cautum”. (“È felice colui che i pericoli esterni rendono cauto”). Il senso del proverbio latino, inserito da Donzellini al termine del suo discorso, può essere così formulato: “Sarà felice colui che avrà tratto una lezione di prudenza dai pericoli nei quali i suoi vicini sono stati coinvolti”. Quindi, sarà felice colui che avrà tenuto conto dei pericoli in cui gli altri sono incorsi, e dei danni che essi hanno subito.<sup>73</sup> Il medico rafforza tale concetto, aggiungendo subito dopo un altro adagio latino, tratto dal *Heautontimorumenos* di Terenzio: “Scitum illud est: periculum ex aliis facere, tibi quod ex usu siet”<sup>74</sup>. Ovvero: “Questa è la sentenza: rendere vantaggioso per te ciò che per gli altri è stato un pericolo”. La vita di Camerarius in altre parole sarebbe stata più lunga, se questi avesse imparato dagli errori altrui, e ne avesse fatto tesoro. Donzellini chiude questa parte della sua lettera in modo epigrammatico: “Il detto è sufficiente al saggio”<sup>75</sup>.

Fin qui tutto risulta semplice. Resta da capire, tuttavia, se gli errori dei precedenti mariti della prima moglie di Camerarius siano legati ai loro rispettivi matrimoni con lei. Poiché Donzellini elogia i costumi di quest'ultima (“quell'onestissima matrona, della quale ho sempre quanto meglio raccomandato i costumi, a me noti per la loro eccellenza”), il medico bresciano non intende imputare

---

<sup>71</sup> *Ibid.*:

“Fatale certe fuit (fatum ego liberrimam Dei optimi maximi voluntatem voco) honestissimam illam matronam, cuius ego mores, optime mihi notos, quam maxime semper commendavi, in tres medicos incidisse, eiusdem propemodum genii ac naturae. Diuturniorem tamen vitam tibi et spero et a Deo optimo maximi praecor quam illi sint nacti. «Felix quem faciunt aliena pericula cautum». «Scitum illud est: periculum ex aliis facere, tibi quod ex usu siet»”.

<sup>72</sup> ADAM, *Ioachimus Camerarius*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., p. 353.

<sup>73</sup> H. MOORE, *A Dictionary of Quotations from Various Authors in Ancient and Modern Languages with English Translations*, London, Whittaker, Treacher & Company, 1831, p. 111, num. 1204: “Happy are they who draw lessons of prudence from dangers in which their neighbour is involved”.

<sup>74</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 3, 1 agosto 1565, cit. La citazione precisa è: “Hoc scitum est: periculum ex aliis facere tibi quod ex usu siet”. Vedi P. TERENCE AFRO, *Heautontimorumenos. Il punitore di se stesso* in ID., *Le commedie*, cit., pp. 189-327: p. 218, I-2, v. 210. La traduzione proposta da Cantarella in *ibid.*, p. 219 suona: “Ed è cosa saggia trarre esperienza dagli altri, in ciò che può essere utile per te”.

<sup>75</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 3, 1 agosto 1565, cit.

alla donna eventuali responsabilità a monte delle sventure dei suoi mariti. Donzellini fornisce piuttosto a mio avviso un'indicazione di massima, declinata come augurio e buon auspicio di una vita lunga e prospera, che l'amico avrebbe potuto conseguire anche tenendo conto dei pericoli corsi da altri. Tuttavia, nonostante gli eccellenti costumi della donna, la stessa rimane agli occhi di Donzellini il perno di una vicenda fatalista: il medico bresciano, infatti, spera che il fatto che la donna abbia sposato tre uomini (Camerarius e i due mariti che lo avevano preceduto), i quali esercitavano la medesima professione ed erano dotati delle medesime inclinazioni, rimanga soltanto una pura coincidenza priva di significato, e che ciò non implichi che anche Camerarius sia votato al medesimo destino dei suoi predecessori.

### 3. L'ospitalità: uno spazio di circolazione del sapere

Sotto l'etichetta di ospitalità devono essere annoverate, secondo la sensibilità della prima età moderna, tutti i tipi di situazioni ospitali: si trattava di singoli ospiti o gruppi di ospiti; potevano essere ospitati da una parte amici e conoscenti e, dall'altra, estranei, come fuggiaschi e uomini banditi dalla patria o in esilio volontario.<sup>76</sup> Abbiamo già ricordato che Crato von Crafftheim ospitò Marcello Squarcialupi e la sua famiglia dopo il fatale naufragio sul Danubio, nel quale questi ultimi incorsero nel 1573. Allora Crato non conosceva il medico di Piombino, né lo aveva mai visto prima, come ricorda Squarcialupi nella sua lettera del 5 luglio 1584 indirizzata a Crato stesso,<sup>77</sup> ma ciò non impedì a quest'ultimo di accogliere l'esule toscano nella sua casa di Vienna. Infatti, era stato Zwinger a raccomandarglielo. Già soltanto da questo dettaglio comprendiamo che l'ospitalità nella prima età moderna non ha a che fare esclusivamente con il mero rapporto ospite/ospitante, ma coinvolge una serie di rapporti sociali, amicali e professionali di ampio respiro, nonché un repertorio sia di obblighi sia di voleri, e non da ultimo dinamiche di reciprocità. Con riferimento al caso appena preso in esame, possiamo affermare che fu l'amicizia che legava Crato a Zwinger a indurre l'archiatra imperiale a ospitare Squarcialupi. È possibile, infatti, che Crato fosse in debito con Zwinger o che desiderasse ottenere un favore da lui, pertanto ospitare Squarcialupi avrebbe costituito l'occasione rispettivamente per sdebitarsi o per ingraziarsi l'amico. Oppure Crato più semplicemente intendeva gratificare Zwinger. Inoltre, ospitando un giovane collega acuto ed erudito, il medico imperiale avrebbe potuto godere della sua compagnia e trarre profitto dalle conversazioni di natura culturale con lui.

Un'altra forma di ospitalità che induce a una riflessione è quella che Andreas Dudith offrì ad Agostino Doni, medico cosentino fuggito da Basilea, e accolto dal diplomatico asburgico a Breslavia per 12 giorni.<sup>78</sup> Abbiamo già dato conto di alcuni aspetti biografici dell'esule italiano;<sup>79</sup> ora, partendo da un estratto di una lettera di Dudith, saranno posti in evidenza gli aspetti relativi alle pratiche sociali dell'ospitalità nel XVI secolo. Scrive Andreas Dudith a Crato il 22 ottobre 1581:

“Fu nella mia casa più o meno per 12 giorni anche Agostino Doni, calabrese, Filosofo e Medico, che pubblicò in questo periodo il libro *De natura hominis* (...); fu uomo onesto fra gli altri, ed esule a causa della pietà religiosa, dopo che era stato in carcere per cinque anni in patria. Anche lui mostrava non segretamente che, se potesse tornare in sicurezza in patria, non implorerebbe più una misericordia straniera, che ovunque aveva trovato molto esigua. Giunse a me da Basilea quasi nudo, [si spostò] a piedi fino a Lipsia. Dopo averlo vestito, l'ho mandato, insieme con il mio figliastro, in Polonia, presso certi miei parenti e amici, affinché fosse raccomandato a quel re, al quale il libro era dedicato. Né certamente aveva un soldo”.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., p. 154.

<sup>77</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, n. 27, 5 luglio 1584, cit.

<sup>78</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., pp. 28, 30.

<sup>79</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 2, p. 105, nota 159.

<sup>80</sup> GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, vol. II, cit., lettera num. 72, p. 540.

Il passo mette a nudo tutta la fragilità della condizione degli esuli italiani che andavano incontro all'ostilità degli autoctoni nei Paesi ospitanti.<sup>81</sup> Inoltre, poiché la scelta di lasciare la patria fu effettuata da Doni contro voglia, sotto la pressione delle circostanze, è chiaro che l'esule cosentino non visse affatto serenamente la sua permanenza fuori dall'Italia.

Agostino Doni aveva scontato 5 anni di carcere in patria, forse a Cosenza, prima di lasciare l'Italia. Lo stesso Doni, nella lettera scritta da Ginevra a Zwinger e datata 14 settembre 1580, ci informa che era stato in carcere "religionis causa".<sup>82</sup> Luigi De Franco osserva che probabilmente Doni fu coinvolto nei processi e nelle condanne che si abbatterono su Cosenza e dintorni intorno al 1560. Quando Doni scriveva a Theodor Zwinger il 20 febbraio 1580, il filosofo era già in esilio, e si trovava a Basilea. Qui era stato accolto amichevolmente e onorevolmente nel sodalizio di dotti che faceva capo al giurista Basilio Amerbach (1533-1591), figlio del grande Bonifacio (1495-1562). Come il padre, anche Basilio fu Rettore dell'Università cittadina, tanto che probabilmente Doni ricevette un qualche incarico accademico. Basilio aiutava gli esuli italiani non soltanto finanziariamente, col denaro della fondazione erasmiana istituita dal padre, ma anche e soprattutto con la sua protezione. Nella lettera sopra menzionata Doni si proclamò amico e "cliente" di Basilio Amerbach, di Gian Niccolò Stoppani da Pontresina, medico ed umanista, e di Tommaso Erasto, altro medico umanista e riformatore. Tuttavia, l'incarico universitario non doveva fruttare molto a Doni, visto che questi si dedicò anche alla professione di correttore di bozze, che non era certo considerata prestigiosa come quella di medico e filosofo naturale. Sebbene si desse molto da fare, le sue condizioni economiche erano precarie. Doni, infatti, non poteva nemmeno permettersi di comprare un berretto di seta nuovo, che a quei tempi i medici erano soliti portare. Tuttavia esso gli era necessario, in quanto le persone mostravano rispetto per un medico, soltanto qualora questi indossasse un cappello di seta. Perché potesse godere della stima che riteneva di meritare in quanto medico erudito, nella lettera scritta il 9 marzo 1580, il medico cosentino si sentì costretto a chiedere a Zwinger di vendergli un cappello di seta usato.<sup>83</sup>

Ben presto Doni dovette abbandonare Basilea, perché fu accusato di aver attentato all'onore di una donna della città. Poiché Doni aveva udito che c'era l'intenzione di infliggergli il carcere preventivo, dato il grave crimine che gli era stato imputato, per lui la fuga si presentò come una necessità. Tale tipo di accusa non era nuova per gli italiani che vivevano a Basilea. Anni addietro anche Valentino Gentile, conterraneo di Doni, nelle more del primo processo di eresia intentatogli da Calvino, era stato colpito da una simile accusa. Questo capo di imputazione era gravissimo, e in quegli ambienti puritani

---

<sup>81</sup> Passo già citato e commentato: vedi *supra*, capitolo secondo, 2, p. 105.

<sup>82</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 27, 062. L'edizione critica di questa lettera è presente in ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., pp. 761-764.

<sup>83</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., pp. 18-25; ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 760.

comportava la pena di morte, ma nel caso di Doni per fortuna la donna chiamata in causa non confermò l'accusa.<sup>84</sup>

La meta ultima di Doni era Cracovia. Il viaggio verso la città polacca, tuttavia, fu osteggiato da difficoltà di ogni sorta. Partito dalla città svizzera, Doni era diretto in un primo momento a Francoforte.<sup>85</sup> Fino al momento in cui attraversò Stati abitati da cattolici (cioè i vescovadi di Strasburgo e Spira), Doni fu incalzato da guardie che ne volevano la cattura. Doni ipotizzava che l'allestimento di una sorveglianza tanto stretta fosse legato a motivi religiosi, e che si trattasse di un'iniziativa di Ulrich Koch, intrapresa sia per un personale odio contro Doni, sia per compiacere i ministri della Chiesa riformata di Ginevra. Doni, tuttavia, non escludeva neanche una responsabilità di Theodore de Bèze.<sup>86</sup>

Finalmente Doni, il 6 ottobre 1581, giunse a Breslavia, in Polonia, dove fu accolto da Dudith,<sup>87</sup> il quale lo ospitò per 12 giorni nella sua casa. L'esule cosentino si presentò presso il funzionario asburgico quasi nudo, senza denaro e senza commendatizie. Dudith allora lo fornì di lettere di raccomandazione, affinché fosse introdotto all'ambiente colto di Cracovia e al re Stefano Bathory.<sup>88</sup> L'unica speranza che aveva portato Doni fino in Polonia, infatti, era che il re polacco, al quale aveva dedicato il suo *De natura hominis*, potesse apprezzare il suo scritto. Doni era convinto, infatti, che Bathory fosse un sovrano dotto e amante degli studi, e che per questo gli avrebbe assegnato un qualche incarico. A nulla pertanto valsero i tentativi di Dudith di dissuaderlo dal progetto, perché secondo l'ecclesiastico italo-ungherese le speranze di Doni in Polonia sarebbero state disattese.<sup>89</sup>

A Cracovia Agostino Doni visse del suo lavoro come medico, e collaborò nell'esercizio della professione con Oreste Cato, un allievo di Zwinger. Tuttavia, allorché nel 1582 Niccolò Buccella, l'influente medico di Stefano Bathory, avvertì la necessità di avere un collaboratore, si rivolse a Simone Simoni, non a Doni. Questi, quindi, non riuscì nell'intento di affrancarsi dai soli proventi che gli derivavano dall'esercizio della professione medica presso i privati, né in quello di portare il suo lavoro a un livello più alto. La presenza a Cracovia di uomini colti, eruditi e dall'ingegno acuto, quali Niccolò Buccella, Simone Simoni e Fabio Nifo, aveva alimentato la speranza di Doni che i temi del suo *De natura hominis* potessero essere ampiamente discussi e apprezzati. Nella città polacca Doni trovò al contrario un clima inacerbito dalla concorrenza professionale e dalla volontà di farsi largo a corte attraverso accuse reciproche. Inoltre l'ostilità dei connazionali, che a Cracovia lo accolsero con freddezza, fece risolvere Doni ad allontanarsi dalla città.<sup>90</sup>

---

<sup>84</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., pp. 21-23.

<sup>85</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 690.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 691; DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 28.

<sup>87</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., pp. 691-692.

<sup>88</sup> GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, vol. II, cit., lettera num. 72, p. 540.

<sup>89</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 692.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 694.

Quando Niccolò Buccella, l'influente medico di corte di Stefano Bathory, ebbe bisogno di un collaboratore, si rivolse non a Doni, ma a Simone Simoni,<sup>91</sup> che fu assunto dal re di Polonia verso la fine del 1582 o al più tardi all'inizio del 1583.<sup>92</sup> Rotondò suppone che la scelta di Buccella sia da imputare al fatto che Doni fosse rientrato in seno alla Chiesa cattolica,<sup>93</sup> ma non sappiamo esattamente quando Doni si riconciliò con il cattolicesimo. La notizia della sua conversione è contenuta in una lettera del 23 aprile 1583 del Nunzio apostolico in Polonia Alberto Bolognetti, il quale afferma che in quella primavera Doni era un "ardente cattolico".<sup>94</sup>

È possibile che al termine del 1582, quando Buccella fece assumere Simone Simoni come medico di corte, Doni non fosse ancora rientrato nell'ovile cattolico, e pertanto non possiamo affermare con certezza che Buccella scartò Doni perché questi aveva abbandonato la fede protestante. Ma non lo possiamo neanche escludere a priori, dato che è plausibile che già alla fine del 1582 fosse giunta alle orecchie di Buccella qualche notizia sulla posizione confessionale di Doni.

Infatti, benché non siano presenti tracce di un ripensamento di natura religiosa nell'ultima lettera di Doni a noi pervenuta, risalente al giugno del 1582 e indirizzata all'amico Theodor Zwinger, già a quell'altezza cronologica lo stato d'animo del medico cosentino era rammaricato e colmo di malinconia.<sup>95</sup> Tali sentimenti possono indurre un uomo al cambiamento. E infatti nel caso di Doni esso si concretizzò nell'abbandono della Polonia, ed è possibile che al trasferimento fisico sia seguita una svolta spirituale.

In quella lettera Doni si abbandona al ricordo dei dotti umanisti basileesi, con i quali aveva condiviso conversazioni erudite e amicizie, e li pone a confronto con la freddezza e l'indifferenza dalle quali al contrario era circondato in Polonia.<sup>96</sup> Sono questi sostanzialmente i motivi che lo indussero a lasciare Cracovia, e che giustificano il passo della lettera del Nunzio Bolognetti, in cui questi osserva che Doni è colpito dall' "humor malinconico".<sup>97</sup>

Abbiamo già ricordato quanto i contenuti del *De natura hominis* apparissero sovversivi alle autorità ecclesiastiche, non soltanto perché l'autore rifiuta in blocco la filosofia naturale aristotelica, ma anche per la sua pretesa di analizzare il problema dell'anima attraverso un'indagine naturalistica, che rimanga interamente dentro la natura dell'uomo. In questo senso Doni propone un nuovo rapporto tra "scienza" e fede, secondo il quale i dogmi di quest'ultima non avrebbero più dovuto limitare le possibilità del ricercatore.

Nella lettera del 22 ottobre 1581 Dudith definisce il libro di Doni "pieno di una certa nuova e assurda filosofia".<sup>98</sup> Come nota argutamente Antonio Rotondò, questo giudizio stride molto con quello

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, cit., p. 174.

<sup>93</sup> ROTONDÒ, *L'uso non dommatico della ragione*, cit., p. 694.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 695; DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 32.

<sup>95</sup> DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni*, cit., p. 32.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>98</sup> GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, vol. II, cit., lettera num. 72, p. 540.

proferito da Dudith in una lettera scritta a Niccolò Taurello 15 giorni prima. Qui il trattato di Doni, a sua volta definito uomo “acuto e dotto”,<sup>99</sup> appare al funzionario imperiale una ripresa del naturalismo presocratico come alternativa alla filosofia aristotelica, e questa impressione aveva suscitato in Dudith domande e inquietudini. Ma questi stessi interrogativi Dudith non può esplicitarli al rigido Crato, ligio seguace del verbo galenico e di quello aristotelico. L’osservanza della scienza tradizionale aveva, infatti, fatto rifiutare con stizza a Crato tanto il paracelsismo, quanto ogni tentativo di screditare la filosofia peripatetica. Al contrario, con Taurello Dudith si apre e gli pone questioni sul rapporto tra teologia e filosofia, tra fede e ragione. Nella lettera a Taurello la filosofia di Doni non appare come “nova et absurda”, ma come una “nova quaedam huic aetatis philosophia”, che Doni riprende dai filosofi presocratici come Pitagora, Parmenide ed Eraclito.<sup>100</sup>

\* \* \*

Sorgono in via conclusiva due osservazioni. La prima: il funzionario italo-ungherese rappresenta per il suo tempo non soltanto un osservatore acuto e attento, ma anche un intellettuale aperto e tollerante alla stregua di Theodor Zwinger. Dudith riconobbe la spinta innovativa del pensiero di due medici che al contrario non riuscirono a emergere negli ambienti lavorativi da loro frequentati. Infatti, Dudith fu il primo a cogliere il carattere innovatore del trattato di Marcello Squarcialupi sulle comete, benché l’opera ancora non rispondesse ai criteri di ricerca scientifica nel senso odierno del termine, e rimase affascinato dal *De natura hominis* di Agostino Doni, lavoro che al contrario fu stigmatizzato dalle gerarchie ecclesiastiche, e fu accolto da una generale diffidenza.

La seconda osservazione riguarda la pratica dell’ospitalità. Dal febbraio al maggio del 1578 Marcello Squarcialupi soggiornò nella tenuta di Paskov (Cracovia) del diplomatico ungherese, e in quel periodo i due uomini ebbero modo di commentare il passaggio della cometa del 1577. Da quei dialoghi scaturirono in ultima analisi le loro rispettive pubblicazioni sul tema delle comete.<sup>101</sup> Nel periodo in cui ospitò Doni a Breslavia, poi, Dudith ebbe modo di discutere del *De natura hominis* direttamente con il suo autore.<sup>102</sup>

L’ospitalità offerta da Dudith ai due medici italiani si tradusse di fatto in un momento di condivisione e circolazione del sapere filosofico-“scientifico”. La pratica ospitale, quindi, era finalizzata alla fruizione e alla produzione di cultura, e fungeva da fucina di idee e da circolo culturale su piccola scala, quando ancora non esistevano le Accademie delle Scienze, né i Caffè, né i periodici. Grazie all’ospitalità che Crato von Craffheim, Theodor Zwinger, Basilio Amerbach, Francesco Betti, Andreas Dudith (per citare soltanto alcuni dei personaggi più noti dell’epoca) offrivano nelle loro rispettive case a studenti, colleghi, ed esuli mai visti prima, il sapere erudito veniva trasmesso e vissuto in forma di socievolezza. Inoltre, le occasioni di ospitalità non erano disgiunte da scopi attinenti più propriamente alla sfera professionale: infatti, con la condivisione del pasto o l’offerta di

---

<sup>99</sup> ROTONDÒ, *L’uso non dommatico della ragione*, cit., p. 696.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 698-699.

<sup>101</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 1, p. 76; capitolo terzo, 3, p. 184.

<sup>102</sup> ROTONDÒ, *L’uso non dommatico della ragione*, cit., p. 696.

un alloggio per una notte o per un periodo più lungo, venivano stabiliti o rafforzati contatti con persone della medesima categoria professionale, si potevano ottenere lettere di raccomandazione, e si aveva l'occasione di mostrare il proprio prestigio. Quando Agostino Doni si congedò dalla casa di Dudith a Breslavia alla volta di Cracovia, aveva con sé le commendatizie dello stesso funzionario imperiale. Non da ultimo, queste forme di "socievole ospitalità" creavano talvolta rapporti duraturi nel tempo, come quello che legò Squarcialupi a Crato dal momento in cui il medico toscano fu suo ospite nella sua casa di Vienna.

#### 4. Il criterio selettivo degli ospiti: le competenze erudite

Nel suo recentissimo libro<sup>103</sup> Gabriele Jancke ha sviscerato a fondo motivi, ragioni, temi, caratteristiche e dinamiche della socievolezza erudita, ponendo al centro della sua analisi l'attività ospitale di Konrad Pellikan (1478-1556), professore di Antico Testamento a Zurigo. Essa viene esaminata attraverso la sua autobiografia, scritta negli anni 1543-1544.<sup>104</sup>

Agli occhi degli studiosi che le pongono in essere le pratiche ospitali non rappresentano un peso, bensì una necessità. Tale aspetto emerge con chiarezza dalle raccolte di storie, come i *Sermones conviviales* di Johannes Gast, dai trattati pedagogici ed educativi di Erasmo da Rotterdam, e non da ultimo dagli scritti autobiografici di diversi eruditi del Cinquecento.<sup>105</sup>

I concetti di accoglienza e cura ospitali nella prima età moderna comprendono tanto il sostentamento materiale, quanto il nutrimento spirituale.<sup>106</sup> Infatti, come osserva Gabriele Jancke, al centro dell'ospitalità stanno risorse di due tipi: quelle materiali (cibo e bevande, assistenza, pernottamento, libri e altri oggetti prestati o donati), e quelle immateriali (la compagnia di altre persone, lo scambio di informazioni, il sapere erudito, l'educazione, e anche prospettive matrimoniali, raccomandazioni, nuovi contatti sociali e professionali). La casa è il luogo centrale all'interno del quale si decide il destino di tali risorse,<sup>107</sup> e dove il sapere erudito e l'educazione dei membri della società secondo determinati valori e idee vengono trasmessi e vissuti in forma di socievolezza.<sup>108</sup>

Fulcro della socievolezza è il banchetto per ospiti, allestito nella casa dell'erudito, e che gode di grande popolarità fra gli studiosi, sia come tema dei loro scritti, sia come parte della loro stessa vita.<sup>109</sup> Coloro che fino al XIX secolo praticano queste visite erudite e socievoli, e che le descrivono nelle loro lettere e nei loro altri appunti autobiografici pongono al centro della propria appartenenza identitaria la parola e le competenze erudite.<sup>110</sup> Il tavolo è il luogo dove si crea la piena comunità dei *commensales* o *convictores*.<sup>111</sup> Infatti, è attorno al *convivium* che Konrad Pellikan incontra i suoi ospiti: lì viene creato il rapporto di commensalità, e lì – accanto al pasto preparato in cucina – vengono offerte, come nutrimento spirituale, anche le parole del padrone di casa. Proprio attraverso la conversazione che

---

<sup>103</sup> JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit.

<sup>104</sup> Konrad Pellikan nacque a Rufach (Alsazia) nel 1478 da una famiglia di artigiani. A 15 anni entrò nell'Ordine francescano e in quella città ricevette la sua formazione erudita. Fu sovrintendente di monasteri dell'Ordine in vari luoghi, fino a che approdò a Basilea, dove ottenne anche un ruolo di professore all'Università cittadina. Pellikan si occupò fino al 1526 della gestione economica dei monasteri. In quell'anno, in seguito alla chiamata di Huldreich Zwingli, si trasferì a Zurigo e uscì dall'Ordine. Qui cominciò a vivere in una casa propria, prima insieme a un confratello dell'Ordine, poi dopo il suo matrimonio, insieme con sua moglie. A Zurigo scrisse negli anni 1543 e 1544 la sua autobiografia. In essa si rivolgeva a suo figlio e a suo nipote, intendendo trasmettere loro il suo sapere sul governo e sulla gestione economica della casa. JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., pp. 45-46.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>106</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te gesellschaft*», cit., p. 165.

<sup>107</sup> EAD., *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., p. 305.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>110</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te gesellschaft*», cit., p. 165.

<sup>111</sup> *Ibid.*

Pellikan concede a studenti e dotti si produce la piena comunità della tavola fra lui e i suoi ospiti.<sup>112</sup> Anche per il medico e stampatore basileese Felix Platter (1536-1614), figlio di Thomas Platter (1499-1582), la socievolezza ospitale è un aspetto centrale della vita. Invitando ospiti nella propria casa, Platter esercita forme di socievolezza, che a loro volta rappresentano sia una risorsa sia un dono, che possono essere offerti o ricevuti.<sup>113</sup> Come per Andreas Dudith e per Crato von Crafftheim, quindi, anche per Pellikan e Platter la casa rappresenta “ein Ort sowohl [ihrer] Studien als auch einer geselligen Gehrtenkultur”.<sup>114</sup>

All'interno della cornice dell'ospitalità non vengono soltanto trasmesse risorse materiali e immateriali, ma vengono anche rispettate norme comportamentali e rituali sociali; al tempo stesso vengono coltivate relazioni socio-professionali, e non da ultimo viene posto in essere uno scambio a lungo termine di diverse tipologie di doni. Data la pluralità di aspetti che le pratiche ospitali implicano, è importante sottolineare ciò che Gabriele Jancke ha dimostrato con copiosità di fonti documentarie: all'interno del contesto delle pratiche ospitali l'offerta e la ricezione delle risorse materiali, e le regole con le quali tali risorse sono gestite non possono essere disgiunte dallo scambio delle risorse immateriali, né dalla rete dei rapporti sociali e politici nella quale gli attori storici si muovono. Il trasferimento di risorse, quindi, non si svolge in modo completamente spontaneo, ma è incardinato in una cornice sociale determinante, ed è legato a scopi prestabiliti.<sup>115</sup> Inoltre, la cultura della socievolezza è composta di molteplici piani: da una parte troviamo pratiche di socievolezza circostanziali, situabili in un luogo e in uno spazio temporale precisi, e determinate a loro volta dalle prospettive degli attori storici e dalle logiche delle loro azioni;<sup>116</sup> dall'altra la cultura della socievolezza è strettamente connessa con forme, esigenze e modelli di vita dell'intera società,<sup>117</sup> e si possono pertanto rintracciare norme sociali cui i medesimi attori storici guardano.<sup>118</sup> Per questi motivi la più recente storiografia ha coniato il concetto di *verflochtene Lebenswelte* (o *entangled histories* o *entanglement*).

Il caso di Konrad Pellikan studiato da Gabriele Jancke risulta molto interessante. Egli divenne frate francescano a 15 anni, e fu insegnante dell'Ordine in vari luoghi, in ultimo a Basilea. Nel 1526 ottenne la cattedra di Antico Testamento nella città riformata di Zurigo, dove si trasferì insieme a un confratello. Il cambiamento di residenza segnò l'uscita dall'Ordine e la fine della sua vita monastica.<sup>119</sup> Per la prima volta Pellikan e il suo confratello dell'Ordine, che lo aveva accompagnato dal monastero di Basilea fino a Zurigo, dovettero gestire una casa, e cominciarono ad avere a che fare con il denaro. Ma Pellikan riuscì a trovare un lato positivo nel nuovo inizio: egli poteva avere degli

---

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>115</sup> JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., pp. 305-306.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>117</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te gesellschaft*», cit., p. 169.

<sup>118</sup> EAD., *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., p. 52.

<sup>119</sup> EAD., «*Man leistet uns gu(o)te gesellschaft*». cit., p. 156.

ospiti e poteva sceglierli, a differenza di quanto accadeva nei monasteri dell'Ordine, dove gli ospiti non erano selezionati sulla scorta dei desideri dei singoli monaci.<sup>120</sup>

In conformità a una norma che rivestiva un valore importante nella cristianità tanto fra gli ecclesiastici, quanto nelle comunità monastiche, e che aveva assunto anche una forma istituzionalizzata, Pellikan cominciò a dare vita nella sua casa a pratiche di ospitalità all'insegna dell'amicizia e del dono.<sup>121</sup>

Gli ospiti sono considerati beni stessi della casa, e per Pellikan vale la pena spendersi per l'aumento del numero di ospiti.<sup>122</sup> Con il termine *hospes* egli indica non soltanto una persona che pernottava nella sua casa, ma soprattutto un visitatore che desiderava un colloquio con lui, o che condivideva con lui la tavola e l'erudizione.<sup>123</sup> Infatti, gli ospiti di Pellikan si distinguono tutti per l'appartenenza alla categoria degli uomini dotti. Per attivare una forma di ospitalità non sono qualificanti le relazioni di parentela né quelle di vicinato; piuttosto il tratto distintivo di coloro che vengono privilegiati come ospiti è l'erudizione, indipendentemente dal fatto che l'ospitante già conosca i suoi ospiti.<sup>124</sup> Certamente, poiché legittimava una persona come appartenente alla comunità degli studiosi, una lettera di raccomandazione o un *album amicorum* rappresentavano un mezzo indispensabile per avere delle *chances* come *hospes*.<sup>125</sup> Un recente e importante contributo di Bronwen Wilson mette in evidenza come gli *alba amicorum* fossero gli strumenti attraverso i quali si attivavano processi che portavano alla formazione di spazi di vita pubblica, e che consentivano incontri sia con amici sia con sconosciuti, per poter condividere un interesse culturale o di altra natura. In tali *alba* studenti universitari, umanisti e commercianti raccoglievano immagini, stemmi, firme, proverbi e motti e, prima dell'istituzionalizzazione della sfera pubblica avvenuta nel XVIII secolo, i "libri dell'amicizia" si configuravano come *public-making media*.<sup>126</sup> Essi, quindi, non erano soltanto una forma di circolazione di un particolare genere di sapere, ma anche strumenti per la costruzione di reti di amici.

Pellikan e i molti altri studiosi che praticano visite erudite pongono, dunque, al centro dell'identità la parola e le competenze erudite, che grazie a una lunga tradizione vengono concepite come nutrimento e centro della vita.<sup>127</sup> L'ospite può offrire allo studioso conversazioni in greco o disquisizioni su temi di interesse culturale. Tali dialoghi sono la quintessenza di ciò che gli uomini eruditi cercano l'uno nell'altro. In alcuni casi Erasmo invitava un visitatore per lui affascinante una prima volta per un pasto, ed eventualmente in un'ulteriore occasione per il pernottamento o anche per

---

<sup>120</sup> EAD., *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, cit., pp. 54-55.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>122</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te geselschaft*». cit., pp. 156-157.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 165-166.

<sup>126</sup> B. WILSON, *Social Networking. The "Album amicorum" and Early Modern Public Making*, in M. ROSPOCHER (a cura di), *Beyond the Public Sphere. Opinions, Publics, Spaces, in Early Modern Europe*, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2012, pp. 205-226: pp. 205-208.

<sup>127</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te geselschaft*». cit., p. 165.

un soggiorno più lungo, per poter godere delle gioie di queste conversazioni.<sup>128</sup> Per Erasmo da Rotterdam, infatti, il banchetto è un'ambientazione destinata non al superfluo, bensì alla generosità e alla discussione, e diventa occasione per conversare sulla carità cristiana.<sup>129</sup> La stessa visita dell'erudito a casa dell'ospitante diviene con il tempo una forma ritualizzata di ospitalità. Abraham Scultetus (1566-1624), predicatore presso la corte dell'Elettore palatino Federico V, enumera le possibili ulteriori fasi di questo rituale di ospitalità fra gli eruditi: alla conversazione seguiva un invito per un pasto, poi per il pernottamento, e come quarta possibilità veniva invitato un ulteriore ospite. Il pasto e il pernottamento sono qui simboli rituali di rispetto e deferenza.<sup>130</sup>

Inoltre, grazie alle competenze erudite non soltanto si poteva godere della compagnia di altri studiosi, sia amici, sia sconosciuti, ma potevano essere acquisiti anche fama, onore, contatti e raccomandazioni nelle diverse reti di studiosi.<sup>131</sup> Agli ospiti eruditi bisogna aggiungere gli studenti, ai quali si offrivano vitto, alloggio e lezioni private. Questa coabitazione socievole ed erudita – vivere e studiare – portava spesso a legami forti, che potevano durare tutta la vita.<sup>132</sup> Un esempio famoso di ospitalità concessa da un medico a un suo allievo è quello di Crato von Crafftheim, il quale ospitò Joachim Camerarius nella sua casa di Breslavia per due anni, per istruirlo. Questi a sua volta “non mancò mai di riconoscere la benevolenza e la fiducia che Crato riponeva in lui”.<sup>133</sup>

Possiamo allora concludere che la società erudita non può essere separata né dalle pratiche dell'ospitalità, né dal governo della casa, e nemmeno dagli aspetti etici e religiosi del vivere.<sup>134</sup> Gli studiosi del XVI secolo si muovono in una cultura erudita, ospitale e socievole, all'interno della quale, infatti, concetti come l'amicizia, il *patronage*, e il rapporto precettore/allievo svolgono un ruolo cruciale.<sup>135</sup> I medici del XVI secolo sono pienamente calati in questo contesto culturale, e pongono in essere forme di ospitalità strettamente legate all'arricchimento del sapere. Queste ultime non possono prescindere né dai rapporti amicali, né da quelli professionali. Da quanto esposto emerge chiaramente che l'ospitalità offerta da Crato e Dudith rispettivamente a Squarcialupi e Doni rispecchia da una parte un costume sociale diffuso, e dall'altra la possibilità per l'ospitante di trarre dall'offerta di ospitalità grandi vantaggi, sia in termini culturali, sia in termini di contatti professionali. Il rapporto di amicizia, poi, è spesso implicato nelle dinamiche della socievolezza. Come abbiamo visto, per esempio, fu un caro amico di Crato, Theodor Zwinger, a raccomandargli il medico toscano Marcello Squarcialupi, e in virtù di questo legame amicale Crato accolse il medico toscano nella sua casa di Vienna.

Talvolta l'essere ospite non era legato alla possibilità di arricchimento culturale ma a una necessità più impellente. In questo contesto l'amicizia svolgeva un ruolo ancor più rilevante. Quando, all'inizio

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>129</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 59.

<sup>130</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te gesellschaft*», cit., pp. 166-167.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 163-164.

<sup>133</sup> ADAM, *Ioachim Camerarius (1534-1598)*, in ID., *Vitae Germanorum Medicorum*, cit., p. 345.

<sup>134</sup> JANCKE, «*Man leistet uns gu(o)te gesellschaft*», cit., p. 167.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 170.

del 1587, Donzellini progettò la fuga dal territorio italiano,<sup>136</sup> probabilmente sperava di poter contare sull'ospitalità del suo caro amico Joachim Camerarius, al quale aveva reso nel ventennio precedente numerosi servizi, procurandogli libri, medicinali e semi. I favori erano stati reciproci.

Il primo incontro fra Donzellini e Camerarius risale già ai primi anni Cinquanta presso la corte imperiale di Ferdinando I d'Asburgo a Vienna.<sup>137</sup> Nel costituito del 16 dicembre 1574 Donzellini racconta poi che Camerarius gli aveva fatto visita a Verona "alle specierie".<sup>138</sup> Poiché Donzellini rientrò a Venezia dopo l'esilio volontario alla fine del 1560,<sup>139</sup> e poiché Joachim Camerarius viaggiò e studiò in Italia, a Padova e poi a Bologna, dove conseguì il Dottorato nel 1562, e lì rimase fino 1564,<sup>140</sup> tale incontro (o tali incontri) risalgono all'inizio degli anni Sessanta. Dal 1560 poi cominciò fra i due amici una fitta corrispondenza epistolare, durata oltre 20 anni, che fu anche il tramite di una fruttuosa collaborazione professionale. Si può immaginare che durante questo arco di tempo la fiducia tra i due medici si rafforzò. Per questi motivi, benché le lettere del medico bresciano non menzionino luoghi e persone facenti parte del suo piano di fuga, mi sembra plausibile che Donzellini abbia pensato di trovare riparo, almeno in un primo momento, presso Camerarius. Il medico bresciano in realtà era in contatto anche con altri medici di Norimberga ai quali avrebbe potuto rivolgersi, nonché con Crato von Crafftheim. Tuttavia, trasferirsi presso un amico fidato e di vecchia data come Camerarius avrebbe rappresentato per lui, ormai attardato nell'età, stanco e provato dalle vicende inquisitoriali, la soluzione meno dannosa.

---

<sup>136</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587.

<sup>137</sup> ASVe, *S. Ufficio*, c. 108v. Dopo essere fuggito dalla Serenissima, per evitare la comparizione di fronte al Santo Ufficio di Venezia, il medico bresciano soggiornò nel 1554 presso la corte di Ferdinando I, allora Arciduca d'Austria e non ancora Imperatore. *Ibid.*, cc. 47v, 92r.

<sup>138</sup> *Ibid.*, c. 108v.

<sup>139</sup> *Ibid.*, cc. 25r-26r.

<sup>140</sup> Joachim Camerarius il Giovane viaggiò e studiò in Italia, a Padova e poi a Bologna, dove conseguì il Dottorato nel 1562. Fece ritorno a Norimberga nel 1564. WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, cit., p. 2.

## 5. Il dono nelle professioni liberali: il riconoscimento etico della prestazione

Lo scambio di lettere consentiva la trasmissione gratuita di notizie di natura scientifica e rappresentava un potente strumento di aggiornamento sugli studi in corso. Per rendersene conto basti leggere quanto reso noto da Donzellini a Camerarius il primo gennaio 1580:

“Oggi un eruditissimo nobile veneto mi ha comunicato di aver già tradotto in lingua italiana il terzo libro di quel medico spagnolo chiamato Morandes, nel quale sono contenute molte cose importanti sui medicamenti portati dall’India occidentale”.<sup>141</sup>

Nonostante Donzellini faccia confusione con il nome (sta riportando notizie avute oralmente da terzi), possiamo identificare il medico menzionato dal nobile veneto con Nicolás Monardes (1483?-1588), del quale abbiamo richiamato precedentemente l’opera sulle piante medicinali delle Americhe.<sup>142</sup> Per comprendere però precisamente a quale parte dell’opera di Monardes e a quale traduzione si riferisca Donzellini, sono necessarie alcune precisazioni. Rimando in nota le informazioni tipografiche sulle edizioni originali della prima, della seconda e della terza parte dell’opera, mentre qui – onde evitare equivoci – è necessario ricordare che sia la prima sia la seconda parte sono costituite ciascuna da due libri. Il primo libro della prima parte è relativo alle piante medicinali provenienti dal Nuovo Mondo, ed è seguito dal secondo che si concentra sugli antidoti contro i veleni, sulla pietra bazaar e sull’erba scorzonera. Il primo libro della seconda parte tratta del tabacco e del sassofrasso, ed è seguito da un trattato sulla neve.<sup>143</sup>

Per quanto riguarda le traduzioni dell’opera di Monardes, la prima traduzione in italiano fu pubblicata a Venezia nel 1575 da Giordano Ziletti, ed uscì senza l’indicazione del traduttore. Si tratta della traduzione della prima e della seconda parte nella loro interezza: infatti, la prima parte è comprensiva anche del trattato sulla pietra bazaar e sull’erba scorzonera, e la seconda anche del

---

<sup>141</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.:

“Hodie nobilis venetus eruditissimus significavit, se tertium librum illius medici hispani, Morandes vocati, iam in italicam linguam vertisse, in quo multa egregia de medicamentis ex India occidentali advectis continentur”.

<sup>142</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, 7, p. 238.

<sup>143</sup> L’edizione originale spagnola della prima parte dell’opera è *Dos libros. El uno trata de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales que sirven al uso de Medicina ... Et otro libro trata de dos medicinas maravillosas que son contra todo Veneni, la piedra Bezaar, y la yerva Escuerconera*, Sivilla, en casa de Sebastian Trugillo, 1565. L’edizione originale della seconda parte dell’opera è *Segunda parte del libro de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de Medicina. De se trata del tabaco, y de la sassafras ... Hecho por el doctor Monardes ... Va añadido un libro de la Nieve*, en Sevilla, en casa de Alonso Escrivano, 1571. L’edizione originale della terza e ultima parte con ristampa delle prime due è *Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en Medicina ... Van en esta impression la Tercera parte y el dialogo del Hiero nuevamente hechos, que no han sido impressos hasta agora*, Sivilla, en casa de Alonso Escrivano, 1574. Quest’ultima edizione è consultabile in Google Libri:

[https://books.google.it/books?id=pEHeQNiTzA0C&printsec=frontcover&dq=Primera+y+segunda+y+tercera+partes+de+la+Historia+medicinal+de+las+cosas+que+se+traen+de+nuestras+Indias+Occidentales.&hl=it&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Primera%20y%20segunda%20y%20tercera%20partes%20de%20la%20Historia%20medicinal%20de%20las%20cosas%20que%20se%20traen%20de%20nuestras%20Indias%20Occidentales%2C&f=false](https://books.google.it/books?id=pEHeQNiTzA0C&printsec=frontcover&dq=Primera+y+segunda+y+tercera+partes+de+la+Historia+medicinal+de+las+cosas+que+se+traen+de+nuestras+Indias+Occidentales.&hl=it&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Primera%20y%20segunda%20y%20tercera%20partes%20de%20la%20Historia%20medicinal%20de%20las%20cosas%20que%20se%20traen%20de%20nuestras%20Indias%20Occidentales%2C&f=false).

trattato sulla neve. Osservando la versione digitale di questa edizione veneziana del 1575, compare prima la seconda parte, poi la prima,<sup>144</sup> poiché le due parti furono rilegate in modo invertito.<sup>145</sup>

Una seconda edizione in italiano dell'opera di Monardes uscì l'anno seguente, nel 1576, priva del riferimento tipografico. Essa coincide con la traduzione italiana soltanto della prima parte del lavoro di Monardes: "Libro primo" e "Libro secondo". Quest'ultimo è il trattato sulla pietra bazaar e sull'erba scorzonera. La traduzione della prima parte dell'opera di Monardes è inserita in un volume all'interno del quale è pubblicata anche l'*Historia dei Semplici, aromati* di Garcia da Orta. Sia i testi di Garcia sia quelli di Monardes sono frutto della traduzione del medico Annibale Briganti di Chieti.<sup>146</sup>

Una ristampa dell'edizione del Briganti della prima parte dell'opera di Monardes uscì poi nel 1582 a Venezia.<sup>147</sup>

Veniamo ora alle traduzioni in latino dell'opera di Monardes: la prima traduzione in latino delle prime due parti fu realizzata da Charles de L'Écluse, e fu pubblicata nel 1574 ad Anversa presso il tipografo Christoph Plantin.<sup>148</sup> Nella *Prefazione* lo stesso Écluse afferma di aver reso in latino la prima e la seconda parte in un'unica sezione, poiché molte cose trattate nella prima parte sono ripetute nella

---

<sup>144</sup> *Delle cose, che vengono portate dall'Indie Occidentali pertinenti all'uso della medicina. Raccolte, & trattate dal dottor Nicolò Monardes ... parte prima [-seconda]. Novamente recata dalla Spagnola nella nostra lingua Italiana*, in Venetia, presso di Giordano Ziletti, 1575. La versione digitale di questa edizione si trova sia in Google Books

([https://books.google.it/books?id=YC5gAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=YC5gAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)),

sia sul sito del Münchener Digitalisierungszentrum:

[http://kvk.bibliothek.kit.edu/view-title/index.php?katalog=EROMM\\_WEBSEARCH&url=http%3A%2F%2Fwww.eromm.org%2Fopensearch%2Fresolver.php%3Furl%3Dhttp%253A%252F%252Fwww.mdz-nbn-resolving.de%252Furn%252Fresolver.pl%253Furn%253Durn%253Anbn%253Ade%253Abvb%253A12-bsb11269265-4%26s%3Do%26i%3D181&showCoverImg=1](http://kvk.bibliothek.kit.edu/view-title/index.php?katalog=EROMM_WEBSEARCH&url=http%3A%2F%2Fwww.eromm.org%2Fopensearch%2Fresolver.php%3Furl%3Dhttp%253A%252F%252Fwww.mdz-nbn-resolving.de%252Furn%252Fresolver.pl%253Furn%253Durn%253Anbn%253Ade%253Abvb%253A12-bsb11269265-4%26s%3Do%26i%3D181&showCoverImg=1).

<sup>145</sup> Oltre a essere evidente, la rilegatura invertita è segnalata nella scheda dell'opera presente nella Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma: <http://opacbiblioroma.cineca.it/Record/CFIE000453/Description#tabnav>.

<sup>146</sup> *Due libri dell'Historia dei Semplici, aromati, et altre cose che vengono portate dall'Indie Orientali, ... di don Garzia dall'Horto ... Et due altri libri parimente di quelle che si portano dall'Indie Occidentali, di Nicolò Monardes, ... Hora tutti tradotti dalle loro lingue nella nostra Italiana da M. Annibale Briganti, Marrucino di Cività di Chieti, ...*, in Venetia, 1576 (senza indicazione tipografica). Il testo è consultabile in Google Books:

[https://books.google.it/books?id=Toaw9oHtBVAC&hl=it&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.it/books?id=Toaw9oHtBVAC&hl=it&source=gbs_navlinks_s),

e nel sito del Münchner Digitalisierungszentrum:

<http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10164439.html>.

<sup>147</sup> *Due libri dell'istoria de i semplici, aromati, ... dall'Indie Orientali pertinenti all'uso della medicina. Di don Garzia dall'Horto, ...; con alcune brevi annotationi di Carlo Clusio. Et due altri libri parimente di quelle che si portano dall'Indie Occidentali, di Nicolo Monardes, ... Hora tutti tradotti dalle loro lingue nella nostra italiana da M. Annibale Briganti, ...*, in Venetia, appresso Francesco Ziletti, 1582. Un'edizione digitalizzata si trova in Internet Archive:

[http://kvk.bibliothek.kit.edu/view-title/index.php?katalog=EROMM\\_WEBSEARCH&url=http%3A%2F%2Fwww.eromm.org%2Fopensearch%2Fresolver.php%3Furl%3Dhttp%253A%252F%252Farchive.org%252Fdetails%252Fhin-wel-all-00002563-001%26s%3Do%26i%3D42&showCoverImg=1](http://kvk.bibliothek.kit.edu/view-title/index.php?katalog=EROMM_WEBSEARCH&url=http%3A%2F%2Fwww.eromm.org%2Fopensearch%2Fresolver.php%3Furl%3Dhttp%253A%252F%252Farchive.org%252Fdetails%252Fhin-wel-all-00002563-001%26s%3Do%26i%3D42&showCoverImg=1)

<sup>148</sup> *De simplicibus medicamentis ex occidentali India delatis, quorum in Medicina usus est. Auctore D. Nicolao Monardis ... Interprete Carolo Clusio*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1574. Esiste l'edizione digitalizzata del Münchener Digitalisierungszentrum:

[http://services.bibliothek.kit.edu/kvk/view-title/index.php?katalog=EROMM\\_WEBSEARCH&url=http%3A%2F%2Fwww.eromm.org%2Fopensearch%2Fresolver.php%3Furl%3Dhttp%253A%252F%252Fwww.mdz-nbn-resolving.de%252Furn%252Fresolver.pl%253Furn%253Durn%253Anbn%253Ade%253Abvb%253A12-bsb11269264-9%26s%3Do%26i%3D181&showCoverImg=1](http://services.bibliothek.kit.edu/kvk/view-title/index.php?katalog=EROMM_WEBSEARCH&url=http%3A%2F%2Fwww.eromm.org%2Fopensearch%2Fresolver.php%3Furl%3Dhttp%253A%252F%252Fwww.mdz-nbn-resolving.de%252Furn%252Fresolver.pl%253Furn%253Durn%253Anbn%253Ade%253Abvb%253A12-bsb11269264-9%26s%3Do%26i%3D181&showCoverImg=1)

seconda. L'autore utilizza il vocabolo *libri*, per indicare chiaramente le parti dell'opera di Monardes.<sup>149</sup> Lo conferma il fatto che, nella *Prefazione* della traduzione latina della terza parte (Anversa, 1582), L'Écluse impiega l'espressione "duas priores partes", per riferirsi alle sezioni dell'opera da lui già tradotte.<sup>150</sup> L'edizione in latino del 1574 è un sunto delle prime due parti dell'opera di Monardes, nel quale la strutturazione originaria di quest'ultima non viene più ripresa.

Una seconda edizione della traduzione latina delle prime due parti fatta da Charles de L'Écluse fu pubblicata nuovamente ad Anversa nel 1579.<sup>151</sup>

La prima traduzione latina della terza parte fu stampata ancora ad Anversa, e risale al 1582.<sup>152</sup> Nella propria opera, infatti, L'Écluse dichiara di aver steso otto anni prima, nel 1574, la traduzione delle prime due parti, e di offrire ora, nel 1584, per la prima volta all'Italia, la terza parte del lavoro del medico spagnolo.<sup>153</sup> In una traduzione italiana che ammonta a 53 pagine, si tratta della cannella, della cassia, del fico, della noce pinea, del caco, e via discorrendo.

Alla luce di questa ricostruzione possiamo interpretare la notizia riportata da Donzellini come segue. Quando il medico italiano scriveva, nel 1580, erano già uscite sia la prima (Venezia, 1575) sia la seconda edizione (Venezia, 1576) della traduzione italiana delle prime due parti dell'opera di Monardes. Al contrario non era ancora stata stampata (né probabilmente prodotta) una traduzione in lingua italiana della terza parte, la cui edizione originale spagnola uscì nel 1574. Il nobile veneto si accingeva, quindi, a rendere in italiano (probabilmente per la prima volta) la terza parte, indicata da Donzellini con l'espressione "tertium librum".

Ancora nella lettera del primo gennaio 1580 Girolamo Donzellini annota:

---

<sup>149</sup> *De simplicibus medicamentis ex occidentali India delatis, ... Interprete Carolo Clusio*, Antverpiae, 1574, cit., pp. 3-4:

"Ex eorum numerum est D. Nicolaus Monardis Hispalensis Medicus, qui nuper aliquot plantas ex America et novo orbe delatas, Hispanico sermone duobus libris descriptis. Porro (...) eius utrumque librum Latinum feci: sed quoniam pleraque in altero repetit, de quibus in priore egit, et medicamenta similia per utrumque librum dispersa sunt, (...), de duobus unum feci, (...) in eorum gratia qui Hispanicae linguae ignari sunt, meam operam plerisque non ingrati fore ratus".

<sup>150</sup> *Simplicium medicamentorum ex novo orbe delatorum, quorum in medicina usus est, historiae liber tertius: Hispanico sermone nuper descriptus a Nicolao Monardes; nunc vero primum Latio donatus, et notis illustratus a Carolo Clusio*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1582, p. 3.

<sup>151</sup> *Simplicium Medicamentorum Ex Novo Orbe Delatorum, Quorum In Medicina Usus Est, Historia. Hispanico sermone Descripta a N. Monardis ... Altera Editio*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1579. L'opera è consultabile *on line* alla pagina del Münchener DigitalisierungsZentrum: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10186581.html>.

<sup>152</sup> *Simplicium medicamentorum ex novo orbe delatorum, quorum in medicina usus est, historiae liber tertius: Hispanico sermone nuper descriptus a Nicolao Monardes; nunc vero primum Latio donatus, et notis illustratus a Carolo Clusio*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1582. L'opera è consultabile *on line* in *e-rara*: <http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-29183>.

<sup>153</sup> *Simplicium medicamentorum ex novo orbe delatorum, quorum in medicina usus est, historiae liber tertius ... nunc vero primum Latio donatus*, Antverpiae, 1582, cit., pp. 3-4:

"Cuius duas priores partes latinas ante octennium feci, et in unum volumen, quod eadem capita in secunda interdum repertert, contraxi. Tertiam cum serius Auctore conscriptam hactenus latine loquentem minime audiverimus, operae pretium me facturum existimavi, si latio donarem".

“[Il nobile veneto] afferma di aver tradotto dallo spagnolo al latino anche un altro libro di un altro medico spagnolo, che tratta di tutte le spezie e i medicinali trasportati dalle Indie orientali; asserisce che tale libro è straordinario, e che descrive tutte le cose sulle spezie che finora sono state ignorate sia da Mattioli sia dagli altri”.<sup>154</sup>

Qui il nobile veneto, di cui Donzellini tace il nome, fa riferimento a Garcia da Orta, medico e botanico portoghese. Garcia da Orta visse a Goa (India), dedicandosi allo studio delle piante medicinali. Tornato in patria, a Lisbona Orta pubblicò nel 1563 i suoi importanti *Coloquios dos simples e drogas he cousas medicinais da India*, che sono una descrizione delle piante orientali e dell'India. Il libro fu accolto come il primo testo rilevante sulla botanica asiatica,<sup>155</sup> e corrisponde al testo originale dal quale è stata tratta la traduzione pubblicata a Venezia nel 1576 sotto il titolo *Due libri dell'Historia dei semplici, aromati, et altre cose che vengono dall'Indie Orientali, pertinenti alla Medicina*.<sup>156</sup>

Dalle osservazioni fatte sopra si può concludere che la traduzione dei libri di Garcia e di Monardes fatta dal nobile veneto non corrisponde a nessuna delle edizioni che videro la luce, e di fatto non fu pubblicata.

All'invio di missive era associato l'inoltro di libri e di altri oggetti inerenti ai vari campi dell'attività intellettuale degli studiosi. I medici e i botanici si scambiavano semi di piante e talee e, per recuperare gli esemplari di loro interesse, attivavano i loro contatti sull'intero suolo europeo, e contavano di procurarsi semi di piante d'Oltreoceano e asiatiche. Per rifornire Camerarius dei semi che questi richiedeva, Girolamo Donzellini estese la propria ricerca, attraverso l'ausilio di erbolai, suoi amici e colleghi, a Venezia, Padova, Genova, Roma, Napoli, Cipro, Creta, Costantinopoli, Alessandria e in altre regioni dell'Oriente.<sup>157</sup> Nella seconda metà del Seicento, poi, gli studiosi dell'*Académie des Sciences* di Parigi lanciarono appelli a tutto il mondo, per procurarsi gli esemplari di piante assenti dalle loro collezioni, e le loro iniziative furono coronate dal successo. Medici e naturalisti si scambiavano, oltre ai libri, disegni, preparati e osservazioni.<sup>158</sup> Di fatto si può parlare di doni, allo scambio dei quali presiedevano una mentalità e norme morali comuni.

In via preliminare possiamo osservare con Natalie Zemon Davis che i doni esprimevano sentimenti di affetto, di compassione e di gratitudine, ma erano allo stesso tempo risorse di supporto e di crescita.<sup>159</sup> I doni generavano mutui vantaggi, e il loro scambio faceva appello alla reciprocità.<sup>160</sup> Inoltre, i doni erano parte integrante della relazione amicale, la nutrivano, e agivano come segno e

---

<sup>154</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.

<sup>155</sup> R. H. GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, p. 77. Sui due medici spagnoli citati da Donzellini vedi C. R. BOXER, *Two pioneers of tropical medicine: Garcia d'Orta and Nicolás Monardes*, London, Wellcome Historical Medical Library, 1963.

<sup>156</sup> *Due libri dell'Historia dei Semplici, aromati, et altre cose che vengono portate dall'Indie Orientali, ... di don Garzia dall'Horto ... tradotti dalle loro lingue nella nostra Italiana da M. Annibale Briganti, Marrucino di Cività di Chieti, ...*, in Venetia, 1576 (senza indicazione tipografica), cit.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 10, 1 aprile 1568, cit.

<sup>158</sup> BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit., p. 180.

<sup>159</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit. p. 35.

<sup>160</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

testimonianza della medesima. Infatti, benché fossero alimentate da affetto ed empatia, e non da utilitarismo, nondimeno le amicizie profonde erano sostenute da servizi e obblighi reciproci,<sup>161</sup> gli amici stessi, che erano considerati un valore più alto del denaro, potevano essere procurati attraverso l'elargizione di un dono o di un favore, oppure attraverso la prestazione di un servizio.<sup>162</sup>

Nel contesto delle amicizie strette vigeva la norma della reciprocità, che tuttavia non era vincolante:<sup>163</sup> chi donava lo faceva per libera volontà, senza l'aspettativa o la pretesa di ricevere un contro dono, e si affidava più semplicemente al sentimento di gratitudine e al senso del dovere del donatario. Il letterato francese del XVI secolo Jean Bouchet scrive, infatti, che l'uomo generoso deve astenersi dal ricordare al ricevente tutto il bene che ha fatto per lui, perché secondo la legge dei benefici chi fa un favore deve presto scordare di averlo fatto, e chi lo riceve deve ricordarlo per sempre.<sup>164</sup> Dal canto suo, il ricevente si sentiva grato verso il donatore e in dovere di contraccambiarlo. Il ritorno che scaturiva da un dono offerto era generato, quindi, non tanto da una controprestazione, quanto piuttosto dal sentimento di gratitudine del donatario.<sup>165</sup> Nonostante il donatore non si attendesse un corrispettivo del proprio dono, tutte le astrazioni teoriche di allora gli assicuravano che il ritorno sarebbe arrivato.<sup>166</sup>

Oltre alla credenza nella gratitudine e nella reciprocità, l'interazione fra donatore e donatario era sostenuta dalla convinzione che fosse inverosimile, e persino non etico, fornire determinate prestazioni contro il pagamento di un prezzo prefissato.<sup>167</sup> I servizi forniti nelle arti e nelle professioni liberali non venivano necessariamente remunerati attraverso una compensazione monetaria, ma potevano essere riconosciuti e apprezzati anche attraverso il dono.<sup>168</sup> È questo uno dei motivi per il quale l'allume inviato da Joachim Camerarius a Girolamo Donzellini spesso veniva trasferito a titolo gratuito; l'invio di materie prime per la sintesi di medicinali poteva avvenire senza che il beneficiario dovesse pagarne il prezzo, all'interno di una cornice di comportamenti sociali tacitamente accettati dalla comunità dei medici, e legati a una logica di scambi ritenuti equi e ragionevoli. Alla trasmissione di *simplicia* di origine vegetale o minerale poteva sì corrispondere una controprestazione, ma essa non era mai pretesa in maniera cogente.

Nella lettera del primo febbraio 1580 Donzellini afferma che avrebbe presto inviato a Camerarius la traduzione di Avicenna in latino,<sup>169</sup> nonché il *De morbis in genere* di Conte Da Monte,<sup>170</sup> la stampa

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*, cit., p. 29.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 29, 35.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>169</sup> *Principis Avicennae Liber primus. De universalibus Medicae scientiae praeceptis*, Andrea Gratiolo Salodiano interprete, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1580, cit. Già il 14 marzo 1578 Donzellini aveva informato Camerarius dell'imminente stampa di questo testo. BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 247.

dei quali stava per essere ultimata. Avrebbe fatto avere i testi all'amico tedesco per il tramite di un certo *Inderolzerus*,<sup>171</sup> che altrove Donzellini chiama *Vuderolzerus*,<sup>172</sup> *Vuteroltzius*.<sup>173</sup> Queste ultime due varianti del nome sono probabilmente le più corrette, poiché potrebbe richiamare la traslitterazione del cognome tedesco Voderholzer o Unterholzner. A sua volta, questo personaggio non meglio identificato, ma che immaginiamo, al pari di *Ioannes Fierlegerus*,<sup>174</sup> come un corriere del quale Camerarius si avvaleva, non aveva ancora recapitato a Donzellini il denaro dovuto per una certa quantità di anelli derivanti dal dente di ippopotamo. Ma il medico bresciano non sembra affatto preoccupato del mancato pagamento, visto che subito dopo annota: "Non ho ancora avuto del tempo libero per sollecitarlo".<sup>175</sup> Visto che già gliene aveva spediti altri, probabilmente gli anelli erano destinati a Camerarius stesso, mentre *Vuderolzerus* ne era soltanto il corriere. Il commento di Donzellini denota a mio avviso che questi non esercitava un controllo stretto sull'aspetto economico delle sue spedizioni di farmaci a Camerarius. Talvolta gli chiedeva un compenso, talaltra no; altre volte ancora, come testimonia la lettera del primo gennaio 1580, Donzellini non era realmente intenzionato a riscuotere il pagamento già pattuito.

In via generale possiamo affermare che il medico italiano non richiedeva a Camerarius il pagamento dei semi e dei farmaci che gli inviava. Quando lo faceva, Donzellini era probabilmente spinto dalla necessità di rifondere il suo speciale di fiducia, Giovan Andrea Bellicocchi, alla cui collaborazione ricorreva in modo sistematico. La maggior parte delle volte, inoltre, la quantità di medicinali inviata, come i vasetti di teriaca, destinati a essere somministrati a Camerarius stesso o a un suo parente, non era tale da rappresentare un significativo guadagno. Ciò può costituire la ragione per la quale Donzellini poteva rinunciare senza difficoltà al pagamento. Ma anche nei casi in cui i farmaci erano una cospicua entità, a Camerarius non veniva richiesta una vera e propria compensazione pecuniaria precedentemente concordata. Per quanto riguarda, poi, le spedizioni di libri destinati dal medico bresciano a colleghi e amici in Germania, queste contemplavano la corresponsione di un prezzo soltanto in casi specifici, quando per esempio si presentava la necessità di rimborsare almeno le spese del libraio-tipografo. Fattori circostanziali, quindi, potevano intervenire: il coinvolgimento nella transazione di una terza persona, come un libraio-stampatore che esigeva di essere pagato; e la tipologia di relazione che sussisteva fra donatore e ricevente, come la condizione di debito nella quale uno dei due versava, per essere già stato consegnatario di un oggetto o per aver beneficiato di un favore. Mi sembra evidente che siamo in presenza di una rete, i cui membri, per quel che attiene all'approvvigionamento degli strumenti del sapere, cercano di venirsi incontro l'un l'altro,

---

<sup>170</sup> *De morbis ex Galeni sententia libri quinque* (Venezia, 1580). Donzellini discute di questo testo nella lettera del 15 dicembre 1586. BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 60, 15 dicembre 1586, cit. Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, pp. 195-196.

<sup>171</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 32, 5 febbraio 1580, cit.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 33, 15 aprile 1580, cit.

<sup>174</sup> Su di lui vedi *supra*, capitolo quarto, 8, p. 261.

<sup>175</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 31, 1 gennaio 1580, cit.

all'insegna di una pratica della comunicazione fondata sulla solidarietà e sulla collaborazione. Le ragioni che muovono tali scambi sono evidentemente altre da quelle economiche, e tuttavia consentono di soddisfare le esigenze erudite e lavorative degli attori coinvolti.

Ulteriori fattori, di natura sociologica, presiedono al mutuo scambio: l'idea che i libri, più degli altri oggetti parimenti funzionali all'incremento del sapere e all'esercizio di una professione (quella del medico, del botanico, del giurista, del filosofo, del teologo, ...) operano tanto nel registro del dono quanto in quello della vendita;<sup>176</sup> e il fatto che nel rapporto fra amici non è il lucro a essere perseguito in prima istanza.<sup>177</sup> A ciò si aggiunga che nella Repubblica delle Lettere la divulgazione del sapere è vista come un atto di giustizia, pertanto il dotto degno di questo nome ha il dovere di far circolare, trasmettere e diffondere le sue competenze,<sup>178</sup> che a loro volta possono essere veicolate attraverso libri e altri oggetti.

Il sapere, in quanto dono di Dio, deve circolare liberamente. Infatti, un aforisma medievale, a sua volta risalente a un ideale greco, recita: "La conoscenza è un dono di Dio e non può essere venduta".<sup>179</sup> Per tale motivo gli autori del XVI secolo, che sono anche produttori, possessori e consumatori di libri, considerano tale oggetto un bene collettivo. In virtù di tale prospettiva, privare qualcuno di un libro è ritenuto un atto moralmente inaccettabile. Anche la pretesa di vendere un libro al di là di un prezzo ragionevole, costringendo magari il potenziale compratore a rinunciare all'acquisto, è giudicato come un affronto alla comunità dei lettori. Date queste premesse, la produzione e la vendita di libri risultano in età moderna attività meno prezzolate rispetto al commercio di altre tipologie di merci. Inoltre, l'editore che chiedeva il privilegio, e voleva arrogarsi il diritto esclusivo di riproduzione di un libro, dimostrava di essere ingrato a Dio e al genere umano, in quanto sottraeva il libro alla libera circolazione, e privava del libro stesso il pubblico, al quale il libro apparteneva per la munificenza del suo autore. L'editore che voleva acquisire il privilegio imperiale sul libro, quindi, "contravveniva alla legge del beneficio", e violava la libertà pubblica di stampa e lo spirito del dono e della gratitudine.<sup>180</sup>

Alla luce di quanto esposto, si comprende allora perché il libro venisse massimamente valorizzato, quando veniva donato.<sup>181</sup> I libri erano la tipologia di dono più diffusa fra gli eruditi, perché rappresentavano la fonte delle loro competenze, a loro volta necessarie sia per affermarsi negli ambienti accademici e nei circoli culturali, sia per partecipare alle pratiche della socievolezza. Gli studiosi erano soliti omaggiare un collega con uno o più libri. Il testo poteva essere regalato a vario titolo: come pegno di un'amicizia; per soddisfare una specifica richiesta; in funzione di un vero e proprio controdono; come generosa offerta di sostegno agli studi dell'interlocutore; in segno di gratitudine.

---

<sup>176</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 78.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>178</sup> BOTS, WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, cit., pp. 166-167.

<sup>179</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 75.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 77.

Inoltre, un libro poteva essere donato definitivamente, o prestato per un periodo più o meno breve, per poi essere restituito. La copia di un testo poteva anche recare una dedica, come nel caso dell'opuscolo di Marcello Squarcialupi, *Oppugnatio de cometarum significatione*,<sup>182</sup> rimasto inedito ma dedicato a Theodor Zwinger e agli altri grandi dotti d'Europa, o come il *De natura hominis* di Agostino Doni, dedicato al re di Polonia Stefano Bathory. Dedicare un libro a personaggi culturalmente e/o politicamente influenti poteva facilitare la diffusione e la ricezione dell'opera stessa e incrementarne il prestigio, e consentiva di entrare nelle grazie del dedicatario. Ma i libri potevano essere dedicati anche ad amici in segno di benevolenza, o a colleghi nei confronti dei quali ci si sentiva grati.

Dedicando un libro da Basilea al suo amico Pieter Gillis, che viveva ad Anversa, Erasmo da Rotterdam annota nel 1515 questi pensieri:

“Gli amici di tipo ordinario e semplici, mio caro Pieter, hanno una loro idea di relazione, legata alle cose materiali, come lo sono le loro vite; e se mai devono affrontare una separazione, essi preferiscono un frequente scambio di anelli, coltelli, coperchi e altri pegni di questo tipo, per il timore che il loro affetto possa raffreddarsi, se il rapporto viene interrotto... Ma tu e io, la cui idea di amicizia riposa interamente in un incontro di menti e nel godimento degli studi in comune, potremmo salutarci l'un l'altro di quando in quando con doni per la mente, e con pensierini fatti da una descrizione letteraria... Il nostro scopo sarebbe che qualsiasi perdita, dovuta alla separazione, nel vero godimento della nostra amicizia, dovrebbe essere fatta in modo utile, non senza interesse, da pegni di tipo letterario. E ti mando un regalo – non un regalo comune, perché tu non sei un amico comune, ma molti gioielli in un unico piccolo libro”.<sup>183</sup>

Fu così che Erasmo inviò a Pieter Gillis la sua nuova raccolta di metafore,<sup>184</sup> le *Parabolaesive similia*. Tale *collectio* fu pubblicata da Schürer a Strasburgo nel 1514. Rivelandosi un'opera di successo, le *Parabolaes* furono pubblicate poi da numerose altre case tipografiche contemporaneamente e in concorrenza fra loro. Un'edizione rivisitata dall'autore fu edita dall'officina di Martens a Lovanio, e altre correzioni furono incorporate nell'edizione di Parigi del 1516.<sup>185</sup>

\* \* \*

Un ultimo aspetto, legato alla tematica del dono, deve essere segnalato: la ricompensa pecuniaria dei medici.

I medici venivano pagati una certa somma al mese o all'anno, quando erano assunti per conto delle autorità cittadine, o di un'istituzione ospedaliera o di una casata nobile. Inoltre, il medico veniva pagato anche per le visite fatte a singoli privati. Tali onorari erano trasferiti al medico, indipendentemente dal fatto che il paziente venisse guarito o meno. La forma di pagamento da parte dei privati, tuttavia, non era ben consolidata né ben determinata. Infatti, in luogo del compenso pattuito di volta in volta con i pazienti privati, talvolta il medico poteva accettare i doni che questi ultimi gli volevano offrire. In altre occasioni, invece, gli omaggi andavano ad aggiungersi alla ricompensa pecuniaria. Inoltre, il medico non pretendeva di essere pagato da coloro che erano

---

<sup>182</sup> Questo testo è già stato menzionato *supra*, capitolo terzo, 6, pp. 219, 229.

<sup>183</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 60.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> E. RUMMEL, *Erasmus as the Translator of the Classic*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, p. 81.

manifestamente poveri.<sup>186</sup> Poiché i doni fatti ai medici esprimevano i rapporti di dipendenza e speranza che si stabilivano fra i dottori stessi e i malati, potremmo riformulare in chiave cinquecentesca l'adagio medievale "Scientia donum est, inde vendi non potest", nei seguenti termini: "I doni di Dio possono essere dati o venduti a seconda delle circostanze".<sup>187</sup>

Infine, come è attestato negli statuti di Bordeaux del 1602, ai medici era fatto assoluto divieto di stipulare con i loro pazienti delle convenzioni preliminari nelle quali veniva pattuita la ricompensa del medico, o veniva stabilita una donazione che il medico avrebbe potuto estorcere al malato, dopo averlo visitato e dopo avergli somministrato delle terapie.<sup>188</sup> La cosiddetta "promessa di guarigione" era una sorta di patto, secondo il quale il medico si impegnava a curare il paziente dietro il pagamento di una determinata somma di denaro. Accordi di tale sorta sembra furono stipulati per la prima volta in Italia, per iniziativa di medici popolari e barbieri chirurghi, ma non da medici dissidenti o anticonfromisti. Fatto sta che la "promessa di guarigione" era denunciata dai medici stessi quale atto mercenario e presuntuoso.<sup>189</sup>

Nelle corrispondenze epistolari da me studiate troviamo considerazioni generali, di segno positivo o negativo, sull'andamento economico dell'attività professionale del medico di volta in volta scrivente. Al loro interno, tuttavia, non sono presenti cenni alle somme di denaro che i medici ricevevano dai privati come compenso delle loro prestazioni. Tale lacuna è dovuta a mio avviso al fatto che le visite ai pazienti privati non dovevano rappresentare una fetta cospicua dei proventi che un *physicus* poteva ricavare dall'esercizio della sua professione. Dalle fonti emerge che tali prestazioni erano concepite piuttosto come una forma di integrazione di quelle entrate, ben più nutrite, provenienti da altre attività, quali incarichi presso istituzioni pubbliche (Governi cittadini o statali, corti principesche, ...).

Una delle maggiori aspirazioni di un *Physicus et Philosophus* era quella di ricoprire un incarico accademico (lettore, docente, censore o rettore), ma anche lavorare presso un'istituzione ospedaliera era un ruolo ambito, perché anche quest'ultima, al pari dello *Studium*, garantiva un pagamento regolare, e innalzava il prestigio sociale del medico.<sup>190</sup> Accanto agli ospedali anche le fondazioni monastiche facoltose rappresentavano per un medico un impiego più stabile rispetto alle visite fatte a singoli privati.<sup>191</sup>

Agostino Doni, Marcello Squarcialupi, Simone Simoni, Niccolò Buccella e Fabio Nifo presero tutti la strada "politica", tentando di farsi assumere nell'*entourage* di Stefano Bathory, prima principe di Transilvania e poi, dal 1576, re di Polonia. Ma mantenere questo tipo di posizione lavorativa si rivelò tutt'altro che semplice. A questo scopo si mostrarono indispensabili da una parte la capacità di entrare

---

<sup>186</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 83.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>190</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., pp. 233, 242.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 242.

nelle grazie del re, cosa che poteva anche condizionare le scelte confessionali (almeno quelle apparenti) del medico interessato, e dall'altra l'abilità di vincere eventuali contrasti di natura tecnico-medica sorti con i colleghi.

Fabio Nifo fu assunto presso la corte polacca il primo settembre 1577 ma, a soli pochi mesi dal suo arrivo, entrò in conflitto con il suo omologo, il potente chirurgo padovano Niccolò Buccella, e fu costretto alla fuga. Nel 1582 un altro medico, il celebre polacco Wojciech Oczko, abbandonò la corte di Bathory. I motivi dell'allontanamento non sono chiari, ma Claudio Madonia non esclude che anche in questo caso la rivalità con Buccella, al quale veniva riservato un trattamento economico decisamente migliore rispetto a quello concesso a Oczko, possa essere stata alla base della drastica scelta di quest'ultimo.<sup>192</sup> Per sostituire Oczko, Buccella orientò la sua scelta verso Simone Simoni,<sup>193</sup> che venne assunto alla fine del 1582 o al più tardi all'inizio del 1583.<sup>194</sup> Forse a causa della conversione al cattolicesimo di Agostino Doni, della quale parla il nunzio Bolognetti, Simoni fu preferito da Buccella, medico notoriamente antritrinitario, al medico cosentino, che pur inizialmente era stato preso in considerazione.<sup>195</sup> In Polonia, quindi, Doni non riuscì ad affrancarsi dai soli proventi della professione privata, né a portare il suo *status* economico e professionale a un livello più alto.<sup>196</sup> La scelta di Simoni in un primo momento non fu gradita al re Stefano Bathory a causa della nota ambiguità confessionale del medico di Lucca. Giocando d'astuzia, tuttavia, quest'ultimo seppe affascinare con la sua cultura umanistica il re,<sup>197</sup> il quale a sua volta si era formato a Padova, e sentiva di condividere con i suoi medici italiani proprio quella cultura umanistica.<sup>198</sup> Ciononostante il destino di Simoni non era ancora stato posto al sicuro: la successiva lite scoppiata nel 1584 fra lui e Buccella intorno alle cause dell'improvvisa morte del re (la quale gettò il Paese nello sconforto e provocò non poche tensioni a corte) costrinse Simoni alla fuga.<sup>199</sup> Per quel che riguarda Marcello Squarcialupi, questi trovò una buona collocazione presso la corte del giovane principe di Transilvania, Sigismondo Bathory, nipote di Stefano. Ad Alba Iulia il medico toscano percepiva uno stipendio di 500 talleri annui, che poi riusciva ad integrare con la vendita di vino e frumento e con il prestito a interesse. Squarcialupi, inoltre, fu omaggiato, poco dopo la sua assunzione, con diverse tipologie di doni da parte del principe.<sup>200</sup> In questo caso la distinzione tra forma di retribuzione aggiuntiva e dono è sottile, quasi impercettibile, poiché l'abitazione e gli altri beni materiali che Squarcialupi ricevette possono rappresentare la gratitudine e la benevolenza del sovrano Sigismondo per l'operato del medico, nonché il suo tentativo di legare personalmente a sé quest'ultimo. Inoltre, dalla lettura dell'intero epistolario,

---

<sup>192</sup> MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 280.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>194</sup> MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, cit., p. 174.

<sup>195</sup> Su questa ipotesi vedi quanto discusso *supra*, capitolo quinto, 3, pp. 331.

<sup>196</sup> Vedi *ibid.*, p. 330.

<sup>197</sup> MADONIA, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., p. 281.

<sup>198</sup> *Id.*, *Simone Simoni da Lucca*, cit., p. 174.

<sup>199</sup> *Id.*, *Il soggiorno di Simone Simoni*, cit., pp. 282-284.

<sup>200</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.; vedi *supra*, capitolo secondo, 1, p. 95.

unitamente a una riflessione sui possibili cespiti di entrata di un medico, ho dedotto che molto probabilmente Squarzialupi integrava le proprie entrate anche con le visite private presso i maggiorenti del Regno e altre famiglie facoltose.

Per quel che riguarda Girolamo Donzellini, invece, un fatale intreccio tra le sue vicende inquisitoriali e la pestilenza, che si abbatté sulla città di Venezia negli anni 1575-1576, convogliò sulla sua attività medica l'attenzione del Senato veneziano, che mostrò interesse a che egli rimanesse a lavorare nella Serenissima.<sup>201</sup> Ciò implica che il medico avrebbe potuto essere assunto alle dipendenze della Repubblica, o che, nella peggiore delle ipotesi, il Senato si sarebbe dato da fare per procurargli un impiego presso un ospedale, una struttura ecclesiastica, o una famiglia influente. In ogni caso il medico bresciano riuscì a garantirsi un futuro lavorativo stabile, tanto che il primo gennaio 1580 in una lettera a Camerarius annotò: “Come prima esercito la medicina, ma rispetto a prima lo faccio con maggiore soddisfazione”.<sup>202</sup> Il termine *plausus* qui usato da Donzellini, che in senso figurato assume il significato di “approvazione”, “elogio”, si riferisce certamente al fatto che, dopo l'intervento del medico bresciano finalizzato a ristabilire la salute pubblica a Venezia, il prestigio di quest'ultimo si incrementò a livello pubblico, ma allo stesso tempo non esclude che Donzellini possa alludere a una maggiore gratificazione economica derivante proprio dall'aumentata fama.

---

<sup>201</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 31, 1 gennaio 1580, cit.: “Ego ut antea medicinam facio, ac maiore quam antea plausu”.



## ***CAPITOLO VI. Osservazioni conclusive: aspetti socio-culturali della medicina nel Cinquecento***

Grazie alle diverse tipologie di informazioni che essa veicola, la fonte epistolare mi ha consentito di condurre un'indagine ad ampio raggio, che abbraccia la storia della medicina in senso stretto da una parte, e gli aspetti culturali ad essa legati dall'altra.

Sono emersi dati significativi sugli aspetti tecnico-professionali (diagnostica, arte terapeutica e farmacologia), su quelli metodologici (modalità di organizzazione e immagazzinamento del sapere medico, e percorsi di acquisizione della conoscenza), nonché su quelli sociali, come il dispiegarsi dei rapporti tra i medici attraverso il cosiddetto *networking*. Ma oltre ad aprire lo sguardo all'arte medica, le lettere hanno permesso di ricostruire di volta in volta in misura diversa (anche se non sempre esaustiva) la mentalità e la visione esistenziale dei medici scriventi. In alcuni casi è stato possibile poi definire con maggiore precisione la loro posizione confessionale. Infine, contenendo numerosissimi riferimenti a opere erudite (edite o in forma di bozza manoscritta) di argomento vario, le lettere hanno fornito notizie sull'entità e la qualità della circolazione libraria e della cultura.

Sfrutterò quest'ultima fase sia per riprendere e meglio circostanziare alcuni temi che hanno assunto una progressiva centralità nel corso dell'indagine, sia per provare a fornire una risposta agli interrogativi posti al principio della ricerca.<sup>1</sup>

### *1. L'ambivalenza dell' "ars medendi": vena sperimentalista e tendenze non scientifiche*

La storiografia ha ampiamente accertato il carattere innovativo della medicina del Cinquecento, tanto che questo secolo si è guadagnato l'epiteto di "Rinascimento della medicina". Il progressivo affrancamento della medicina dalla filosofia naturale, la rinnovata attenzione per la metodologia gnoseologica della disciplina medica, il recupero dei testi originari della medicina classica per mezzo dei criteri della filologia umanistica, le nuove osservazioni anatomiche di Andrea Vesalio, la scoperta della circolazione polmonare del sangue da parte di Michele Serveto e Realdo Colombo, il nuovo concetto di malattia di Jean Fernel e Giovanni Argentier, e la teoria del contagio di Girolamo Fracastoro sono alcuni degli aspetti più significativi che giustificano questa denominazione, e pertanto vale la pena richiamare alla memoria quelli che in questa ricerca hanno assunto una maggiore importanza.

La teoria di Serveto mette a dura prova la convinzione di Galeno secondo la quale il sangue passa per mezzo dei (presunti) interstizi del setto intraventricolare dal ventricolo destro a quello sinistro. Qui, nel ventricolo sinistro, avviene secondo il medico di Pergamo la purificazione del sangue, mentre i polmoni svolgono soltanto la funzione di fornire a quest'ultimo la giusta miscela di aria e spirito per attivare la combustione ed espellere i prodotti di scarto della stessa. Attraverso una straordinaria

---

<sup>1</sup> Gli interrogativi sono formulati *supra*, capitolo primo, 1, pp. 13-15.

intuizione, Serveto perviene, al contrario, alla conclusione, dimostrata con argomentazioni anatomiche, che il sangue passa dal ventricolo destro a quello sinistro per mezzo dei vasi polmonari, e che il cambiamento del colore del liquido ematico avviene nei polmoni, non nel cuore.<sup>2</sup>

I medici Jean Francois Fernel e Giovanni Argentier, poi, rifiutano la teoria galenica secondo la quale una qualsiasi malattia dipende dall'alterazione dell'equilibrio degli umori, e a essa contrappongono l'esistenza di patologie proprie delle singole parti del corpo, indipendentemente dal suo temperamento generale.<sup>3</sup>

Infine, la teoria del contagio, frutto degli studi di Girolamo Fracastoro,<sup>4</sup> fu ripresa, seppur in maniera leggermente differente, da Girolamo Donzellini e Alessandro Massaria.<sup>5</sup> Non si può escludere, tuttavia, che questi ultimi siano pervenuti in parte anche autonomamente a conclusioni simili a quelle del fondatore dell'epidemiologia. Una lettera dell'epistolario di Donzellini spiega chiaramente cosa il medico bresciano intenda con il termine "contagio":

“Con il termine «contagio» intendo la trasmissione di una proprietà corrotta, poiché è chiaro che da un corpo infettato e contaminato l'infezione e l'infermità si trasferiscono a un altro corpo precedentemente puro e integro, ma adatto a ospitare la stessa proprietà, e a quella propenso e idoneo. (...). Tuttavia, contatto e contagio sono cose diverse. (...) A titolo di esempio: quando l'aria deteriora il chicco dell'uva, lo fa attraverso il contatto. Ma quando il chicco putrido guasta i restanti granelli vicini, allora ciò è detto appunto «contagio», poiché esige un precedente contatto. Allo stesso modo anche l'aria pestilenziale infetta l'uomo attraverso il contatto. Quando, invece, l'uomo infettato dalla peste trasmette la medesima infermità ad altri uomini, allora ciò è chiamato propriamente «contagio»; e ciò accade o attraverso un contatto manifesto, o per il tramite di un altro mezzo sopraggiungente (gli stranieri lo chiamano [rispettivamente] «contatto immediato» e «contatto mediato»), né tuttavia l'aria può essere definita contagiosa, bensì corrotta, cattiva, pestilenziale. Al contrario, deve essere ragionevolmente descritto come contagioso quel corpo nel quale è presente la malattia che può essere trasmessa a un altro corpo”.<sup>6</sup>

In sintesi Donzellini afferma che una persona che si ammala a causa dell'aria corrotta contrae la malattia attraverso il contatto; ma la successiva comparsa della malattia in altre persone avviene non più attraverso il contatto con l'aria, bensì per il tramite del contagio. Tale fenomeno si traduce propriamente nella trasmissione di una malattia da un corpo infetto a uno sano, il quale a sua volta in quel momento risulta essere ben predisposto ad accogliere il morbo. Il contagio si definisce "diretto" quando tra il corpo infetto e quello sano si verifica un contatto non mediato; oppure è detto "indiretto"

<sup>2</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 3, pp. 28-29.

<sup>3</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, 4, p. 195, nota 195.

<sup>4</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 4, p. 43.

<sup>5</sup> Sulla teoria di Massaria vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 242; sulla teoria di Donzellini vedi *ibid.*, pp. 196, 242.

<sup>6</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 65, non datata:

“Contagii nomine, pravae qualitatis communicationem intellego, cum scilicet ab infecto ac contaminato corpore, in aliud antea purum ac integrum, sed eiusdem qualitatis capacem atque ad illam aptum ac idoneum, infectio ac labes tran<s>ferunt. (...). Contactus tamen atque contagium, res sunt diversae. Nam prius generis, posterius speciei locum tenet. Exempli causa: cum aer, uvae granum corrumpit, id efficit per contactum. At cum granum putridum reliqua corrumpit vicina grana: id iam contagium dicitur, quod tactum precedentem requir[it]. Eodem etiam modo, pestilens aer contactu hominem inficit. Cum vero homo peste infectus, eandem aliis hominibus labem communicat, tum proprie contagium vocatur: idque contactu fit aut proximo aut alio medio interveniente (barbari dicunt mediato aut immediato), nec tamen aer contagiosus appellari potest, sed corruptus, pravus, pestilens. Corpus vero illud merito contagiosum est dicendum, in quo labes atque infectio, morbus est, qui cum alio communicari potest”.

quando, al contrario, il contatto tra i due corpi è mediato da un oggetto, come vestiti o suppellettili. Tale nozione riecheggia chiaramente la teoria di Girolamo Fracastoro.

Il passaggio epistolare di Donzellini sopra citato, tuttavia, non contempla quelli che Fracastoro chiama *seminaria prima*, e che la medicina odierna identificherebbe con gli agenti infettivi, cioè microrganismi come batteri o virus, responsabili della trasmissione della malattia. Al contrario, Donzellini cita la *prava qualitas* di un corpo che si trasferirebbe in un altro, per così dire “pronto ad accoglierla”. Associando lo stato morboso di un corpo a una generica *prava qualitas* del corpo stesso, Donzellini evoca il concetto galenico di malattia secondo il quale la condizione patologica di un corpo dipende da uno stato (*qualitas*) cattivo o deteriorato dell’organismo, provocato a sua volta dallo squilibrio o corruzione del temperamento umorale. Nel passo sopra citato, poi, Donzellini ripropone l’idea, ancora di matrice galenico-ippocratica, secondo la quale la pestilenza trae origine dall’aria putrida e fetida: “Allo stesso modo l’aria pestilenziale infetta l’uomo attraverso il contatto”.<sup>7</sup>

Al di là degli aspetti teorici che mostrano ancora una forte dipendenza di Donzellini dalla generale architettura galenica della medicina, bisogna notare, tuttavia, che nel suo *Discorso nobilissimo et dottissimo preservativo et curativo della peste* (Venezia, 1577), il medico bresciano non fa menzione della via aerea.<sup>8</sup> Nel suo trattato, al contrario, il medico bresciano sostiene che il contagio avviene soprattutto attraverso i vestiti e altri oggetti, quelli che Fracastoro raggruppa sotto l’etichetta di *fomites*.<sup>9</sup> Inoltre, il meccanismo del contagio da lui illustrato appare un’intuizione notevole, in virtù del fatto che nel Cinquecento ancora non esisteva la nozione di agente eziologico. La portata delle congetture del medico bresciano è confermata dal fatto che lo stesso Girolamo Mercuriale, autorevolissimo Professore dell’Università di Padova, proprio per non aver contemplato il concetto di contagio, aveva commesso un tragico errore nella sua interpretazione della pestilenza che si abbatté sulla Serenissima nel biennio 1575-1576. Poiché Mercuriale riteneva che l’unico agente responsabile della peste fosse l’alterazione dell’aria, e poiché non aveva la più pallida idea del fatto che, al contrario, la pestilenza potesse essere trasmessa anche da un corpo malato a uno sano, aveva fatto sospendere le misure precauzionali di isolamento, andando a incrementare il numero dei decessi.

Questa breve digressione sul modo in cui Donzellini intende i concetti di contatto e contagio, mostra che egli si muove in un terreno di ambiguità dottrinale, attingendo talora a piene mani alla medicina classica, talaltra scalzandola a favore di nuove supposizioni. Il passo sopra citato mostra quanto novità e tradizione convivessero nella disciplina medica del Tardo Cinquecento. Infatti, per definire in modo esauriente i connotati di quest’ultima, la *novitas* richiamata in apertura del capitolo non è sufficiente, ma è necessario rilevare anche il carattere di ambivalenza della scienza medica.

\* \* \*

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> COHN, *Cultures of plague*, cit., p. 166.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 86.

Da un lato l'insegnamento medico nelle università del XVI secolo eredita molto dall'epoca precedente. I libri di testo e i metodi pedagogici, che avevano testato la propria inossidabilità lungo i secoli medievali, continuano a caratterizzare i *curricula* universitari nel Rinascimento.<sup>10</sup> Una parte cospicua della letteratura medica medievale in lingua latina continua a essere letta; infatti, la traduzione in latino del *corpus* delle opere di Galeno viene studiata in tutte le università dell'Europa occidentale sostanzialmente senza soluzione di continuità sin dal XIII secolo. Aspetti dell'istruzione pratica dei medici, quali le dimostrazioni anatomiche fatte su un cadavere e l'insegnamento erogato al bordo del letto di un paziente, benché ulteriormente sviluppati nel XVI secolo, ancora brillano del riflesso delle loro origini medievali. E certamente una dipendenza dall'interpretazione galenica della medicina e della fisiologia contrassegna la medicina occidentale tanto nel Medioevo quanto nel XVI secolo.<sup>11</sup> Nel Cinquecento, infatti, i *physici* provano una profonda riverenza per la letteratura ippocratico-galenica, seppur rivisitata alla luce dei criteri filologici di matrice umanistica.

Dall'altro lato si fa strada una tendenza protoempirica che, tanto nella diagnostica quanto nella terapeutica, incrementa l'attenzione verso le evidenze fattuali, indipendentemente da una loro adesione o meno al quadro teorico tradizionale di riferimento. Le fonti epistolari mettono in risalto che tale tendenza si traduce, nell'ambito della diagnostica, nell'attribuzione di un maggiore credito ai sintomi che vengono osservati piuttosto che a ciò che viene appreso dai libri e, nel contesto terapeutico, in una più spiccata propensione a trascurare i rimedi suggeriti dalla letteratura classica, a favore di medicinali di nuovo conio.

Si pensi a titolo di esempio al fatto che nell'estate del 1578 Girolamo Donzellini, a fronte del fatto che i rimedi classici "de evacuatione humorum" (flebotomia, purghe, stimolazione della diuresi e della sudorazione, *sternutatoria* – atti a far defluire gli umori cattivi) non avevano sortito alcun effetto sull'emicrania della sua paziente, decide di non battere più questa via terapeutica, nonostante essa rimanga la più accreditata secondo il canone vigente. Il medico sperimenta allora nuovi sciroppi di sua produzione. Inoltre, Donzellini formula una nuova ipotesi diagnostica: l'origine dell'emicrania non è rappresentata secondo il medico dallo squilibrio degli umori, ma è legata a una parte circoscritta del corpo della paziente, e dipende più precisamente dalla mancata mestruazione.<sup>12</sup> Con questa congettura la teoria degli umori, secondo la quale il disequilibrio degli elementi fondamentali del corpo è la scaturigine dello stato morboso dello stesso, viene palesemente messa in discussione.

Certamente il fatto che, prima di essere inseriti nel circuito della cura e della commercializzazione, i medicinali di nuova invenzione di speziali e medici dovevano essere esaminati a Venezia dal Collegio medico-fisico e dai Provveditori alla Sanità testimonia che la messa a punto di nuovi

---

<sup>10</sup> MACLEAN, *Logic, signs and nature*, cit., p. 29.

<sup>11</sup> N. G. SIRAI, *The changing fortunes of a traditional text: goals and strategies in sixteenth-century Latin editions of the "Canon" of Avicenna*, in K. R. FRENCH, I. M. LONIE, A. WEAR (a cura di), *The medical renaissance of the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 16-74: 16.

<sup>12</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 25, 10 luglio 1578. Vedi *supra*, capitolo quarto, I, p. 276.

medicamenti era una pratica quotidiana già da molto tempo,<sup>13</sup> e che quindi non corrispondeva a un'attività nuova. Inoltre, la pratica terapeutica era sempre stata per sua natura, tanto nell'Antichità quanto nel Medioevo, una disciplina "empirica", perché di fatto procedeva per tentativi. Nel Cinquecento, tuttavia, la consuetudine di riferirsi in modo imprescindibile ai ricettari classici sembra attenuarsi rispetto al Medioevo. Inoltre, entrano nell'uso terapie che non hanno alle spalle un quadro di riferimento teorico scritto, ma che si originano nel momento in cui vengono sperimentate. Questo aspetto si sostanzia, nella sua forma più compiuta, nei rimedi terapeutici posti in essere da Paracelso. Come è noto, il medico svizzero praticò la iatrochimica, e la manipolazione da parte sua delle sostanze può essere definita "sperimentazione pura". Di fatto i tentativi iatrochimici di Paracelso si configurano quali antesignani dei procedimenti propri della chimica, e aprono la strada allo sviluppo di tale disciplina.

Tracce di sperimentazione sono riconoscibili anche in altri casi. La tendenza empiristica della terapeutica è evidente per esempio nell'impiego curativo del tabacco. La pianta, introdotta in Europa negli anni Sessanta, comincia a essere usata per la cura di diverse patologie. Ed è ancora nell'epistolario di Girolamo Donzellini che troviamo la volontà pionieristica di scoprire nuovi possibili terreni di una sua applicazione terapeutica.<sup>14</sup> Tuttavia, le opinioni dei medici in merito alla reale efficacia del tabacco furono sin dal principio del suo impiego fra loro discordanti, e sullo scorcio del Seicento l'uso della pianta a scopi terapeutici scomparve.

La volontà di affrancarsi dalla terapeutica classica è rintracciabile anche nella correzione da parte dei medici delle prescrizioni posologiche delle *auctoritates*,<sup>15</sup> nonché nella preparazione di sciroppi sulla base di ricette inventate dai medici stessi,<sup>16</sup> e nella messa a punto di farmaci nuovi, come l'anello derivante dal dente del cavallo marino per la cura delle emorroidi gonfie.<sup>17</sup>

In quest'ultimo caso, tuttavia, non si può parlare di empirismo a 360 gradi: infatti, benché l'anello ricavato dal dente dell'ippopotamo fosse nato dalla sperimentazione, non era nuova la tipologia di rimedi cui esso afferiva: l'anello era portato al dito a guisa di uno dei tanti amuleti della medicina classica, fatti di sostanze animali o vegetali, che venivano appesi al collo o alla mano, e che già lo stesso Galeno e altri medici antichi raccomandavano. La tendenza protoempirica della terapeutica non depennò la parallela tendenza a seguire la tradizione ippocratico-galenica. Ne è conferma il fatto che nel Cinquecento i testi della classicità erano ancora usati per avvalorare l'efficacia di un rimedio, e la medicina ancora ricorreva in misura massiccia agli *amuleta* e ai rimedi *de evacuatione humorum*. Per rendersi conto dell'importanza attribuita a questi ultimi, basta citare Leonardo Fioravanti secondo il

---

<sup>13</sup> MINUZZI, *Sul filo dei segreti medicinali*, cit., p. 10.

<sup>14</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 21, 20 settembre 1577, cit.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 64, al più tardi settembre 1585.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 18, 12 luglio 1577, cit. Vedi *supra*, capitolo quarto, I, p. 272.

quale la cura della sifilide è rappresentata da “quattro operationi, cioè vomitare, cacare, sudare, et sputare”,<sup>18</sup> che altro non sono se non i mezzi classici per espellere gli umori nocivi.

La nuova tendenza affiancò la vecchia: nella lunga lettera nella quale Girolamo Donzellini prospetta le cure della melanconia ipocondriaca il medico richiama tutta una serie di rimedi suggeriti dagli antichi.<sup>19</sup>

Donzellini, inoltre, abbracciando le nuove teorie del contagio di Fracastoro,<sup>20</sup> ma ostinandosi contemporaneamente a curare la peste con la teriaca secondo le prescrizioni di Galeno,<sup>21</sup> incarna la duplicità della scienza medica che, a sua volta, tenta da una parte di superare il sapere classico, mentre dall'altra non riesce davvero ad affrancarsene.

Oltre che nella diagnosi e nella terapeutica le fonti rilevano una tendenza “empiristico-scientifica” nel processo generale di acquisizione della conoscenza. Gli assunti della disciplina medica cominciano a essere considerati corretti, non soltanto o non più perché conformi all'edificio classico del sapere medico, ma perché sostenuti da osservazioni di fatto e da dimostrazioni. Benché la prova non si configuri ancora come momento ineludibile che accredita la validità di una tesi, si comincia a sentire la necessità di dimostrare in modo certo ciò che si afferma. È proprio la mancanza di prove inequivocabili che induce Marcello Squarzialupi a concludere che non può pronunciarsi in maniera incontrovertibile né sulla tesi di Crato, che seguiva Galeno (il singhiozzo è al pari dell'emesi un'affezione della bocca dello stomaco), né sulla propria tesi (il singhiozzo al contrario dipende non dallo stomaco, da uno spasmo del diaframma).<sup>22</sup> Il solo fatto che, per formulare una tesi corretta, il medico toscano ritenga necessaria una dimostrazione certa è rilevante. Inoltre, la sua ipotesi sull'origine del singhiozzo risulta molto innovativa, visto che soltanto più tardi, nel Settecento, si appurerà che il singhiozzo è dovuto a una contrazione del muscolo del diaframma.

Parallelamente a quanto si verifica nella tendenza empiristica terapeutica, che non scalza i vecchi metodi curativi, anche il nuovo modo di procedere dal punto di vista epistemologico non soppianta, ma si sovrappone alle tendenze gnoseologiche pregresse. Per questo motivo non deve suscitare stupore il fatto che Girolamo Donzellini, più volte critico nei confronti di Galeno, e proteso in diverse occasioni verso uno svecchiamento della medicina, in altri contesti adotti schemi di ragionamento che a noi appaiono tutt'altro che scientifici e per nulla innovativi. Nel marzo 1578 il medico bresciano, infatti, lega al passaggio della cometa osservata nei cieli d'Europa l'anno precedente due eventi

---

<sup>18</sup> FIORAVANTI, *Il tesoro della Vita Humana*, cit., p. 10v.

<sup>19</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 64, al più tardi settembre 1585, cit. Vedi *supra*, capitolo quarto, 4, pp. 297-300.

<sup>20</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 196; capitolo terzo, 7, p. 242; capitolo sesto, 1, pp. 352.

<sup>21</sup> Nel suo *De natura, causis, et legitima curatione Febris pestilentis* (1570) Donzellini dimostra, attenendosi allo studio di Galeno, la validità della teriaca nella cura della pestilenza, ma l'idea di scacciare il veleno con il veleno non faceva più parte del *modus operandi* dei medici del Cinquecento. COHN, *Cultures of plague*, cit., pp. 161-162.

<sup>22</sup> BUBr, R. 248, mf. 987, 24 gennaio 1574.

terribili: la morte del Principe di Venezia, il doge Sebastiano Venier, perito il 3 marzo 1578, e lo scoppio di un terribile incendio consumatosi nel Palazzo di giustizia subito dopo:

“L’incendio in quella parte del palazzo dove si dirimono le liti (o piuttosto di istigano, si alimentano, si prolungano) è stato terribile, io sono stato testimone dello stesso flagello. Poi si è verificata la morte del Principe; ancora adesso 41 senatori sono riuniti nel conclave per eleggerne uno nuovo; la cosa è portata avanti, benché essi non siano molto concordi”.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> BUEr-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 luglio 1578.

## 2. Il rapporto simbiotico tra “scienza” e filosofia

Oltre all'incipiente empirismo nel senso sopra descritto, la scienza medica del Cinquecento si qualifica anche per la sua correlazione con gli altri rami del sapere. Essa è sottoposta nel Rinascimento a una molteplicità di influenze filosofiche diverse che dal punto di vista odierno non possono essere definite scientifiche, come il paracelsismo, l'astrologia e la magia.

La teosofia di origine paracelsista, secondo la quale la ricerca condotta sulla natura al fine di svelarne i segreti e di conoscere Colui che li ha plasmati ha bisogno dell'illuminazione divina, impronta di sé in modo considerevole la storia della scienza del XVI e XVII secolo. Infatti, l'opera di Paracelso esercita un grande fascino non tanto sugli *outsiders* della medicina, quanto piuttosto su medici pienamente integrati nel contesto culturale dominante, come Theodor Zwinger. Questi, Professore di Medicina a Basilea, è il personaggio chiave presso il quale si riannodano i fili del paracelsismo e delle attività magico-ermetiche del Tardo Umanesimo. La sua visione del progresso scientifico, inoltre, è in parte dovuta agli scritti di Paracelso.<sup>24</sup> A sua volta l'Hohenheim si ispira a Marsilio Ficino e alla sua magia, nonché alla tradizione ermetico-cabalistica del Rinascimento. Quanto all'uso della magia a scopi terapeutici, quale mago-medico Paracelso agisce non soltanto sul corpo, ma anche sull'immaginazione del paziente.<sup>25</sup>

Oltre all'influsso del paracelsismo la medicina del Cinquecento subisce fortemente il fascino dell'astrologia, nella misura in cui il dominio degli astri sul corpo umano appare quale legge naturale che determina tempistiche e modalità terapeutiche. L'astrologia rimane nel corso dell'intero XVI secolo la base dell'arte medica. Paracelso proclama che “il medico deve conoscere l'altra metà dell'uomo, perché il cielo trattiene nella sua sfera la metà dei corpi e la metà delle malattie”; di fatto, per spiegare l'origine e i danni della sifilide, i medici chiamano in causa la congiunzione funesta di Saturno e di Marte.<sup>26</sup> La capillare diffusione e l'impatto della disciplina astrologica non risparmiano la *forma mentis* di numerosi medici nel Rinascimento. A fronte del precario stato di salute dell'archiatra imperiale Crato von Crafftheim, Girolamo Donzellini confida nel fatto che esso sarebbe migliorato, perché la configurazione delle posizioni astrali andava mutando in maniera favorevole:

“La sua salute è così indebolita che Crato non può prestare la sua opera a vantaggio della salute degli uomini, lui che in tale attività sarebbe, al contrario, ancora utilissimo; ne soffro in modo singolare. Ma qualche speranza è nel mutamento dei cieli”.<sup>27</sup>

Nel Rinascimento l'interesse per l'astrologia raggiunge il suo apice: mai dall'Antichità in poi la scienza delle stelle ha avuto un rilievo più alto.<sup>28</sup> L'astrologia a sua volta è intrinsecamente legata alla

---

<sup>24</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., pp. 18-19.

<sup>25</sup> F. A. YATES, *Magia e Scienza nel Rinascimento*, in VASOLI (a cura di), *Magia e scienza*, cit., pp. 215-237: p. 221.

<sup>26</sup> J. SEZNEC, *Magia, astrologia e suggestioni demoniache nella sensibilità rinascimentale*, in VASOLI (a cura di), *Magia e scienza*, cit., pp. 197-212: p. 197.

<sup>27</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>28</sup> SEZNEC, *Magia, astrologia e suggestioni demoniache*, cit., p. 197.

magia, poiché tutta la realtà elementare è unita con quella del cielo, e perché nessuna operazione magica può sortire effetto, se non è compiuta in un momento opportuno della situazione celeste.<sup>29</sup>

L'astrologia è vista come la capacità di prevedere gli influssi negativi degli astri,<sup>30</sup> e offre all'uomo la possibilità di contrastarli attraverso la conoscenza del mondo celeste.<sup>31</sup> Essa combina da una parte il calcolo matematico e l'osservazione dei moti celesti, e dall'altra un'operazione arbitraria e superstiziosa che determina gli influssi degli astri. Spesso il calcolo matematico è usato per confermare ipotesi scaturite da considerazioni che nulla hanno a che fare con la matematica. Secondo gli astrologi, infatti, gli astri si comportano in modo del tutto simile a un uomo inteso quale essere in preda alle sue emozioni,<sup>32</sup> e sono animati da spiriti, divinità o demoni che ne determinano il corso.<sup>33</sup>

Accanto all'astrologia si sviluppano nel corso del XVI secolo discipline fortemente interconnesse tra loro, che ammettono la possibilità per l'uomo di conoscere le leggi di Dio e persino di migliorare la creazione: la magia e l'ermetismo.<sup>34</sup>

La magia è concepita come tecnica e potenza dell'uomo: al di là della magia demoniaca, intesa quale invocazione degli spiriti delle tenebre, Marsilio Ficino postula l'esistenza di una magia naturale, quale parte pratica della scienza naturale, e quale possibilità dell'uomo di dominare la natura. La magia naturale può regolare le forze celesti per il benessere fisico dei corpi, e si configura contemporaneamente come cura dell'anima e dei malanni fisici.<sup>35</sup>

Nelle sue 900 Tesi Giovanni Pico della Mirandola distingue due tipologie di magia: la prima è frutto dei demoni ed è esecrabile, la seconda al contrario è l'assoluta realizzazione della filosofia naturale, la parte pratica e più nobile della scienza naturale.<sup>36</sup> La magia naturale consisterebbe secondo il Mirandoliano nel conoscere e combinare le forze e proprietà astrali negli enti sublunari:<sup>37</sup> il mago può infatti unirsi alle forze presenti nella natura e portarle in atto grazie alla conoscenza della simpatia cosmica, degli influssi astrali e delle corrispondenze fra il cielo e il mondo sublunare.<sup>38</sup> Inoltre, ammettendo le prerogative tradizionalmente attribuite ai pianeti e il loro dominio sulle età della vita e dell'uomo,<sup>39</sup> Pico fa dell'astrologia il fondamento essenziale e necessario per il mago che ritiene di potersi dare una magia entro i limiti della natura e realizzare grandi prodigi:<sup>40</sup>

Pico e Ficino insistono nel distinguere la magia naturale da quella proibita, identificata con le pratiche popolari. Tuttavia, non riescono a eliminare interamente dalla disciplina ogni aspetto che

---

<sup>29</sup> GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale*, cit., p. 154.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

<sup>33</sup> SEZNEC, *Magia, astrologia e suggestioni demoniache*, cit., p. 200.

<sup>34</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 9.

<sup>35</sup> GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale* cit., p. 154.

<sup>36</sup> ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 181-182.

<sup>37</sup> EAD., *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 42-43.

<sup>38</sup> EAD., *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 182.

<sup>39</sup> EAD., *L'apprendista stregone*, cit., p. 40.

<sup>40</sup> EAD., *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 182.

confinasse con la magia degli spiriti: alcune delle conclusioni di Pico si ispirano a Ermete Trismegisto, a Orfeo, a Zoroastro e ai caldei, cioè a quei filosofi-maghi-sacerdoti dell'antico Oriente, che Ficino ha messo in primum piano, ma che presto i censori teologici più dotti hanno posto sotto accusa come i capostipiti della necromanzia e della stregoneria.<sup>41</sup>

Anche la magia rinascimentale, al pari dell'astrologia, si rivolge al numero quale possibile chiave operativa. Nella magia rinascimentale un posto importante è riservato alle scienze matematiche e alle loro applicazioni operative, e alle sue attività è sottesa la centralità del calcolo pitagorico. Nell'elenco ficiniano dei *prisci theologi* o *prisci magi* figura il nome di Pitagora, che a sua volta insegna che il numero costituisce la radice di ogni verità. Nella sua *Apologia* (1487), fatta pubblicare dopo la condanna da parte della Chiesa di 13 delle sue 900 Tesi (1486), Giovanni Pico della Mirandola collega la magia e la cabbala alla matematica di Pitagora; la combinazione di calcolo cabalistico e dottrina pitagorica è spinta ancora più in là da Johannes Reuchlin. L'interesse per i numeri si riflette anche nella guida alla magia di Agrippa von Nettesheim:<sup>42</sup> nel suo *De occulta philosophia* quest'ultimo sottolinea la necessità che il mago sia esperto di matematica, perché attraverso di essa si possono attuare operazioni straordinarie, e ritiene che il mago, che conosce la filosofia naturale e la matematica, e che si intende di meccanica, possa compiere operazioni prodigiose.<sup>43</sup> Infine, l'uso del calcolo a fini epistemologici trova nel matematico e astrologo John Dee (1527-1608) un esempio considerevole: scienziato interessato all'impiego della matematica nel campo delle scienze pratiche e inventore, Dee reputa, seguendo Pico della Mirandola, che attraverso i numeri si possa indagare tutto ciò che è suscettibile di essere conosciuto.<sup>44</sup>

La scienza odierna ha dimostrato che il numero è effettivamente una delle chiavi essenziali per effettuare operazioni che permettano di porre le forze cosmiche al servizio dell'uomo. Tuttavia, né il collegamento del numero pitagorico al simbolismo e al misticismo, né le operazioni cabalistiche effettuate con i numeri furono in grado nel Cinquecento di condurre agli esiti ai quali l'attuale scienza applicata è giunta attraverso i calcoli numerici.<sup>45</sup> Ciononostante, la magia rinascimentale rappresenta un nuovo e rivoluzionario atteggiamento conoscitivo dell'uomo, che a sua volta la rese fomite dello sviluppo della scienza applicata.<sup>46</sup> Infatti, l'aspetto veramente innovativo della scienza nel Cinquecento non è costituito dalle scoperte scientifiche in se stesse. Il discrimine rispetto al Medioevo si coglie piuttosto in un nuovo orientamento della volontà dell'uomo, il quale intende ora applicare le proprie conoscenze a fini operativi, per dominare e trasformare la natura.<sup>47</sup> Il responsabile del

---

<sup>41</sup> ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 182. Pico ha un debole per la letteratura occulta ed esoterica, come gli inni orfici, gli oracoli caldaici e la cabbala ebraica. THORNDIKE, *La critica della magia*, cit., p. 67.

<sup>42</sup> YATES, *Magia e Scienza nel Rinascimento*, cit., p. 217.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>47</sup> In realtà lo scopo pratico era già proprio della scienza greca, ma di fatto i Greci non effettuarono mai un'applicazione pratica delle conoscenze teoriche. *Ibid.*, p. 226.

rivoluzionario cambiamento è proprio il mago rinascimentale,<sup>48</sup> che concepisce la scienza come potenza: agendo con nuove operazioni e combinazioni, l'uomo è in grado di controllare e modificare la natura, e la sua potenza dominatrice e riformatrice convergono, attraverso il sapere, sotto il segno dell'astrologia e della magia.<sup>49</sup> Il senso del potere operativo dell'uomo e della sua capacità di trasformare la natura si traduce nello stesso John Dee e nella sua volontà di operare nel terreno della scienza applicata.<sup>50</sup>

Come si evince da quanto esposto, nel Cinquecento magia, ermetismo, cabbala, astrologia e scienze matematiche sono uniti fra loro da rapporti di interdipendenza. Anche il pensiero di Michele Serveto testimonia l'intreccio fra le discipline del sapere, e in particolare rivela come la scienza medica del XVI secolo non possa essere scissa dal coevo sfondo culturale. Infatti, sottesa alla scoperta della circolazione polmonare del sangue giace un'idea che è frutto della speculazione filosofica rinascimentale, e che Francesco Bacone sintetizza nel concetto dell'unità fondamentale dell'essere.<sup>51</sup> Poiché l'intera realtà è pervasa da un'unica logica che presiede alle diverse dimensioni dell'esistente,<sup>52</sup> si danno la comunione dell'uomo con il tutto, e l'unità profonda tra uomo e cosmo.<sup>53</sup> Proprio sulla base di tali convinzioni Serveto perviene in ultima analisi a quella scoperta "fisiologica" che gli valse fama imperitura nella storia della medicina. Inoltre, poiché i medesimi principi razionali si manifestano in ogni area dell'esistenza, anche le scienze che indagano i rispettivi ambiti risultano fra loro interrelate. Per tali motivi il medico catalano non può guardare alla teologia, alla filosofia e alla fisiologia come a compartimenti stagni, bensì considera tali discipline quali aree connesse fra loro, il cui anello di congiunzione è rappresentato dall'uomo.<sup>54</sup> L'uomo, sintesi del macrocosmo e nel quale è presente ogni tono del reale, è unito alla volta celeste in un unico sistema di vita universale, e su di esso egli si eleva in posizione preminente.<sup>55</sup> A mio avviso, tale assunto, che di primo acchito appare privo di qualsiasi fondamento scientifico, in realtà non è così distante dalle intenzioni sottese all'attuale teoria delle superstringhe, dottrina tuttora in via di elaborazione e di verifica tra le file delle più avanzate frontiere della fisica. Tale teoria, infatti, tenta di conciliare la relatività generale di Albert Einstein, che vuole spiegare l'infinitamente grande (le stelle, le galassie), con la meccanica quantistica, che si propone al contrario di indagare l'infinitamente piccolo (atomi e sottoparticelle).<sup>56</sup> Puntando a una "teoria del tutto", e cercando l'equazione che spieghi in maniera definitiva l'origine delle forze che animano l'intero universo e gli stessi esseri umani, la teoria delle superstringhe

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> E. GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale*, in VASOLI (a cura di), *Magia e scienza*, cit., pp.150-162: pp. 152-153.

<sup>50</sup> YATES, *Magia e Scienza nel Rinascimento*, cit., p. 220.

<sup>51</sup> GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale*, p. 156.

<sup>52</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 94.

<sup>53</sup> GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale*, pp. 156-157.

<sup>54</sup> BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, cit., p. 94.

<sup>55</sup> GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale* cit., p. 161.

<sup>56</sup> B. GREENE, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, London, Random House, 2011, pp. 1-4.

riecheggia in qualche modo la sensibilità rinascimentale, che a sua volta postula l'esistenza di medesime leggi a presidio tanto del macro e quanto del microcosmo.

Oltre a quella di Serveto, un'altra scoperta scientifica affonda le sue radici nelle correnti di pensiero del Cinquecento: la teoria eliocentrica dell'astronomo Nicolò Copernico. Infatti, le filosofie rinascimentali del neoplatonismo e dell'ermetismo hanno esercitato un influsso non trascurabile sul pensiero scientifico non soltanto di Paracelso (1494-1541), ma anche di Nicolò Copernico (1473-1543) e del matematico e astronomo Johannes Kepler (1571-1630).<sup>57</sup>

Copernico si muove nel contesto dei *prisci theologi* con Ermete Trismegisto alla testa. Questi ultimi avevano sottolineato l'importanza della centralità del sole, e avevano cominciato a scalfire la teoria tolemaica, secondo cui la Terra era al centro e il Sole le ruotava intorno.<sup>58</sup> Quel vivissimo interesse per il sole coltivato dalla *prisca theologia* rappresenta lo stimolo principale che indusse Copernico a intraprendere i calcoli matematici relativi all'ipotesi della posizione centrale del sole nel sistema planetario.<sup>59</sup> Nel passo cruciale del *De revolutionibus orbium* (1543), nel quale l'astronomo polacco inserisce lo schema raffigurante la visione eliocentrica dell'Universo, l'autore aggiunge un esplicito riferimento alla teoria di Ermete Trismegisto, secondo la quale il sole è concepito quale "secondo Dio". Inoltre, per corroborare la sua ipotesi, Copernico si richiama ai *prisci theologi*, e soprattutto a Pitagora e a Filolao.<sup>60</sup> Quest'ultimo in particolare non concepisce un sistema geocentrico. La scoperta di Copernico vede la luce sotto la benedizione di Ermete Trismegisto, e si fregia di una citazione di una famosa opera di questi, l'*Asclepius*, nella quale Ermete descrive il culto solare degli Egiziani nel quadro della loro religione magica.<sup>61</sup>

Se il pensiero magico-ermetico è lo spunto che stimola l'interesse di Copernico per la centralità del sole, in Giordano Bruno (1548-1600) tale pensiero raggiunge il suo zenith. Il filosofo napoletano, infatti, fa dei passaggi ermetici dell'*Asclepius* il fondamento del terzo dialogo che compone il suo scritto di argomento morale *Lo spaccio della bestia trionfante* (1584).<sup>62</sup> Qui è presente una celebrazione della religione magica degli antichi Egizi, il cui valore coincide con il "Dio nelle cose",<sup>63</sup> religione che Bruno preferisce sopra ogni altra.<sup>64</sup> Il filosofo nolano tenta di riportare l'Ermetismo rinascimentale alla sua fonte pagana originaria, l'*Asclepius*, e contestualmente deplora la demolizione

---

<sup>57</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 11.

<sup>58</sup> YATES, *Magia e Scienza nel Rinascimento*, cit., pp. 222-223; 225.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>62</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 10. Il filosofo accoglie la soluzione copernicana, ma accusa l'astronomo di non aver compreso che la teoria della rotazione della Terra intorno al sole sostiene l'immagine ermetica dell'animazione dinamica dell'intero universo (*Ibid.*, p. 11), e lo rimprovera di essersi liberato dell'ermetismo nella sua speculazione matematica. (YATES, *Magia e Scienza nel Rinascimento*, cit., p. 225).

<sup>63</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 211.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 212.

da parte del Cristianesimo del valore degli dei naturali e della religione egiziana.<sup>65</sup> Non si può trascurare, inoltre, il fatto che i presupposti della teoria di Bruno, che concepisce l'universo come privo di confini e postula la molteplicità di mondi, sono di natura filosofico-speculativa e non matematica.<sup>66</sup>

Di ogni episodio "scientifico" bisogna comprendere sia le dinamiche interne, sia i molteplici stimoli provenienti da altri contesti, che si intrecciano con lo specifico territorio disciplinare preso in esame. Per questo motivo il concetto di "scienza" del XVI secolo non può essere considerato un compartimento autoreferenziale, ma è fortemente legato alla storia cultural-sociale più largamente intesa.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>66</sup> VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft*, cit., p. 11.

### 3. Medicina ed eterodossia: un legame da ripensare

La storiografia ha accertato che la propaganda protestante trovò in Italia un fertile terreno di attecchimento pronto ad accoglierla, poiché sin dal XV secolo era maturata nella penisola una forte esigenza di rinnovamento spirituale, unitamente al bisogno di rigenerazione dei costumi e della disciplina morale della Chiesa. Gli storici hanno altresì messo in rilievo il nesso tra la rinascita della medicina e dell'anatomia da una parte, e l'interesse per la *novitas* religiosa in talune figure di prominenti medici del Cinquecento dall'altra. Si pensi a Girolamo Fracastoro, fondatore dell'epidemiologia e della patologia moderne, e a Gabriele Falloppia, prosecutore del riammodernamento vesaliano dell'anatomia: entrambi, seppur in misura e con orientamenti diversi, aderirono all'ideale di Riforma. Abbiamo trovato inoltre traccia di nessi tra la sfera medica e quella religiosa nella speculazione di Filippo Melantone, nel pensiero di Michele Serveto e in quello di Paracelso.

Per soddisfare gli interrogativi posti all'origine di questa ricerca,<sup>67</sup> direi che le risposte variano da caso a caso. Girolamo Donzellini cominciò a guardare in modo nuovo alla dimensione religiosa, non soltanto nella casa paterna a Brescia, dove si respirava un'aria di eterodossia, e nell'ambiente ereticale veneto che egli cominciò a frequentare assiduamente, ma anche per mezzo degli stimoli in lui impressi dall'Umanesimo medico. Il *physicus* bresciano, autore di teorie innovative sulla cura della peste, maturò la sua adesione all'eterodossia in un contesto nel quale la metodologia di matrice umanistica svolse un ruolo importante.<sup>68</sup> La libertà d'esame, strumento adottato dalla corrente umanistica e inizialmente adoperato per stabilire l'autenticità di un documento, poté spingere intellettuali già formati umanisticamente, e pertanto pregni di attitudine critica, a ritenere che anche alla verità teologica si giungesse attraverso un percorso di analisi, ricerca, e critica mai del tutto compiuto.

Nel caso di Marcello Squarcialupi al contrario non si può stabilire un nesso simile tra visione medica e modo di rapportarsi alle dottrine teologiche, per il semplice fatto che la sua esperienza eterodossa fu altalenante, ambigua e legata a fattori socio-economici, anche se non si può trascurare il fatto che anche Squarcialupi svolse – al pari di Fracastoro, Falloppia, Donzellini – un ruolo nel rinnovamento della scienza. Il suo contributo è ravvisabile nella redazione sia di un'opera a correzione dei ricettari in uso tra i medici di allora, sia di un'opera che smentisce la teoria aristotelica della natura e del significato metafisico delle comete.

Tuttavia, circoscrivere l'indagine al solo nesso tra medicina umanistica ed eterodossia risponde a un modo non del tutto esaustivo di leggere la storia della cultura nel Cinquecento. All'origine del mio progetto di ricerca mi ero posta la questione del legame tra innovazione della scienza medica ed eterodossia, ma sulla scorta della ricerca condotta è evidente che la domanda deve essere riformulata. Come abbiamo dimostrato, le discipline di allora, dalla medicina alla teologia, erano fortemente

---

<sup>67</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, I, pp. 13-15.

<sup>68</sup> Vedi *supra*, capitolo secondo, 5, pp. 144-145.

interdipendenti le une dalle altre. Per questo motivo è più opportuno chiedersi quali siano i legami tra l'intero contesto culturale filosofico-“scientifico” da una parte, e la medicina e il terreno religioso dall'altra, fermo restando che anche l'ambito religioso, come quello medico-scientifico, non rappresenta un'enclave avulsa dal contesto circostante.

In prima battuta vorrei osservare che prima del nesso eterodossia-medicina ci si deve porre il problema di un ipotetico legame eterodossia-filosofia. Il panorama filosofico non può infatti essere ignorato, quando si tenta di spiegare l'adesione degli italiani alle dottrine eterodosse, e non si può escludere che certi percorsi religiosi e/o teologici siano stati intrapresi a partire da stimoli di natura filosofica. Vediamo perché.

La filosofia naturale, che tentava di comprendere e descrivere la natura e la realtà umana unendo all'osservazione diretta la speculazione filosofica, si poneva come origine di tutte le scienze. Dai suoi principi e schemi argomentativi la stessa medicina si affrancò soltanto gradatamente attraverso un acceso dibattito tra gli studiosi.<sup>69</sup> Per via di questo ruolo è facile immaginare come la filosofia naturale potesse sconfinare facilmente in terreni che la teologia rivendicava come di propria competenza. Nel Rinascimento si sviluppò poi la tendenza a indagare la realtà, le leggi divine in essa inscritte e Dio stesso attraverso vie di ricerca filosofiche nuove come, solo per citare le più significative, la corrente ermetica, il paracelsismo, e l'indagine naturalistica prospettata da Agostino Doni. Quest'ultima è veramente degna di rilievo, perché analizza il concetto di anima a partire da dati ricavati dall'esperienza sensibile, transcendendo la speculazione teologica, fino ad allora unica depositaria ufficiale della pretesa verità sull'anima.

L'imporsi di studi filosofici innovativi (che pur si richiamavano al passato, come per esempio alla magia degli antichi)<sup>70</sup> poté costituire un generale stimolo di apertura intellettuale e culturale per gli studiosi, i quali vennero maturando progressivamente una certa fiducia nel *nuovo*, e in *esso* riposero le proprie speranze di trovare una soluzione ai problemi culturali e sociali, nonché a quelli posti dalla crisi religiosa. Tale fiducia può essere interpretata come una delle espressioni della nuova *forma mentis* che andò sviluppandosi nella prima età moderna, e che la storiografia ha identificato nell'idea di movimento e progresso continuo.

Nel Cinquecento nuovi filoni di pensiero, afferenti tanto alla sfera religiosa quanto al contesto culturale-filosofico, tesero, indipendentemente però gli uni dagli altri, a comprendere la natura e il destino dell'uomo. Le discipline venivano così percepite come percorsi di ricerca tutti parimenti idonei a soddisfare questa comune profonda esigenza. Se tale interrogativo in realtà informa di sé ogni epoca storica, tuttavia non sempre fu elaborato un numero così alto di risposte ritenute soddisfacenti, come

---

<sup>69</sup> Vedi MCLEAN, *Logic, signs and nature*, cit., p. 81-82, SCHMITT, *Aristotle among the physicians*, cit., pp. 5, 7, 11-13.

<sup>70</sup> Ai *prisci o magi theologi* si richiamano, come abbiamo visto, Francesco Patrizi da Cherso, Giovanni Pico della Mirandola, Nicolò Copernico, Giordano Bruno. Vedi rispettivamente *supra*, capitolo terzo, 5, p. 215; capitolo sesto, 2, p. 360, nota 47; *ibid.*, p. 362; *ibid.*, pp. 362-363. Inoltre, Paracelso si rifà a Ficino e alla sua magia (vedi *supra*, capitolo sesto, 2, p. 358), e intorno a Zwinger si riannodano le principali attività magico-ermetiche del Cinquecento. Vedi *ibid.*

accadde invece nel Cinquecento. Nel XIX secolo per esempio tali interrogativi condussero non a una risposta, ma a una crisi, di cui il pensiero esistenzialista è sintomo e spia.

Tornando alla non piena adeguatezza di una ricerca che si limiti a indagare i soli nessi tra medicina ed eterodossia, bisogna osservare anche che quest'ultimo concetto in realtà non può essere identificato in maniera univoca. In alcuni casi diventa difficile, infatti, tracciare una netta linea di demarcazione tra un eretico che viene definito tale per la convinzione e la tenacia con le quali sostiene le proprie idee religiose, e un individuo che, al contrario, abbraccia una confessione per motivi di opportunismo economico e professionale. Naturalmente, sostenendo idee anticonvenzionali, spesso un medico eretico poneva consapevolmente a rischio la propria carriera e il proprio futuro. Per questo motivo non gli si può attribuire con troppa facilità un atteggiamento di opportunismo.

Rimane il fatto, tuttavia, che le scelte eterodosse dei medici italiani del Cinquecento sono profondamente difformi, e quelle compiute da coloro che affrontarono esperienze d'esilio *religionis causa* devono essere valutate anche alla luce di fattori che trascendono la pura materia teologica. Gli esuli italiani infatti dovettero giostrarsi nel contesto di un precario equilibrio fra interessi politico-istituzionali da una parte, e conflitti tra Chiese confessionali dall'altra, e dovettero far fronte all'ostilità dei Paesi ospitanti e alle ristrettezze economiche che rendevano la loro condizione ancor più precaria e vulnerabile. In una siffatta situazione le rivalità professionali tra colleghi si facevano ancor più incisive. Si comprende allora perché le scelte confessionali di Marcello Squarcialupi, Fabio Nifo e Simone Simoni appaiono incoerenti e altalenanti. In questi specifici casi la scienza medica e il piano religioso vengono a intrecciarsi, oltre che con lo sfondo culturale, anche con il contesto socio-economico. Per le figure sopra citate, che si spostarono da un capo all'altro dell'Europa attraverso un percorso puntellato da intoppi e ripensamenti, e che inseguirono senza sosta una più soddisfacente posizione lavorativa e un migliore *status* economico, la questione puramente teorica del legame fra eterodossia e scienza medica perde parte della sua importanza.

Un'ulteriore osservazione deve essere posta intorno alla difficoltà di definire in modo uniforme il concetto di eterodossia. Come abbiamo precedentemente ricordato, per i membri della *Respublica litteraria* il dialogo fra gli studiosi è un aspetto essenziale. Il confronto con coloro che possiedono competenze erudite – ciò che Marcello Squarcialupi definisce nelle sue lettere “*usus*”, “*consuetudo*”, “*colloquium*”, “*convictum*” –, è fortemente ricercato dai dotti del Cinquecento. La centralità di tale esigenza di confronto deve essere tenuta nella debita considerazione, quando si guarda ai canali con i quali i medici vennero in contatto con le idee eterodosse. Talvolta il dialogo e lo scambio di opinioni con un collega intorno a temi religiosi poteva effettivamente tradursi in una concreta adesione all'eterodossia. Ma molto spesso questa frequentazione erudita rimaneva semplicemente la *forma mentis* quale era, e cioè un modo da parte di uno studioso di vivere la propria identità di erudito che si cimentava, fra l'altro, anche nella discussione di ordine dottrinale-teologico.

Alla luce di queste considerazioni l'attribuzione di Marcello Squarcialupi, fatta dalla storiografia al filone antitrinitario sulla scorta della frequentazione da parte del medico toscano di Francesco Betti e

Guarniero Castiglione, a loro volta in rapporto con Camillo e Fausto Sozzini, deve essere rivisitata. Nel caso specifico di Marcello Squarcialupi, ma anche in quelli di Simone Simoni e Fabio Nifo, la confessione di fede non riveste un valore così alto in sé e per sé. Al più generale livello della *Respublica medicorum* del resto le barriere confessionali vengono superate al suo interno, a favore di una concezione culturale che converge sotto il segno dello scambio erudito e della solidarietà tra “scienziati”.

Non dobbiamo dimenticare tuttavia che, se da una parte i *physici* promuovono e incrementano la circolazione del sapere medico, e si sostengono vicendevolmente nel progresso dei rispettivi studi e nella pubblicazione delle rispettive opere, dall'altra l'immagine di un'ideale comunità di medici, nella quale questi ultimi collaborano pacificamente nel rispetto reciproco delle differenze di opinione, rimane un'utopia. Abbiamo constatato, infatti, quanto acri e in taluni casi persino violente potessero diventare le dispute tra medici.

#### 4. La rete professionale medica: esclusività e apertura

Le reti professionali mediche presero forma sia con l'istituzione dell'Arte dei Medici e degli Speciali e del Collegio medico-fisico, sia con l'ampliamento degli *Studia* nei quali i medici si formavano e insegnavano, e non in ultimo con la crescita degli ospedali cittadini nei quali dottori più e meno esperti venivano assunti.

Il *Collegium* dei medici nacque sostanzialmente come branca della corporazione dei medici, ma in tempi diversi da città a città. A Firenze il Collegio nacque nel 1396,<sup>71</sup> mentre a Vicenza la sua comparsa fu molto più tardiva: come abbiamo visto, Alessandro Massaria lo fondò nel 1563 insieme con altri venti notabili vicentini.<sup>72</sup> Il caso di Venezia risulta molto particolare a causa della rivalità che insorse tra il suo Collegio dei medici e il Sacro Collegio di Filosofi e Medici di Padova. Per questo motivo merita una trattazione (seppur breve) a sé.

Secondo la *Storia del Collegio Medico-Chirurgico* di Francesco Bernardi pubblicata nel 1797, a Venezia esistevano due *Collegia*: il Collegio dei Medici Chirurghi, creato nel 1300 o anche prima, e il Collegio dei Medici Fisici, nato nel 1400 come particolare branca del primo.<sup>73</sup> Rifacendosi a un autorevole studio di Richard Palmer,<sup>74</sup> Hilde de Ridder-Symoens osserva come un Collegio medico-fisico veneziano distinto da quello di Padova esistesse già dal 1316.<sup>75</sup> Del Collegio medico-fisico facevano parte medici illustri e professori dello Studio padovano, attirati sia dalla possibilità di pubblicare a Venezia più facilmente che altrove, sia dal successo professionale che la Laguna lasciava sperare.<sup>76</sup> Per tali motivi il Collegio dei Medici di Venezia si pose sempre più come un'istituzione prestigiosa,<sup>77</sup> e cominciò a rappresentare un serio concorrente per il Collegio di Padova. Infatti, parallelamente a quanto faceva quest'ultimo, a partire dal XV secolo il Collegio veneziano fu autorizzato a conferire il titolo di Dottore in Medicina e Filosofia ai candidati dello Studio di Padova. In origine il diritto del Collegio veneziano di rilasciare la Laurea in Medicina era limitato a casi specifici e particolari, poi cominciò a essere esercitato con sistematicità.<sup>78</sup> Nel 1469 l'Imperatore Federico III concesse al Collegio veneziano il diritto di conferire 8 lauree all'anno; l'anno successivo un papa veneziano, Paolo II, emise una bolla con la quale fondò lo Studio Generale di Venezia con tutte le tradizionali Facoltà (Teologia, Diritto canonico e civile, Arti e Medicina). Lo Studio veneziano, i suoi studenti, i suoi professori e i suoi laureati godevano di tutti i diritti e i privilegi di cui

---

<sup>71</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 245.

<sup>72</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 7, p. 241, nota 470.

<sup>73</sup> F. BERNARDI, *Prospetto storico-critico dell'origine, facoltà, diversi stati, progressi, e vicende del Collegio Medico-Chirurgico*, Venezia, Dalle stampe di Domenico Costantini, 1797, p. 5 nota 1.

<sup>74</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 3.

<sup>75</sup> H. DE RIDDER-SYMOENS, *A History of the University in Europe*, vol. 2, *Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 294, nota 35.

<sup>76</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 9; G. BENZONI, A. MENNITI IPPOLITO, *Storia di Venezia: il Rinascimento. Società ed economia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1996, p. 411.

<sup>77</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 9.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

usufruivano gli altri Studi Generali nel resto d'Italia,<sup>79</sup> ma di fatto esso non fu mai uno Studio Generale completo nel senso tradizionale del termine.<sup>80</sup> Nonostante l'esistenza di un Collegio abilitato a conferire lauree, lo Studio di Venezia aveva poche strutture per l'insegnamento e non esisteva un corpo di studenti organizzato come nelle altre Università.<sup>81</sup> Da alcune testimonianze coeve sembra che la bolla di Paolo II sia rimasta lettera morta a causa della volontà del Governo veneziano di proteggere lo Studio di Padova da eventuali scomodi rivali.<sup>82</sup>

In origine anche il *Collegium* dei medici di Venezia si presentava come un'istituzione sviluppata a metà, come un corpo esaminatore al servizio del ben più antico e rinomato Collegio di Padova.<sup>83</sup> Successivamente gli elevati costi che lo svolgimento dell'esame di Laurea a Padova comportava indussero molti studenti a laurearsi a Venezia,<sup>84</sup> e nel lungo andare la concorrenza veneziana comportò un abbassamento dei prezzi di laurea a Padova.<sup>85</sup> Nel periodo 1505-1550 la maggior parte (70%) degli studenti in Medicina dello Studio di Padova si laurearono nella stessa città, ma molti altri (30%) lo fecero a Venezia. Il costo dell'esame finale non era l'unica ragione a monte della scelta di laurearsi a Venezia: anche la particolare fama di alcuni membri del Collegio veneziano era un fattore che attirava in Laguna gli aspiranti al titolo di Dottore in Filosofia e Medicina. Infatti, a Venezia soltanto nell'arco di tempo 1545-1564, corrispondente cioè al periodo di maggiore influenza di Vittore Trincavelli (Professore in primo luogo a Padova di Medicina pratica dal 1551 al 1563, e uno dei principi dell'Umanesimo medico), le lauree furono conferite con una certa assiduità rispetto all'intero XVI secolo. Trincavelli non entrò mai a far parte del Collegio dei Medici di Padova, al contrario si affiliò al Collegio veneziano nel 1523, assumendo al suo interno una posizione di prestigio. Molti altri medici di spicco entrarono a far parte del Collegio veneziano prima di diventare docenti nello Studio di Padova, e alcuni di loro, come Giovanni Battista Da Monte e Bernardino Paterno e lo stesso Trincavelli, incoraggiarono i propri studenti a laurearsi a Venezia.<sup>86</sup>

Il Collegio dei Medici a Venezia era ampio, anche se nel XVI secolo l'appartenenza a tale istituzione non era obbligatoria. Infatti, benché normalmente i membri del Collegio veneziano fossero medici esercitanti, non era vero il contrario: non tutti coloro che praticavano la professione medica a Venezia entravano a far parte del Collegio, che per l'intera età moderna si attestò su un numero di membri da 43 a 84. Fra il 1473 e il 1600 facevano parte del Collegio ben 58 autori di opere di materia medica e filosofica e 41 docenti di medicina e filosofia. Fra questi figuravano illustri Professori di

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 2, 5.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 16. Normalmente sin dal Medioevo gli studenti potevano decidere dove laurearsi. *Ibid.*

<sup>85</sup> H. DE RIDDER-SYMOENS, *The Mobility of Medical Students from the Fifteenth to the Eighteenth Centuries: The Institutional Context*, in O. P. GRELL, A. CUNNINGHAM, J. ARRIZABALAGA (a cura di), *Centres of Medical Excellence?: Medical Travel and Education in Europe, 1500-1789*, Farnham-Burlington, Ashgate Publishing, 2010, pp. 46-90: p. 61.

<sup>86</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit pp. 18-20.

Padova, quali i già citati Vittore Trincavelli, Gian Battista da Monte, Bernardino Paterno, e ancora Nicolò Massa e Agostino Gadaldino.<sup>87</sup>

Le istituzioni sopra menzionate, il *Collegium* dei medici, la Facoltà di Medicina e Filosofia, l'Arte dei Medici e Speciali, e l'ospedale intrecciarono numerosi legami fra loro. Esse, inoltre, contribuirono a forgiare il carattere di chiusura ed esclusività della rete professionale medica. Infatti, si accentuarono nel corso dei secoli sia la necessità di un'abilitazione standardizzata all'esercizio dell'arte medica, sia una forte volontà di esclusione, da tali istituzioni, di coloro che non rispondevano ai requisiti prefissati.

Nel Trecento rientravano nella corporazione dei Medici e degli Speciali anche quelle figure che non erano Dottori in Medicina e Filosofia: chirurghi, barbieri ed empirici. Pur non avendo la laurea, costoro erano considerati esponenti della categoria professionale medica, proprio per il fatto che possedevano competenze altre (spesso particolari o complementari) rispetto a quelle dei medici togati. Sotto questo aspetto i casi di Firenze, Padova e Venezia risultano emblematici.

Secondo gli statuti fiorentini del 1349 la definizione di *Dottore* può essere estesa a una varietà di figure che potevano essere ammesse nell'Arte dei Medici e degli Speciali. John Henderson ha accertato infatti che, nelle fonti relative al territorio fiorentino del XIV secolo (dichiarazioni dei redditi, statuti degli ospedali e contratti di assunzione), raramente si pone una distinzione precisa fra medici e chirurghi, e fra chirurghi e barbieri, benché le rispettive competenze fossero diverse. Nei contratti di assunzione dei medici in un'istituzione ospedaliera la maggior parte delle volte l'unica forma scritta che compare è "medico dell'ospedale" o "nostro medico". Inoltre, i medici che lavoravano in un ospedale spesso possedevano più di una competenza specifica. Maestro Ciuccio da Orvieto, per esempio, figura nei documenti dell'ospedale di Santa Maria Nuova con tali qualifiche: "nostro medico d'ossa e di fisica". Egli apprese l'esperienza di medico delle ossa da suo padre, e conseguì lo *status* di medico con la laurea in Medicina. L'ospedale degli Innocenti assunse Maestro Piero di Puccio nel 1449 sia come barbiere sia come dottore.<sup>88</sup> Nel corso del Quattrocento però la confusione terminologica andò assottigliandosi di pari passo con la progressiva restrizione dei criteri da soddisfare, per essere ammessi nell'Arte dei Medici e degli Speciali. Le procedure di accoglimento nella corporazione fiorentina dei medici divennero più severe, al fine di combattere la percepita minaccia proveniente dagli immigrati e dagli empirici, che erano visti come coloro che inondarono il mercato nei decenni successivi alla peste nera.<sup>89</sup> Inoltre, nel corso del XV secolo si registra una tendenza divisoria all'interno della categoria professionale medica fiorentina: il potere dei chirurghi, che nel Trecento avevano occupato posti di rilievo nell'Arte dei Medici e degli Speciali, si ridusse fino a che nel Tardo Quattrocento essi furono totalmente esclusi dall'Arte.<sup>90</sup> Anche l'ammissione al *Collegium* fu sottoposta a restrizioni, poiché nel Quattrocento ne furono estromessi tutti i

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>88</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., pp. 227-229.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 244.

professionisti non medici (chirurghi, barbieri, empirici), che tuttavia avevano precedentemente ottenuto la licenza per entrare nella corporazione fiorentina.<sup>91</sup>

Il Collegio dei Medici di Padova forniva consigli medici, stabiliva le ricette corrette per la teriaca e il *mithridatum*, rivedeva le norme farmaceutiche, ed esaminava le varie richieste dei medici che non avevano una formale licenza all'esercizio della professione.<sup>92</sup> Il Collegio inoltre dettava le regole di condotta dei suoi membri, e formulava le norme che regolavano le consultazioni mediche collegiali, richieste dai pazienti che non erano rimasti soddisfatti dal parere del medico da loro consultato.<sup>93</sup> Rilevante per essere ammessi nel Collegio di Padova era il requisito della cittadinanza: l'appartenenza al Collegio era limitata ai medici padovani o ai medici veneziani residenti a Padova.<sup>94</sup>

Al pari del Collegio di Padova, anche il Collegio dei "Fisici" veneziano estendeva il suo controllo sull'operato dell'intera categoria professionale medica. Infatti, una legge del 1316 promulgata dal Maggior Consiglio dichiarava che non potevano esercitare medicina coloro che non appartenevano al Collegio dei Medici veneziano.<sup>95</sup> Nel 1384 si stabilì poi che coloro che desideravano praticare medicina dovevano essere esaminati dal Collegio dei Medici.<sup>96</sup> In via generale il Collegio garantiva che soltanto i Dottori in Arti e Medicina potessero svolgere la professione medica a Venezia.<sup>97</sup>

Il Collegio veneziano poi venne definendo sempre più il proprio carattere di esclusività: all'esordio del XVI secolo l'appartenenza al Collegio era ristretta ai Dottori in Arti e Medicina,<sup>98</sup> era richiesta cioè, come accadeva per l'ammissione ad altri Collegi in Italia, la Laurea in Arti e Medicina conseguita presso uno Studio Generale, mentre non era accettata la Laurea conferita dai Conti palatini. Dal 1577 i laureati in Studi diversi da quello di Venezia dovevano superare un ulteriore esame per entrare a far parte del Collegio dei Medici veneziano.<sup>99</sup>

Il Collegio di Venezia discuteva a cadenza mensile di questioni mediche e casi clinici difficili,<sup>100</sup> ed era interessato a proteggere le norme e le prassi valide anche nelle altre branche della medicina. I suoi membri, infatti, collaboravano con il Collegio dei chirurghi, per esaminare i chirurghi non laureati che volevano entrare a far parte del Collegio chirurgico, e per organizzare le lezioni pubbliche di anatomia. Il Collegio dei Medici inoltre concedeva la licenza di operare in certe specialità chirurgiche, come la rimozione delle cataratte, dei calcoli, o la castrazione. Anche se nel 1565 la Corporazione degli Speciali ottenne lo statuto di Collegio, neanche i farmacisti poterono sottrarsi alla supervisione

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>92</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 18.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 3, nota 4.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 4.

del Collegio medico-fisico, che stabiliva le ricette per medicinali complessi, come la teriaca e il *mithridatum*, e ispezionava i loro ingredienti prima che questi fossero utilizzati.<sup>101</sup>

Più in generale i Collegi medico-fisici e le Università di Medicina si sforzavano da una parte di corroborare gli *standard* formativi e professionali, e dall'altra di assicurarsi che tutti i medici esercitanti fossero muniti di un'autorizzazione ufficiale, emarginando ciarlatani ed empirici.<sup>102</sup> Ciò spiegherebbe in parte perché Girolamo Donzellini attribuì l'exasperazione della pestilenza abbattutasi su Venezia nel biennio 1575-1576 al fatto che le autorità sanitarie di Venezia concessero con eccessiva facilità a ciarlatani di ogni sorta la licenza di vendere i loro intrugli.<sup>103</sup> Infatti, l'opinione del medico bresciano cela un'inveterata abitudine da parte dei medici laureati (e magari anche membri di un Collegio medico) di addossare la colpa a quella categoria di *physici* non titolati, che già da due secoli erano stigmatizzati dalle istituzioni ufficiali (Facoltà di Medicina e Collegi dei medici). D'altro canto, però, il commento di Donzellini riflette anche una concreta prassi in uso a Venezia. In proposito bisogna notare lo svolgersi nella città lagunare di due fenomeni: da una parte la conflittualità tra gli organismi che si sentivano ugualmente autorizzati a concedere licenze di manipolazione e vendita di medicinali; dall'altra la tardività con la quale la legislazione scritta prese in considerazione la categoria dei cosiddetti "ciarlatani".

Per quel che riguarda il primo aspetto, le rivalità più significative si consumavano tra la Giustizia Vecchia e l'Ufficio dei Provveditori alla Sanità. Sotto il controllo della prima ricadeva il controllo dell'Arte dei Medici e degli Speciali, le cui botteghe venivano periodicamente ispezionate dai Giustizieri vecchi, per verificare la qualità dei semplici e dei composti messi in vendita. Dal canto loro, i Provveditori alla Sanità, magistratura più giovane e aggressiva, oltre ad espletare altri compiti, rivendicavano il potere assoluto almeno nella fase finale di ratifica delle licenze per la vendita di medicinali, previo esame del Collegio medico.<sup>104</sup> Questo infatti veniva consultato dai Provveditori per esprimere un parere sui rimedi venduti a Venezia da ciarlatani ed empirici.<sup>105</sup> Tuttavia, con gli anni e attraverso aggiustamenti successivi si venne a definire anche dal punto di vista legislativo una norma, in cui i Provveditori alla Sanità riuscirono a ritagliarsi un ruolo di supervisione sempre più esclusivo a scapito dei Giustizieri, sia nel rilascio delle licenze per segreti farmaceutici che nel controllo delle botteghe degli speciali.<sup>106</sup>

Per quel che concerne il secondo fenomeno, nelle leggi dei Provveditori sono citati ciarlatani ben prima che questi vengano associati a medicinali e intrugli di varia sorta. A partire dagli anni Quaranta vengono adottati singoli provvedimenti contro ciarlatani che vendono sciroppi ed elettuari,

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>102</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 82.

<sup>103</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

<sup>104</sup> MINUZZI, *Sul filo dei segreti medicinali*, cit., p. 2.

<sup>105</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 11.

<sup>106</sup> MINUZZI, *Sul filo dei segreti medicinali*, cit., p. 3.

ma bisogna attendere ancora molti anni prima che i ciarlatani e il loro legame con i medicinali venga esplicitamente menzionato in un testo di legge.<sup>107</sup>

La legge del 1567 emanata dai Provveditori stabilisce che chiunque volesse vendere i propri medicinali dovesse ottenere l'approvazione del Collegio medico-fisico e poi il rilascio del sigillo a garanzia della qualità del prodotto da parte dei Provveditori stessi. Il provvedimento venne ripubblicato con lievi variazioni nel 1574 e nel 1593, ma la confusione in materia di medicinali e autorizzazioni continuò, sia per l'improvvisarsi di molti a curatori, sia per interferenze e sovrapposizioni di organi deputati al rilascio delle licenze per medicinali.<sup>108</sup>

È soltanto nel 1608 che per la prima volta entra in un testo di legge, in relazione ai "secreti", il termine "ciarlatano", categoria che si era andata nel frattempo definendo e quasi professionalizzando. In particolar modo il testo proibisce a "zaratani e empirici" di vendere medicinali da costoro definiti "magistrali" o "secreti", prima di aver ottenuto l'approvazione del Collegio dei medici della città. In questa legge il fenomeno della ciarlataneria viene innestato e letto nel più ampio meccanismo di rilascio delle licenze mediche e dei medicinali.<sup>109</sup>

Studi specifici hanno infine dimostrato che non esistevano soltanto ciarlatani ed empirici che dispensavano in luoghi pubblici i loro medicinali. Oltre a specialisti e chirurghi senza regolare formazione, anche droghieri, conventi, monasteri, persone private e gente comune si cimentavano nella produzione di medicinali di propria invenzione. Tali categorie di persone rimandano a una dimensione domestica della cura.<sup>110</sup>

Rispetto a tale ricostruzione le valutazioni di Girolamo Donzellini aggiungono un ulteriore tassello: oggetto di critica, infatti, appaiono non tanto i ciarlatani, quanto piuttosto le magistrature cittadine, che consentivano a tali persone di agire, rilasciando con eccessiva facilità la licenza per vendere i loro medicinali:

"Quelli che tu chiami antidoti sono cose putride divulgate dagli empirici, ma sono i più cattivi di tutti, non sono protettivi o preventivi, bensì deleteri. Chi mai al mondo udì che le radici dei carboni ridotte in polvere e presentate in forma di elettuario guarissero la peste? Chi mai propinò da bere l'urina di chi è stato contagiato dalla peste? Sono pessimi ciarlatani coloro che propongono queste cose, ai quali, tuttavia, è stato concesso dal funzionario pubblico di vendere i loro inganni, e di prendersi gioco di uomini disgraziati, a grande danno dei mortali".<sup>111</sup>

\* \* \*

Se da una parte la presenza dell'Arte, del Collegio e dello Studio determinano una forte volontà di esclusione dalla rete professionale medica dei medici non togati, dall'altra queste istituzioni rappresentano un limite anche a una totalmente libera circolazione del sapere medico. Esse, infatti, tendevano a monopolizzare e a orientare la ricerca, e a dettare criteri di conformità e correttezza delle teorie mediche. Non possiamo escludere, inoltre, che il *Collegium* dei medici esercitasse una certa

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>111</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 17, 5 marzo 1577, cit.

pressione psicologica su coloro che aspiravano a entrare in tale istituzione, come su coloro che già ne erano membri, affinché si adeguassero agli *standard* medici teorici e pratici prescritti.

Tuttavia, come esiste un'ambivalenza della medicina dal punto di vista epistemologico (che come abbiamo osservato vede da una parte l'emergere della *novitas*, e dall'altra una solida riverenza per i classici), così si pone un'ambivalenza anche dal punto di vista della circolazione del sapere medico: chiusura imposta dai *Collegia* e dalle Università da un lato, e apertura che nasce spontaneamente dal confronto, di natura epistolare e relativo ai più svariati temi della disciplina, dall'altro. Lo stesso intensificarsi dell'invio di epistole depone a favore di un progressivo smussamento della medievale gelosia nei confronti del sapere tecnico, nonché di una graduale disponibilità a dividerlo con i colleghi. Inoltre, la *Respublica medicorum* con i suoi mezzi epistolari consentiva di allargare il campo delle conoscenze ben al di là del canone universitario, verso terreni inesplorati, e in molti casi sconfinanti nell'aneddotica.

Il 24 maggio 1587 Squarcialupi scrive a Zwinger:

“E se vieni a sapere qualcosa di egregio su un certo medico italiano, di recente attivo a Francoforte, che guarisce perfettamente soprattutto le ulcere, ti prego, per Cristo, di scrivermelo esattamente. Stai attento a non dimenticartene”.<sup>112</sup>

Il termine adottato dal medico toscano, “carcinomata”, non si riferisce tanto ai tumori nell'accezione odierna, quanto piuttosto a forme acute di gonfiori o piaghe. In ogni caso si tratta di manifestazioni gravi. La notizia che tale medico italiano attivo a Francoforte “guarisse perfettamente” (“persanante”) tale genere di malattie ha un po' il sapore della facezia poiché, dati i mezzi terapeutici e le condizioni igieniche di allora, e data l'inesistenza di antibiotici e antivirali, di fatto le probabilità che tali ulcere potessero riassorbirsi del tutto erano scarse. Il dubbio è rafforzato dal fatto che due anni più tardi, il 29 ottobre 1587, Squarcialupi reitera la richiesta, posta in modo appassionato e quasi veemente. Stavolta però Squarcialupi afferma che tale medico attivo a Francoforte è morto di cancro:

“Ti ho chiesto una volta di scrivere sulla cura del cancro, a causa del quale è morto a Francoforte un certo medico italiano. Ti chiedo urgentemente se hai saputo qualcosa”.<sup>113</sup>

È possibile che il medico italiano attivo in Germania avesse cercato una cura per il cancro per il quale poi perì, oppure la lieve discrepanza fra i due passi citati denota che Squarcialupi sia venuto in possesso di notizie confuse o che sia stato lui a confonderle. In ogni caso, alla curiosità del medico toscano e alla sua volontà di rimanere aggiornato, i passi epistolari citati uniscono l'idea che certe notizie fossero veicolate soltanto per via orale o attraverso le lettere.

Storie che suonano aneddotiche sono rintracciabili anche nelle lettere di studiosi che hanno avuto modo di intrattenere conversazioni con naviganti e persone dedite al commercio. Infatti, come è noto, nel Cinquecento si sviluppa l'interesse dei medici e dei botanici verso le piante provenienti dal

---

<sup>112</sup> BUB, *Fr-Gr*. II 26, 407, 24 maggio 1587: “Et siquid egregii nosti, de quedam italo medico et dudum Francofurti agente, carcinomata cumprimis persanante, oro te per Christum ad me perscribas”.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 409, 29 ottobre 1587, cit.: “Rogavi te semel, scribere de curatione cancri, quo obitur Francofurti italus quidam. Oro iterum atque iterum, si quid cognosti”.

continente asiatico e americano e, prima di essere raccolte in studi sistematici, le notizie su queste particolari tipologie di piante, sconosciute fino ad allora in Europa, cominciano a circolare attraverso canali laterali rispetto a quelli ufficiali della stampa, come i racconti di commercianti che avevano viaggiato nei territori esotici o nelle Americhe.

Nel 1578 Donzellini descrive a Camerarius gli esiti delle sue ricerche sulla cosiddetta *nux metella* o *nux vomica*.<sup>114</sup> Il medico bresciano in realtà non è riuscito a ricavare dalla letteratura classica alcuna notizia in merito a tale albero, né i farmacisti da lui interpellati sono stati in grado di aiutarlo. Donzellini, tuttavia, riesce a ricavare alcune informazioni su questo frutto da un commerciante di origine africana, che aveva viaggiato in tutta l'Asia,<sup>115</sup> e che aveva visto l'albero della noce vomica in India.<sup>116</sup> Donzellini ha appreso dal medesimo commerciante notizie anche su un altro frutto, la coccola del Levante.<sup>117</sup>

Nella lettera del 10 luglio 1578 Donzellini riferisce poi una descrizione del pepe: "Il pepe nasce in grappoli simili all'uva, e viene pestato in una cisterna come il frumento".<sup>118</sup> Come ricorda Pietro Andrea Mattioli nei suoi *Discorsi*, il pepe fu portato in Europa nei secoli XV e XVI con le esplorazioni geografiche di territori sconosciuti fino a quel momento, mentre gli antichi naturalisti, Teofrasto, Dioscoride e Plinio, non conoscevano le caratteristiche esterne della pianta, né la forma dei suoi frutti. Il botanico senese aggiunge che la pianta cresce in India,<sup>119</sup> per questo motivo è possibile che Donzellini ne abbia sentito parlare da quel medesimo commerciante dal quale aveva assimilato le notizie sulla *nux vomica* e che aveva viaggiato anche nelle regioni indiane.

Come ho tentato di dimostrare, i contatti epistolari fra i medici del Cinquecento si configurano, al pari dei primi resoconti di viaggio, come i primi canali di diffusione di informazioni, curiosità e aneddoti su esemplari di piante esotiche e sulle loro proprietà. Tale rete di informazione scientifica si poneva come parallela a quella costituita dalle *institutiones*, l'Arte, il Collegio, lo Studio, e sfuggiva al loro controllo.

\* \* \*

I Collegi medici e le Università concepivano se stessi come istituzioni preposte alla conservazione, alla gestione e alla diffusione del sapere medico-botanico ufficiale. Ma anche gli ospedali erano luoghi deputati alla formazione dei medici, alla messa a punto delle pratiche terapeutiche e, al pari dei Collegi e delle Accademie, consentivano la formazione delle reti professionali mediche.

Come è noto, le istituzioni caritatevoli si occupavano in origine di accogliere persone disagiate a diversi livelli (indigenti, orfani, malati, ...). Le carestie, le frequenti crisi epidemiche e l'impatto sempre più devastante di un'ininterrotta scia di conflitti bellici negli ultimi due secoli del Medioevo

---

<sup>114</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 23, 14 marzo 1578, cit.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, 25, 10 luglio 1578, cit.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 23, 14 marzo 1578, cit. Sull'intera vicenda vedi *supra*, capitolo quarto, 3, pp. 291-292.

<sup>118</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 25, 10 luglio 1578, cit.

<sup>119</sup> MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale*, cit., p. 325.

contribuirono a determinare crisi di sussistenza e occupazionali, che provocarono a loro volta un aumento delle persone in difficoltà economiche.<sup>120</sup> Dopo la Peste Nera cominciò ad affermarsi una diversa percezione del pauperismo, accompagnata dalla consapevolezza che le modalità tradizionali con cui veniva gestita l'assistenza ospedaliera in ambito urbano fossero inadeguate a soddisfare le esigenze di una società fortemente destabilizzata, e che fossero incapaci di affrontare le emergenze sanitarie di quel periodo. Queste condizioni stimolarono le classi dirigenti delle città a definire nuove politiche assistenziali, e a promuovere nuove iniziative ospedaliere, con l'intento di aiutare i ceti più deboli, ma anche con quello di impedire che i loro disagi si ripercuotessero sull'ordine sociale e politico costituito.<sup>121</sup>

La storiografia relativa alla povertà e all'assistenza ha individuato, per il periodo a cavallo tra Medioevo ed età moderna, l'affermazione di due diverse modalità di intervento nei confronti delle persone disagiate: un nuovo modello nordeuropeo, ispirato dall'etica protestante da una parte, e dall'altra uno sudeuropeo, soprattutto italiano e più tradizionale, che migliorò i servizi assistenziali ereditati dal periodo medievale. Il modello settentrionale si affermò tra il 1520 e il 1560, mentre quello meridionale cominciò a delinearsi già verso la metà del Quattrocento, lasciando trasparire una proliferazione delle istituzioni piuttosto che un loro cambiamento. Le riforme ospedaliere avviate da numerose città dell'Italia centro-settentrionale nel corso del Quattrocento furono tutte accomunate da alcune caratteristiche basilari: un più ampio coinvolgimento dei ceti dirigenti nella conduzione delle iniziative assistenziali, e una maggiore medicalizzazione dei servizi ospedalieri.<sup>122</sup>

Le istituzioni ospedaliere sono state trascurate dagli storici della medicina, che si sono concentrati più che altro sullo sviluppo dell'apprendimento nelle università, sull'evoluzione della professione medica e sulle carriere dei singoli medici.<sup>123</sup> In realtà, l'ospedale riveste una funzione centrale nello sviluppo del Rinascimento medico e della carriera di un medico, perché consentiva di acquisire esperienza, di avanzare nella professione, di conseguire prestigio sociale, di ottenere una base economica sicura, e non da ultimo di curare la salvezza della propria anima.

Gli ospedali del Rinascimento rappresentano un laboratorio nel quale i dottori possono sviluppare le loro competenze mediche: come osserva Giovanni Battista Da Monte, l'ospedale è il luogo migliore nel quale osservare il più vasto spettro di sintomi e malattie sotto il medesimo tetto. In questo senso l'ospedale fornisce un contesto unico in cui i medici possono acquisire esperienza e applicare le pratiche che hanno appreso a livello teorico dalle autorità classiche e arabe.<sup>124</sup>

John Henderson ha dimostrato per esempio che i maggiori ospedali della città di Firenze giocarono un ruolo cruciale nello sviluppo della carriera dei medici, fornendo a questi ultimi non soltanto contatti

---

<sup>120</sup> F. BIANCHI, M. SŁOŃ, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 35 (2006), 69, pp. 7-45: p. 12 (reperibile in Reti medievali – Biblioteca alla pagina Internet <http://www.biblioteca.retimedievali.it/>).

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>123</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 225.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 226.

professionali, sociali e politici, ma anche un'ineguagliabile esperienza nel trattamento di una larga varietà di malattie.<sup>125</sup> Non a caso le ordinanze di Santa Maria Nuova degli anni 1510-1511 sottolineano che lavorare in ospedale consegna ai dottori la conoscenza di uno spettro di malattie più ampio di quello nel quale possono imbattersi con la pratica privata,<sup>126</sup> e più ampio di quello che gli studenti di medicina possono apprendere all'università. Qui, infatti, l'insegnamento non contemplava la fase di tirocinio pratico, ma aveva un taglio esplicitamente filosofico: logica e dialettica erano applicate ai dati medici.<sup>127</sup> Inoltre, nell'*iter* standardizzato di studi l'insegnamento della pratica medica non era inteso in senso clinico. Dopo che gli studenti erano stati istruiti dal professore di teoria nei principi generali di "fisiologia", patologia e terapeutica, il docente di pratica si limitava a indagare in maniera un po' più specifica alcune malattie.<sup>128</sup>

Oltre a dotare i medici di esperienza, gli ospedali rappresentavano, insieme con le fondazioni monastiche facoltose e le istituzioni statali, un impiego sicuro.<sup>129</sup> Il salario percepito dai medici *senior* degli ospedali di Firenze era esiguo, se confrontato con il denaro che gli stessi medici potevano ricavare con i servizi resi a Comuni o monasteri. Tuttavia, i contratti di assunzione presso gli ospedali erano altamente ambiti, perché garantivano al medico entrate annuali regolari.<sup>130</sup>

Lavorare presso le istituzioni ospedaliere non soltanto forniva al medico un introito fisso,<sup>131</sup> ma gli permetteva anche di stabilire contatti e guadagnare influenza nella corporazione dei medici,<sup>132</sup> e gli dava accesso alle reti politica e professionale della città.<sup>133</sup> Essere assunti presso uno dei maggiori ospedali fiorentini consentiva, infatti, ai medici di farsi conoscere presso i patrizi che cercavano *physici* per le proprie famiglie.<sup>134</sup>

Non in ultimo mettersi al servizio di persone sofferenti in un ospedale era espressione della *charitas christiana*: aiutando i malati, il medico ospedaliero provvedeva alla salvezza della propria anima.<sup>135</sup>

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>127</sup> MACLEAN, *The Medical Republic of Letters*, cit., pp.18-19.

<sup>128</sup> BYLEBYL, *The School of Padua*, cit., pp. 338-339.

<sup>129</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 242.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 234, 245.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 234. Colui che fa l'elemosina favorisce la salvezza della propria anima attraverso le preghiere di coloro che ha beneficiato; a loro volta, i beneficiari dell'elemosina compiono una buona opera, nella misura in cui, pregando, provvedono alla *memoria* del donatore, e pertanto aiutano la salvezza della propria anima. Negli ospedali tali atti di scambio recavano un valore ancora maggiore, perché da un lato aveva un effetto particolarmente efficace la preghiera dei poveri e degli ammalati, e le donazioni dei benefattori provvedevano al benessere corporeo di un gran numero di persone. T. FRANK, *Die Sorge um das Seelenheil in italienischen, deutschen und französischen Hospitälern*, in G. DROSSBACH (a cura di), *Hospitäler in Mittelalter und Frühen Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte*, München, 2007, pp. 215-224: pp. 216-217.

Nel corso dei decenni si infittirono i legami fra gli ospedali da una parte, e le istituzioni universitarie e i *Collegia* dei medici dall'altra.

Per quel che riguarda il territorio fiorentino, i dottori degli ospedali cittadini erano legati allo Studio, perché qui si erano laureati;<sup>136</sup> inoltre, molti dei medici che esercitavano negli ospedali cittadini erano anche insegnanti presso l'Università di Firenze e più tardi di Pisa.<sup>137</sup> Dal canto suo, a metà del XVI secolo il Collegio dei Medici fiorentino prescrisse la necessità di svolgere l'apprendistato clinico presso Santa Maria Nuova, per poter ottenere la licenza di praticare medicina.<sup>138</sup> Da quel momento il Collegio si riservò il diritto di non rilasciare tale autorizzazione a quei giovani medici che non avessero lavorato per un periodo presso Santa Maria Nuova.<sup>139</sup>

Bisogna ricordare, infine, che i medici ospedalieri godevano di grande prestigio sociale, che veniva sottolineato da particolari accorgimenti rituali. Gli statuti di Santa Maria Nuova del primo XVI secolo attestano che diversamente dagli altri ospedali fiorentini, che avevano un solo medico, Santa Maria Nuova ne assunse ben nove: tre erano dottori che ancora svolgevano il praticantato, gli altri sei erano consulenti esperti, che giungevano all'ospedale ogni mattina, per svolgere il giro di visite dei pazienti. Un assistente vestiva il medico *senior*, al suo arrivo in ospedale, con il camice bianco e, al momento del congedo il medico si lavava le mani con dell'acqua purificata. Tali gesti di apertura e chiusura dell'attività medica ospedaliera svolgevano certamente funzioni pratiche: il camice impediva al medico di macchiarsi, e l'immersione delle mani aveva scopo igienico. Tuttavia, si ponevano anche come rituali, che a loro volta simboleggiavano e accompagnavano l'entrata e l'uscita del medico dallo spazio adibito alla cura. Il camice bianco, inoltre, rappresentava il prestigio del medico. Il credito e i meriti del medico venivano sottolineati anche dal fatto che quest'ultimo era accompagnato nel suo giro di visite da figure di minore rilievo, quali i dottori meno esperti e il farmacista, che nelle raffigurazioni dell'epoca sono rappresentati in atteggiamento di riverenza.<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 246.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 226, 247.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 231.

## 5. Medici e giuristi: qualche osservazione

Accanto alla categoria professionale dei medici ne esistevano altre, come quella dei giuristi, che a partire dal Medioevo si erano dotate di strutture istituzionali volte a qualificare la tipologia di persone che aspiravano a esercitare quella determinata professione, e che ne regolavano lo svolgimento con norme e provvedimenti.

L'indagine sulle attività giuridiche nella loro concretezza (il ruolo dell'avvocato e del giudice, il loro peso nella storia del diritto e la loro evoluzione) è stata in generale poco presente in sede storiografica, essendosi privilegiata la ricerca sul giurista-docente e sulle opere collegate all'attività accademica (*glossae, lecturae*, commenti, trattati). Negli ultimi anni si nota, tuttavia, una ripresa degli studi sulle professioni forensi, ai quali ritengo opportuno rimandare per una riflessione sul tema specifico delle reti professionali di giuristi.<sup>141</sup>

Qui invece vorrei abbozzare un parallelo tra la categoria professionale medica e quella giuridica.

Un siffatto confronto apre la strada a un ulteriore eventuale studio che analizzi, in una visione d'insieme, le reti professionali in età moderna (canali di formazione, spazi di azione, dinamiche interne, caratteri sociali, e sfera di vita "pubblica" dei due gruppi).

Inoltre, dal punto di vista metodologico, il confronto tra due categorie professionali consente di:

- trovare, in un contesto simile a quello indagato, conferme a quanto accertato (si tratta infatti in entrambi i casi di una categoria professionale, e si possono trovare conferme, in seno a quella dei giuristi, dell'assetto professionale medico);
- stabilire eventuali reciproche influenze;
- laddove esistano differenze, queste permettono di comprendere più a fondo le specificità di ciascuna delle due categorie poste a confronto.

Dal raffronto che segue, infatti, si possono mettere in evidenza alcuni dei caratteri che accomunano le due categorie professionali<sup>142</sup> e, nondimeno, precisare il contesto istituzionale entro il quale i medici si muovevano, mettendo a fuoco sia le norme emanate dalle *institutiones* mediche (Collegio, Arte, Studio), sia i processi socio-professionali che con tali norme venivano attivati.

Per le ragioni esposte questo parallelo non vuole essere una brusca virata rispetto al tema trattato nell'intero lavoro di ricerca ma, al contrario, apre margini sufficientemente ampi per rimarcare la prospettiva socio-culturale alla luce della quale la ricerca è stata condotta.

\* \* \*

---

<sup>141</sup> A. MARCHISELLO, *La ragione del diritto. Carlo Antonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino*, Milano, Giuffrè, 2008, p. 199. Un nutrito elenco delle più recenti pubblicazioni sulla storia dell'avvocatura e delle professioni legali è richiamato *ibid.*, p. 199, nota 32. In tale lista sono presenti anche *case studies*, come F. COLAO, *Procuratori e avvocati a Siena nel Settecento*, in «Studi senesi», 37 (1988), pp. 630-652. Un quadro delle ricerche in atto è descritto in G. ALPA, *Per un progetto di storia dell'avvocatura*, in G. ALPA, R. DANOVI (a cura di), *Un progetto di ricerca sulla storia dell'avvocatura*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 15-40, e in S. GASPARINI, *Tra fatto e diritto. Avvocati e causidici a Venezia nell'età moderna*, Padova, IMPRIMITUR, 2005, pp. 7-18. Attualmente è in corso il progetto interuniversitario intitolato *Avvocatura e professioni legali dal diritto comune ai codici moderni: linee di ricerca storico-giuridiche*, e coordinato su base nazionale da Antonio Padoa Schioppa, cui partecipa l'unità di ricerca padovana di Giorgio Zordan. *Ibid.*, p. 15, nota 17.

<sup>142</sup> Il confronto tuttavia non può essere considerato esaustivo, e apre la strada a ulteriori approfondimenti.

Contrariamente a quanto avevo immaginato, le caratteristiche proprie della rete professionale medica non sono esclusive soltanto di questa categoria. Certamente in tempi molto precoci, cioè già nella prima età moderna, che ancora risente e vive dei riflessi di talune rigidità socio-culturali ereditate dal Medioevo, all'interno della comunità professionale medica si delineano tratti che spiccano all'interno della Repubblica delle Lettere. Essi possono essere definiti marcatamente “moderni”, nel senso storiografico del termine: l'incremento della corrispondenza epistolare, il mutuo scambio di strumenti da lavoro, la circolazione liberale e gratuita del sapere, la necessità di consulti a più voci, l'aggiornamento professionale, e il rafforzamento del senso di appartenenza identitaria dei medici sono, infatti, tutti processi che idealmente rimandano al concetto di movimento e cambiamento continui, proprio dell'epoca moderna. Si tratta, inoltre, di dinamiche maturate in un contesto culturale nuovo, quello del Cinquecento, nel quale l'Umanesimo medico svolge un ruolo importante, e nel quale si sviluppa un orientamento della volontà dell'uomo in senso operativo. Non in ultimo tali processi sono contemporaneamente causa ed effetto di una *forma mentis* cultural-“scientifica” alternativa rispetto ai secoli precedenti (ancorché non dominante). Tuttavia, sulla scorta dello studio della letteratura relativa ai giuristi, gradualmente mi sono resa conto del fatto che la categoria professionale medica condivide con quella dei giurisperiti più elementi di quanti in prima battuta si possono supporre: varietà delle figure professionali in ciascuna categoria, pluralità dei percorsi formativi, progressiva restrizione dei criteri per accedere al Collegio ed esercitare la professione, comune ambizione a lavorare in una università, apertura a una dimensione internazionale, e via discorrendo. Ma passiamo all'analisi dettagliata.

La prima caratteristica che entrambe le professioni condividevano è valida ancora oggi: le funzioni del giurista (giudice o avvocato) come quelle del medico rivestivano e rivestono notevole rilevanza pubblica e sociale; inoltre, il loro esercizio, oggi come allora, implica contatti con il mondo politico e presuppone relazioni con altri membri della stessa categoria e con i clienti.

Un altro punto di contatto riguarda l'eterogenità di entrambe le categorie professionali.

L'esercizio dell'*ars medendi* era demandato a una varietà di figure che si affiancavano a quella del medico togato e che esercitavano funzioni simili e/o complementari a quelle del *physicus* provvisto di un titolo ufficiale: chirurghi, barbieri, cerusici, empirici, medici popolari, ciarlatani.

Il mondo dei giuristi era altrettanto variopinto. In primo luogo tale etichetta definisce tre professioni diverse:

- il giudice: colui che risolve una controversia, emettendo una sentenza dotata di forza coattiva;
- il notaio: colui che redige atti provvisti di efficacia probatoria sia in giudizio sia in sede extragiudiziale;
- il patrocinatore (corrispondente oggi alla figura dell'avvocato): colui che sostiene le ragioni di una delle parti in lite.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> GASPARINI, *Tra fatto e diritto*, cit., p. 19.

I patrocinatori a loro volta si dividevano in due rami principali: gli avvocati difensori in senso proprio (deputati alla difesa del cliente e appartenenti al Collegio dei giudici e dei notai) da una parte, e quello dei procuratori legali (rappresentanti della parte in giudizio e membri del Collegio dei notai e dei causidici) dall'altra.<sup>144</sup> Nella gerarchia delle professioni legali, ai procuratori seguivano altre figure scarsamente istruite nel diritto: i sollecitatori, denominati anche "intervenienti", che alle dipendenze dei procuratori curavano lo svolgimento dell'*iter* processuale, seguendone le scadenze e svolgendo adempimenti di carattere tecnico-burocratico, e gli agenti, deputati a svolgere funzioni ancora più marginali, meccanici esecutori di quello che veniva ordinato loro dai superiori.<sup>145</sup> Altre figure minori erano i praticanti e i causidici ("facevano tutte le parti nelle cause"). La complessità delle professioni legali è attestata a Roma nel Seicento e a Milano fino alle riforme giuseppine.<sup>146</sup>

Le competenze mediche come quelle giuridico-legali potevano poi essere acquisite attraverso molteplici percorsi.

Un aspirante medico poteva intraprendere il *curriculum* universitario, che tuttavia variava da soggetto a soggetto, data la possibilità per uno studente di formarsi in più *Studia* a seconda dei propri interessi e delle proprie esigenze specifiche. Uno studente poteva decidere di trasferirsi da un Ateneo in un altro per varie ragioni: per continuare a seguire le lezioni del suo docente preferito; per prendere parte alle dimostrazioni anatomiche che si svolgevano in un'altra sede accademica; per godere dei tradizionali diritti di studente, o ancora per timore di una pestilenza. Ogni studente poi sceglieva i propri docenti che, anche all'interno di uno stesso Ateneo, potevano essere diversi per la medesima materia. Lo studente era inoltre libero di seguire le lezioni in modo assiduo o di studiare autonomamente.<sup>147</sup> L'acquisizione delle competenze mediche passava però anche attraverso percorsi formativi diversi da quello universitario: nel caso sopra analizzato di Maestro Ciuccio da Orvieto, questi apprese l'esperienza di medico delle ossa da suo padre, e conseguì lo *status* di medico con la Laurea in Medicina.<sup>148</sup>

In maniera del tutto simile l'università non era l'unica fonte di formazione del ceto forense. Vi erano nelle città numerosi giurisperiti che si erano formati in scuole locali di diritto, delle quali le fonti tramandano quelle poche tracce sufficienti ad attestarne l'esistenza. La formazione dei giuristi avveniva in primo luogo sul diritto comune, cioè sui testi della compilazione giustiniana,<sup>149</sup> che svolgevano lo stesso ruolo che il canone ippocratico-galenico rivestiva nei *curricula* universitari degli aspiranti al titolo di Dottore in Medicina.

---

<sup>144</sup> A. PADOA SCHIOPPA, *Brevi note sull'avvocatura nell'età del diritto comune*, in ALPA, DANOVÌ (a cura di), *Un progetto di ricerca*, cit., pp. 41-54: p. 44.

<sup>145</sup> R. BIANCHI RIVA, *L'avvocato non difende cause ingiuste. Ricerche sulla deontologia forense in età medievale e moderna*, I, *Il Medioevo*, Milano, Giuffrè, 2012, p. 23.

<sup>146</sup> PADOA SCHIOPPA, *Brevi note sull'avvocatura*, cit., p. 46.

<sup>147</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 15.

<sup>148</sup> Vedi *supra*, capitolo sesto, 4, p. 370.

<sup>149</sup> PADOA SCHIOPPA, *Brevi note sull'avvocatura*, cit., p. 43.

Come esisteva l'Arte e il Collegio dei Medici, allo stesso modo nelle città italiane esisteva sin dal Duecento il Collegio dei giudici, una corporazione che rappresentava il corpo professionale entro il quale operavano sia i giudici sia gli avvocati.<sup>150</sup> Per essere ammessi al Collegio dei giudici gli statuti richiedevano alcuni anni di studio universitario (da tre fino a sette a seconda della normativa vigente). Non si esigeva però un titolo specifico (la Licenza o il Dottorato in Legge), perché non tutti potevano permettersi di pagare la cerimonia di laurea.<sup>151</sup> In più casi l'ammissione al Collegio era subordinata anche a un esame di conoscenza dei testi giuridici (così negli statuti di Modena del 1327),<sup>152</sup> esame cui erano sottoposti a partire dal 1577 anche coloro che aspiravano a diventare membri del Collegio medico-fisico di Venezia ma che si erano laureati altrove.<sup>153</sup> Nel corso dei secoli poi i requisiti per accedere al Collegio dei giudici dovettero progressivamente irrigidirsi da una parte e omogeneizzarsi dall'altra. Infatti, risulta che in età moderna i criteri selettivi adottati per l'ammissione al Collegio dei giudici e avvocati di Bologna erano tassativamente sia la Laurea in Diritto civile o canonico, conseguita presso lo Studio bolognese, sia la cittadinanza bolognese da tre generazioni.<sup>154</sup> Inoltre, gli statuti di Verona del 1499 accentuano l'importanza del requisito di cittadinanza: in essi si legge infatti che, se si fossero ammessi liberamente nel Collegio anche i forestieri, si sarebbero tolte le speranze ai giovani locali.<sup>155</sup>

Tali requisiti (Laurea e cittadinanza) richiesti dal Collegio dei giudici e degli avvocati sembrano in sintonia con quelli adottati dai Collegi dei medici. Infatti, a partire dal XVI secolo il Collegio medico-fisico di Venezia richiese obbligatoriamente il titolo di Laurea per essere ammessi al suo interno.<sup>156</sup> Nel corso del Quattrocento anche le procedure di ammissione nel Collegio medico-fisico fiorentino divennero più severe, tanto che ne furono progressivamente esclusi tutti i professionisti non medici (barbieri, chirurghi ed empirici che tuttavia precedentemente avevano ottenuto la licenza per entrare nell'Arte dei Medici e degli Speziali di Firenze).<sup>157</sup>

Nei secoli XV e XVI si attuò poi nelle istituzioni professionali giuridiche del territorio italiano la cosiddetta svolta aristocratica: gli statuti del Collegio dei giudici non si accontentarono più di esigere il requisito della cittadinanza del padre. Si richiese anche la formale appartenenza al patriziato. Colui che chiedeva di entrare nel Collegio dei giudici doveva essere iscritto nelle cosiddette "famiglie decurionali", e né lui né i suoi parenti dovevano esercitare le "arti vili", le attività di artigianato e mercatura.<sup>158</sup>

---

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>153</sup> Vedi *supra*, capitolo sesto, 4, p. 371.

<sup>154</sup> GUERRINI, *I laureati in diritto presso lo Studio di Bologna*, cit., p. 223.

<sup>155</sup> PADOA SCHIOPPA, *Brevi note sull'avvocatura*, cit., pp. 47-48.

<sup>156</sup> PALMER, *The "Studio" of Venice*, cit., p. 10.

<sup>157</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., pp. 245-246.

<sup>158</sup> PADOA SCHIOPPA, *Brevi note sull'avvocatura*, cit., p. 48.

Tra Cinque e Seicento inoltre nella Repubblica di Venezia l'avvocatura professionale subì un particolare disciplinamento, dettato dall'esigenza di garantire che gli avvocati che operavano al di fuori del contesto governativo possedessero un alto livello tecnico e le qualità necessarie per espletare in modo eccellente la loro professione. Un provvedimento della magistratura dei Conservatori emanato il 26 febbraio 1600 aggiunge ai requisiti di nascita e di buona condotta quello di aver superato un esame di accertamento della preparazione professionale. Su questa linea in prosieguo di tempo la lista dei requisiti si ampliò: un'altra deliberazione dei Conservatori del 1608 prescrive che l'ammissione all'esame sia subordinata allo svolgimento di un tirocinio di due anni.<sup>159</sup> A Bologna, al contrario, sembra vigere una minore severità: nel corso dell'età moderna ben il 70% dei laureati in diritto fu cooptato nel Collegio dei giudici e avvocati. I requisiti richiesti erano la Laurea di Diritto civile o canonico e la cittadinanza bolognese da tre generazioni (già ricordati), e l'età non inferiore a vent'anni.<sup>160</sup>

Come abbiamo visto, i Collegi medico-fisici si ponevano quali detentori della medicina ufficiale e tendevano a escludere tutti coloro che non possedevano i requisiti idonei a rappresentarla. I medici togati poi non di rado esternavano nelle loro missive giudizi impietosi contro l'avidità e/o l'incompetenza di singoli colleghi,<sup>161</sup> e parallelamente fiorì un genere di letteratura critica all'indirizzo della categoria professionale medica nel suo insieme. Abbiamo ricordato il *Libello sul cattivo uso della medicina da parte dei medici di oggi* (1536) di Girolamo Cardano,<sup>162</sup> il *Trattato sui doveri del medico e del malato* di Leonardo Botallo, pubblicato postumo nel 1765,<sup>163</sup> e l'opera rimasta manoscritta di Marcello Squarzialupi sui cattivi antidotari in uso fra i medici dei suoi tempi: l'*Officinae medicae Instauratio*.<sup>164</sup> La manifestazione di opinioni negative sull'operato dei medici, la produzione di opere polemiche, e nondimeno l'emanazione di provvedimenti legislativi che tentavano di regolare non soltanto l'accesso al Collegio, ma anche la preparazione di farmaci<sup>165</sup> testimoniano una tendenza degenerativa in seno alla professione medica.

Similmente il sollecitatore settecentesco Leone Ongarini pubblicò un'opera, *Istruzioni utili e necessarie al Veneto Interveniente o sia Sollecitatore di Palazzo* (1775), la cui premessa corrisponde alla constatazione del malcostume proprio degli avvocati di riempire le arringhe di "vane ciance". Lo scritto di Ongarini si prefigge quindi l'obiettivo di educare i patrocinatori intervenienti (coloro che si intromettono, che sono presenti al processo, a fianco del titolare di diritti controversi) a una efficace eloquenza e al buon gusto nell'esercizio dell'avvocatura.<sup>166</sup>

---

<sup>159</sup> GASPARINI, *Tra fatto e diritto*, cit., pp. 61-62.

<sup>160</sup> GUERRINI, *I laureati in diritto presso lo Studio di Bologna*, cit., p. 223.

<sup>161</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, pp. 194-199.

<sup>162</sup> Vedi *ibid.*, p. 194.

<sup>163</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, 5, p. 306.

<sup>164</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 203.

<sup>165</sup> Esempi di provvedimenti sulla legittimità di produzione e vendita di farmaci, in riferimento alla Repubblica di Venezia, sono descritti nel capitolo sesto, 4, pp. 372-373.

<sup>166</sup> GASPARINI, *Tra fatto e diritto*, cit., pp. 92, 94.

Un altro aspetto che accomuna le due categorie professionali consiste a mio avviso nella eterogenità delle concrete attività lavorative sia del medico sia del giurista.

Se gli interessi scientifici del medico togato erano ampi (filosofia, medicina, anatomia, botanica, astrologia, alchimia, ...), l'espletamento concreto della sua professione constava di alcune attività strettamente correlate tra loro: visite ai pazienti; studio autonomo di un argomento tecnico-medico; discussioni (per via epistolare o nelle sedute del Collegio dei medici su casi clinici o determinate patologie); pubblicazione di opere; messa a punto di terapie e trattamenti in collaborazione con i farmacisti. E le tipologie di documenti prodotte conseguentemente erano *Epistulae medicinales*, scritti di materia medica, ricettari.

Un discorso a parte merita l'attività della dissezione anatomica. Come è noto, la pratica dissezionaria non era sconosciuta già sul finire del Medioevo, perché promossa dalla circolazione dei testi della medicina greca ed araba, dalla crescita dell'insegnamento universitario e, infine, dagli accertamenti *post mortem*.<sup>167</sup> Del suo significato socio-culturale abbiamo parlato nel primo capitolo: nel Medioevo la dissezione era vista soprattutto come aggravamento della pena inflitta al condannato a morte, non più degno di far parte della comunità civile e cristiana.<sup>168</sup> In un secondo momento, soltanto all'interno di un contesto culturale orientato verso un ben determinato tipo di "scienza", le dissezioni cominciarono ad assumere la funzione di fornire conoscenze anatomiche. All'evoluzione della metodologia e della gnoseologia anatomiche fu, come è noto, Andrea Vesalio ad apportare un considerevole contributo. Nelle sue *demonstrationes* tenute nello Studio di Bologna nel 1540, il discorso teorico, le immagini da lui stesso disegnate, e la vera e propria *demonstratio* (cioè la presentazione agli studenti di una reale parte del corpo appartenente a un cadavere) si profilano come strati successivi di un sapere che richiede più strumenti di analisi per giungere a una migliore conoscenza della realtà fisica. Più in generale, nel Cinquecento sono attestate, da una parte, la tendenza a offrire un quadro maggiormente compiuto della struttura del corpo e, dall'altra, la tendenza a integrare la lettura di antichi e moderni con le giuste verifiche visive e tattili.<sup>169</sup> Questa osservazione ci riporta a quanto già asserito sia sull'importanza dell'osservazione negli studi anatomici di Vesalio,<sup>170</sup> sia sul più generale orientamento fattuale ed "empirico" della scienza medica nel Cinquecento.<sup>171</sup>

Nel Tardo Medioevo le cosiddette "notomie di teatro" avvenivano negli Studi allo scopo di insegnamento, e si tenevano in tempo di carnevale;<sup>172</sup> a esse si aggiungevano le dimostrazioni anatomiche periodicamente organizzate dalle corporazioni di fisici e chirurghi.<sup>173</sup> A cavallo tra Quattro

---

<sup>167</sup> A. PASTORE, *Il medico in tribunale: la perizia medica nella procedura penale d'Antico Regime*, Bellinzona, Casagrande, 1998, pp. 30-31.

<sup>168</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 2, pp. 18-20.

<sup>169</sup> PASTORE, *Il medico in tribunale*, cit., pp. 30-32.

<sup>170</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, 4, p. 301, e capitolo sesto, 1, p. 351.

<sup>171</sup> Vedi *supra*, capitolo sesto, 1, pp. 351-357.

<sup>172</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 2, p. 19, nota 23.

<sup>173</sup> PASTORE, *Il medico in tribunale*, cit., p. 34.

e Cinquecento le dimostrazioni anatomiche cominciarono poi a essere sollecitate anche negli ospedali, oltre che nelle aule universitarie: nelle istituzioni ospedaliere di Firenze e Venezia si avviarono, infatti, indagini autoptiche tese ad accertare la causa della morte, su richiesta dei familiari del defunto, o per l'interesse verso la patologia o la malformazione riscontrata sul cadavere.<sup>174</sup> Infine, ancora nel Cinquecento comparvero le prime richieste di autorizzazione da parte di un medico, rivolte alle autorità ecclesiastiche e ospedaliere, per effettuare un'autopsia, soltanto al fine di soddisfare la curiosità intellettuale e l'interesse speculativo del medico stesso.<sup>175</sup> Se veniva percepita l'esigenza di disporre di uno strumento metodologico preciso, quale l'indagine autoptica, è evidente che stavano progressivamente maturando la consapevolezza dell'utilità dell'anatomia ai fini della scienza medica, e parallelamente l'idea che l'anatomia fosse una disciplina dotata della medesima dignità della medicina, e di una propria intrinseca *ratio*.

Come il medico, anche il giurista si destreggiava in un ampio spettro di attività, e si divideva fra la sua concreta occupazione di giudice, notaio o avvocato, e quella di studio, commento e pubblicazione di opere. Gli ambiti tecnici dei quali i giuristi si occupavano erano numerosi, come si desume dai formulari, dai prontuari e dai massimari che si tramandavano – anche manoscritti – di generazione in generazione. Un avvocato per esempio era l'estensore di lettere per privati, pareri, sentenze (quando agiva come giudice), istanze alla pubblica autorità e atti processuali. La varietà di documenti prodotti riflette le diverse mansioni dell'avvocato, il quale in età moderna faceva un po' di tutto anche in sedi non periferiche.<sup>176</sup> Il giurista-avvocato collegiato poteva in periodi o frangenti diversi trovarsi a essere di volta in volta giudice, avvocato, consulente di parte. Ma anche al di fuori del processo la sua attività era molto intensa, data la frequenza delle soluzioni arbitrali e arbitramentali, nonché di quelle compromissorie ed amichevoli sollecitate dalla legislazione statutaria locale. Gli avvocati inoltre spesso erano chiamati a rappresentare signori o comunità per trattative diplomatiche o consulenze politico-internazionali.<sup>177</sup>

Rispetto alle prospettive lavorative sia i membri della categoria professionale medica, sia quelli della categoria professionale forense aspiravano a un posto come lettore all'interno di un Ateneo. In via generale insegnare all'università poteva facilitare l'inserimento professionale a livello cittadino, ma anche l'appartenenza ai Collegi favoriva la progressione della carriera. Per esempio, essere membro del Collegio dei medici fiorentino era un punto a favore per ottenere un incarico presso l'ospedale cittadino di Santa Maria Nuova, ma era vero anche il contrario: chi lavorava presso questo ospedale era ben visto dal Collegio.<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>176</sup> G. S. PENE VIDARI, *L'attività dell'avvocato in campo civilistico*, in ALPA, DANOVÌ (a cura di), *Un progetto di ricerca*, cit., pp. 55-68: p. 61.

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>178</sup> HENDERSON, *The Renaissance Hospital*, cit., p. 249.

Inoltre, le carriere sia dei medici sia dei giuristi erano in moltissimi casi legate ad ambienti politici influenti o a singoli uomini di potere. Richiamiamo alcuni episodi e aspetti significativi per l'una e l'altra categoria professionale.

Abbiamo visto come Simone Simoni riuscì nel 1569 a ottenere un incarico all'Università di Lipsia, grazie alla protezione dell'Elettore Augusto di Sassonia, e come, con il suo impiego in qualità di medico personale del re di Polonia Stefano Bathory, Niccolò Buccella acquisì grande prestigio e ricchezze materiali. L'assunzione presso la corte di Transilvania placò, poi, almeno temporaneamente, le preoccupazioni economiche di Marcello Squarcialupi. Nel luglio del 1583 questi dichiara esplicitamente che la parte più cospicua delle sue entrate è rappresentata dallo stipendio reale, e che al contrario i servizi che egli svolge *a latere*, come le visite a pazienti privati, costituiscono supplementi integrativi dei suoi introiti.<sup>179</sup> Inoltre, quando nel 1585 Squarcialupi decise di abbandonare Alba Iulia, non fu facile per lui licenziarsi dalla corte transilvana, come attestano le sue stesse parole: "Ho chiesto seriamente l'opportunità di andarmene; il re lo ha accettato di malanimo, ma me lo ha concesso".<sup>180</sup> Una volta entrato nell'orbita di un ambiente politico, un medico vi rimaneva legato a doppio filo, e la mobilità lavorativa di un medico era condizionata dalla lealtà personale che questi doveva a chi lo remunerava. Quanto era arduo conquistare il favore di un signore, tanto era difficile allontanarsene, senza subirne eventuali conseguenze.

La carriera di Girolamo Donzellini fece un salto di qualità grazie al credito da lui guadagnato presso le autorità veneziane per il suo intervento nella cura della salute pubblica durante la terribile pestilenza del biennio 1575-1576. Non soltanto il medico bresciano fu rilasciato dal carcere inquisitoriale proprio per potersi occupare della peste, ma in seguito ricevette anche generose offerte di lavoro da parte del Senato, la massima istituzione politica della Serenissima:

"Io vivo e godo di ottima salute con tutta la mia famiglia in una casetta sicura, dove esercito la medicina con un discreto successo. Ho preferito per me questa residenza per molte ragioni, soprattutto perché davvero moltissimi senatori hanno fatto sapere che io farei cosa gradita al Senato, se scegliesti per me questa patria; poiché qui quasi sessanta medici sono morti di peste e sono sopravvissute pochissime persone in grado di saldare i loro debiti".<sup>181</sup>

Il Senato veneziano mostrò interesse a che Donzellini rimanesse a lavorare nella Serenissima.<sup>182</sup> Ciò implica che il medico avrebbe potuto essere assunto alle dipendenze della Repubblica o che, nella peggiore delle ipotesi, il Senato si sarebbe dato da fare per procurargli un impiego presso un ospedale, una struttura ecclesiastica, o una famiglia influente. La penuria di medici che Venezia conobbe in seguito all'ondata di pestilenza degli anni 1575-1576, certamente favorì la carriera di Donzellini, e un incarico pubblico al servizio del Governo gli avrebbe garantito una certa sicurezza economica. Rispetto agli altri medici che abbracciarono le dottrine eterodosse, e che all'estero trovarono notevoli difficoltà lavorativo-economiche, Donzellini non ebbe a patire i medesimi problemi.

<sup>179</sup> BUB, *Fr-Gr.*, II 26, 403, 1 luglio 1583, cit.

<sup>180</sup> BUBr, Akc. 1949/KN 611, 31, 1 aprile 1585, cit.

<sup>181</sup> BUER-N, *Briefe an Camerarius II*, 18, 12 luglio 1577, cit.

<sup>182</sup> *Ibid.*

Per quanto riguarda il legame dei giuristi con gli ambienti politici, il caso bolognese in età moderna appare significativo. I giureconsulti bolognesi potevano aspirare a lavorare negli uffici cittadini, dove la carica più alta era rappresentata dai senatori, oppure presso i tribunali bolognesi. Le istituzioni cittadine però mettevano a disposizione pochissimi posti, pertanto i giureconsulti bolognesi si rivolgevano alle Rote di Lucca o Genova, o alla Curia Romana.<sup>183</sup> Ma per inserirsi nella compagine amministrativa dello Stato della Chiesa era necessario, soprattutto per chi non aveva titoli nobiliari, intessere rapporti con personaggi già legati all'organizzazione curiale. Infatti, nel XVI secolo le famiglie di giuristi bolognesi cominciarono ad allacciare relazioni con gruppi familiari vicini al Pontefice e alla Curia Romana, perché, con l'entrata di Bologna nello Stato della Chiesa, questo era l'unico modo per prevalere sui casati concorrenti.<sup>184</sup>

A chiusura di questo sommario confronto, bisogna segnalare un ultimo aspetto condiviso tra i due gruppi, e rappresentato dai canali e dagli strumenti cui era affidata la loro coesione. Essa era spesso demandata al banchetto allestito in coincidenza di alcune festività.

L'offerta di un banchetto, fatta ai docenti da parte dei candidati al titolo di Dottore in Medicina o in Teologia in occasione del conseguimento della Laurea, era un modo per rafforzare l'identità del corpo professionale e la solidarietà dei suoi membri. La tenuta della categoria professionale passava anche attraverso l'elargizione di doni tradizionali, come zucchero e altri dolci, o frutta e vino, in segno di riconoscenza da parte degli studenti ai docenti che avevano indirizzato e seguito i loro studi.<sup>185</sup> L'allestimento di un banchetto era però pensato per un piccolo gruppo professionale che si radunava a livello locale, come per esempio le famiglie di avvocati o di medici di un centro urbano, riunite in occasione di un matrimonio o di un altro evento. La condivisione di una mensa internazionale, invece, non era pensabile a causa delle grandi distanze. Pertanto, mentre era possibile, attraverso la condivisione del pasto e della parola,<sup>186</sup> intessere *reti* socio-professionali di dimensioni relativamente estese all'interno di ciascun gruppo (medico e giuridico), al contrario il banchetto non poteva garantire da solo la compatezza della più ampia *rete* della *Respublica medicorum*, né della rete europea dei giuristi. A livello transnazionale il collante era fornito da altre attività, quali scambi epistolari e di strumenti lavorativi e del sapere, e forme di collaborazione a distanza.

Oltre ai molteplici aspetti formali, tecnici e funzionali che le categorie professionali medica e giuridica condividono, un altro elemento si pone all'attenzione: in un particolare contesto, che or ora esporrò, le competenze del medico e quelle del giurista vengono ad affiancarsi e a sovrapporsi. In un percorso non lineare di difficile integrazione, che ha luogo nel corso dell'età moderna, infatti, le conoscenze mediche cominciano a configurarsi quale strumento di supporto per coloro che amministrano la giustizia, e ad assumere una veste propedeutica rispetto all'assegnazione di rilevanza giuridica a un fatto.

---

<sup>183</sup> GUERRINI, *I laureati in diritto presso lo Studio di Bologna*, cit., p. 223.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>185</sup> ZEMON DAVIS, *The Gift*, cit., p. 81.

<sup>186</sup> Vedi *supra*, capitolo quinto, 4, pp. 334-336.

Nel suo già citato *Il medico in tribunale*, Alessandro Pastore affronta ampiamente questo tema. Nell'*Introduzione* l'autore osserva che, per poter appurare la verità o la verisimiglianza di un fatto e/o di un atto, in taluni casi il giurista necessita di affidarsi al bagaglio tecnico di un medico. Soprattutto a partire dall'Ottocento, le perizie medico-psichiatriche si rivelano strumenti di valutazione indispensabili per accertare la veridicità delle parole del reo e verificare il grado della sua colpevolezza.<sup>187</sup> Tuttavia, già nei secoli precedenti il medico, nella sua veste di perito, comincia a svolgere una funzione di sostegno alla certezza del diritto.

Nelle seicentesche *Quaestiones medico-legales* di Paolo Zacchia,<sup>188</sup> si viene delineando la tesi secondo la quale il medico è un perito da consultare in tema di giustizia criminale, ed esercita la prerogativa di prescrivere se, come e quando un qualsiasi atto debba essere compiuto per essere valido nelle sue conseguenze giuridiche. Ne consegue che soprattutto nei casi dubbi occorre ricorrere al suo parere tecnico.<sup>189</sup> Nella sua enciclopedia medico-legale Zacchia tratta in particolar modo la questione della tortura, rispetto alla quale al medico viene attribuito l'importante ruolo di valutazione del tipo di tormento e della modalità con cui esso viene inflitto in rapporto all'età e al sesso, e alle eventuali patologie sofferte dal condannato. Il giudizio del medico viene richiesto sia prima, sia durante la tortura. Il medico è convocato dalle corti di giustizia, in vari territori italiani come europei, nel momento precedente all'applicazione del tormento, per valutare se sussistano le condizioni necessarie all'esenzione dell'inquisito dalla tortura. Il perito deve appurare, cioè, condizioni nosologiche complesse (malattie veneree), e l'incapacità di sostenere la tortura. L'intervento del medico nell'applicazione delle torture e nell'accertamento di eventuali infermità è richiesto anche durante la tortura, momento in cui lo stato di salute dell'imputato è sottoposto a grandi sollecitazioni: in quel frangente il medico è chiamato a esprimere il proprio giudizio nel caso di sopraggiunto malore, per vagliare la possibilità o meno di proseguire la tortura, e parimenti nel caso in cui intervenga la morte dell'inquisito. Tali compiti del medico sono attestati già nei primi decenni del Cinquecento, ben prima dell'uscita dell'opera di Zacchia.<sup>190</sup>

Nel corso del Seicento, poi, in questo campo si inverte una sorta di forma di collaborazione fra giuristi e medici.

Un testo di pratica criminale di ampia circolazione, quello che si deve a Marcantonio Savelli (1665), elenca i criteri di ammissibilità alla tortura e i casi di esenzione dalle diverse forme di supplizio previste: i periti, il giudice e il medico devono congiuntamente accertare la gravità di patologie che impediscano l'applicazione della tortura della corda; devono far sospendere questo supplizio e far calare a terra il torturato nel caso in cui questi mostri segni di perdita di coscienza; e

---

<sup>187</sup> PASTORE, *Il medico in tribunale*, cit., p. 15.

<sup>188</sup> P. ZACCHIA, *Quaestionum medico-legalium tomi tres*, Lione, G. Nanty, 1674.

<sup>189</sup> PASTORE, *Il medico in tribunale*, cit., p. 16.

<sup>190</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

devono poi valutare le condizioni del torturato per decidere quando è possibile riprendere il trattamento cruento.<sup>191</sup>

Un altro manuale di giustizia criminale, annoverato fra quelli maggiormente diffusi nella Repubblica di Venezia, la *Prattica criminale* di Lorenzo Priori (1663), prescrive che è compito del notaio tenere sotto osservazione la qualità dei tormenti inflitti, per ovviare a possibili eccessi del giudice, mentre l'esame dei difetti fisici che impediscano di procedere al supplizio della corda è demandato al perito medico (autorità garante del sapere sanitario ma esterna alla composizione dell'ufficio di giustizia) o al maestro di giustizia (il boia).<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 39.

## 6. Il medico: “*trait d’union*” tra l’uomo e la volta celeste

Il confronto tra la categoria professionale medica e quella giuridica può indurre a riflettere in modo più sistematico e più ampiamente sulle caratteristiche delle reti professionali nelle arti liberali in età moderna, e questa rappresenta una delle prossime linee di indagine che mi propongo di seguire.

Parallelamente, però, vorrei concentrarmi ancora in modo specifico sui *physici*. Poiché il metodo di analisi della fonte epistolare si è rivelato utile per l’indagine di una molteplicità di aspetti culturali e sociali della comunità dei medici, esso potrebbe essere riproposto per approfondire temi che ho già affrontato, come gli aspetti propri della rete professionale medica e la circolazione libraria al suo interno. Per esempio, poiché l’analisi dei carteggi epistolari di Girolamo Donzellini ha condotto a risultati significativi in ordine alla ricostruzione della sua biblioteca privata (bozze manoscritte o testi editi da lui acquistati, richiesti e prestati),<sup>193</sup> mi propongo in futuro, non soltanto di realizzare una ricognizione completa della *libreria* del medico bresciano, ma anche di attribuire una certa importanza, nelle nuove ricerche, all’entità e alla qualità della circolazione dei libri e del sapere all’interno della *Respublica medicorum*.

Inoltre, vorrei sfruttare le corrispondenze epistolari per lo studio di altri due temi: l’uno già parzialmente trattato in questo lavoro; l’altro, al contrario, del tutto nuovo.

In primo luogo vorrei trovare conferme (o smentite) di quel carattere “protoempirico” della scienza medica del Cinquecento, timidamente affiorato in questa ricerca. In questo contesto sarebbe utile comprendere anche se le concezioni iatrochimiche di Paracelso svolsero un qualche ruolo nell’evoluzione in senso empirista della scienza medica del Cinquecento. Come abbiamo osservato, tali teorie rappresentano la sperimentazione pura, e sono foriere di nuovi orientamenti scientifici. In particolar modo l’alchimista svizzero spalancò le porte a una disciplina della quale la medicina non poté più fare a meno dal momento della sua nascita: la chimica.<sup>194</sup> Mi chiedo allora: benché i metodi e il sistema teorico paracelsisti fossero stigmatizzati dalla generale comunità medica europea, essi in qualche modo esercitarono influenze sulla mentalità e sul modo di agire di singoli medici, orientandoli in senso empirista? Del resto, se Theodor Zwinger riconobbe in Paracelso colui che applicò il metodo dell’esperienza postulato da Ippocrate,<sup>195</sup> è possibile che anche altri medici, quantunque di minore fama rispetto al naturalista basileese, si fossero lasciati condizionare nel loro *modus operandi* dai principi paracelsisti.

In secondo luogo può essere interessante approfondire la concezione del corpo nel Cinquecento e nel Seicento. Importanti studi sull’argomento già esistono, ma vorrei capire se su tale visione esercitò un qualche fascino il valore “empirista” che la medicina venne ad assumere nel XVI secolo. I relativi interrogativi si possono così formulare:

---

<sup>193</sup> Questo è stato osservato *supra*, capitolo terzo, 7, p. 253.

<sup>194</sup> Vedi *supra*, capitolo quarto, 1, p. 277, e capitolo sesto, 1, p. 355.

<sup>195</sup> Vedi *supra*, capitolo terzo, 4, p. 213.

- Alla fase di rinnovamento che la scienza medica conobbe nel XVI secolo corrispose un'evoluzione della concezione filosofica del corpo?
- Sin dalle origini del Cristianesimo la speculazione teologica assegnò al medico e all'*ars medendi* un ruolo sacrale, quasi divino, ma pur sempre limitato. La natura dell'uomo corrotta dal peccato, infatti, diede adito all'idea che la guarigione fisica fosse soltanto un'anticipazione della guarigione definitiva, la quale a sua volta avrebbe potuto essere raggiunta soltanto mediante la grazia di Cristo.<sup>196</sup> Tale visione fu in qualche misura scalfita alla luce dei nuovi caratteri dell'*ars medendi*, come la praticità degli scopi, e le nuove metodologie gnoseologiche di carattere empirico? Questa nuova, seppur timida veste della medicina seppe intaccare la concezione teologica del corpo?
- Se nel Cinquecento le teorie della letteratura medica classica cominciavano – benché a singhiozzo – a essere poste in discussione, e se specularmente venivano sperimentati nuovi trattamenti terapeutici rispetto a quelli tradizionali, è possibile che già allora i medici furono spinti a guardare al corpo in maniera diversa rispetto al periodo precedente, affrancandosi progressivamente dai condizionamenti teologici e dai tabù della cultura ufficiale? Oppure, come l'astrologia rimase per tutto il Cinquecento la base della medicina, così la visione teologica del corpo continuò a fare da sfondo all'attività del medico?
- Infine, vi furono medici nel XVI e nel XVII secolo che svilupparono una concezione del corpo alternativa e in controtendenza rispetto a quella della medicina astrologica, che a sua volta vedeva la dimensione fisico-materiale dell'essere umano assoggettata all'influsso dei moti celesti, e che faceva di questi ultimi la legge naturale che regolava modalità e tempistiche terapeutiche?

Per illuminare tutti gli aspetti fin qui menzionati, possono essere sfruttati sia il fittissimo carteggio epistolare intercorso tra Camerarius il Giovane e Crato von Crafftheim, sia altre corrispondenze di medici di spicco attivi nell'area germanofona, come Hieronymus Wolf, Andreas Libavius e Petrus Monau. Mentre il carteggio epistolare Camerarius – Crato è già parzialmente noto,<sup>197</sup> le lettere degli ultimi tre medici citati sono state finora trascurate. Inoltre, anche lo studio degli *Acta* dei Collegi dei medici, come quello di Norimberga, a oggi poco esplorato, può risultare utile, soprattutto in quelle sezioni dove vengono messe a verbale le discussioni intorno a casi clinici importanti. Non da ultimo, e compatibilmente con le possibilità che il mondo della ricerca offrirà, vorrei aprirmi al contesto medico di area francese.

In via di chiusura: nel XVI secolo la rete professionale medica mostra in modo accentuato quei caratteri che permettono di definirla appunto una “rete”, e che attengono ai concetti di comunità e comunicazione, e di reciprocità, liberalità e gratuità nella produzione e nella diffusione del sapere, delle idee e dei testi. L'arena dei dibattiti medici coincide con i confini dell'Europa dotta, e la trasmissione delle conoscenze scientifiche, l'aggiornamento professionale, il consulto tecnico, lo scambio di oggetti e di strumenti necessari allo svolgimento della professione e al progresso degli studi sono tanto caratteri precipui quanto finalità specifiche della *Respublica medicorum*. Quest'ultima può essere vista come un gruppo di studiosi tesi all'unanimità verso l'avanzamento della scienza medica, aperti al dialogo con i colleghi e interessati allo studio anche di altre discipline. Nondimeno, come abbiamo già osservato, alcune di queste caratteristiche sono riscontrabili anche nella categoria dei giuristi, i quali anch'essi – alla stregua dei medici – intrattenevano relazioni internazionali con i loro colleghi, discutevano frequentemente di questioni di diritto ai fini dello sviluppo della scienza

<sup>196</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 2, pp. 20-22.

<sup>197</sup> Si tratta di centinaia di lettere, i cui contenuti sono sintetizzati nella sezione *Datenbank* del progetto *Frühneuzeitliche Ärztebriefe des deutschsprachigen Raums – 1500-1700*. Vedi il seguente link: <http://wrzh180.rzhousing.uni-wuerzburg.de:8080/aDISWeb/app.jsessionid=A555E7DC9A34ADC1FF470DF12E1A2FF6>.

giuridica, e in molti casi erano studiosi a tutto tondo. Non può passare inosservato, tuttavia, un elemento che a mio avviso costituisce il discrimine tra le due categorie professionali.

La medicina mutuava dalla filosofia metodi, principi e schemi interpretativi che la condizionavano nei suoi aspetti formali, ma anche strutturali. Nondimeno la disciplina e la professione mediche risentivano costantemente della concezione rinascimentale che univa, in un unico sistema vitale, uomo e cosmo. Lo dimostra il fatto che le fasi lunari determinavano le tempistiche della flebotomia, e più in generale i movimenti celesti si ergevano a legge naturale dei processi di malattia e guarigione. Inoltre, sin dalle sue origini la medicina fu legata alla teologia,<sup>198</sup> tanto che le dissezioni anatomiche cominciarono a essere praticate con una certa frequenza soltanto dal momento in cui fu scalfita e poi erosa la concezione sacrale del corpo attestata dalle Sacre Scritture. Di conseguenza solo molto gradualmente i teatri anatomici si posero come strumenti di conoscenza dell'anatomia del corpo umano. Il ruolo che il medico rivestiva, sia a livello culturale sia a livello sociale, non poteva prescindere da tutti questi nessi.

Anche la formulazione dei principi giuridici era influenzata dal contesto culturale e filosofico nel quale i giurisperiti operavano. Tuttavia, dal momento in cui veniva emanato, un provvedimento legislativo cominciava a vivere di vita propria, perché da una parte doveva confrontarsi di volta in volta con situazioni e fattispecie nuove, dall'altra doveva essere interpretato. Quindi, benché presenti alla mente del giurista, i principi filosofici ispiratori dei testi normativi potevano passare in secondo piano rispetto alla necessità di adeguare il diritto alle variopinte declinazioni del reale, e pertanto prevalevano considerazioni strettamente giuridiche, non più di natura filosofica. Nell'espletare il suo concreto lavoro, il giurista poteva, per cause di forza maggiore, trascurare i nessi con il *background* cultural-filosofico dal quale le norme che egli applicava erano scaturite.<sup>199</sup> Non così era per il medico, che quotidianamente toccava con nuda mano i risvolti più concreti, corporeo-materiali, degli imprescindibili principi che muovevano la vita, e non poteva astrarsi dai sistemi teorici che la spiegavano. In virtù di questo bagaglio i medici svilupparono una formazione e una sensibilità tali da indurre in loro quasi automaticamente una certa familiarità con le questioni filosofico-teologiche.<sup>200</sup> (Di ciò ho dovuto tener conto nell'affrontare la prima parte di questo lavoro, dedicata alle scelte confessionali dei medici). Al contrario l'interesse di un giurista per le questioni teologiche più raramente, a mio avviso, sgorgava dall'esercizio della sua professione.

Nella speculazione e nell'attività mediche, il *physicus* del Cinquecento sperimentava quotidianamente l'unione dei corpi con l'altra metà dell'essere, il cielo, e non poteva dimenticare, neanche per un breve istante, che l'uomo è sintesi dell'universo.

---

<sup>198</sup> Vedi *supra*, capitolo primo, 2, pp. 17-25.

<sup>199</sup> Anche in considerazione del fatto che non esisteva all'epoca un documento simile alle attuali carte costituzionali, le quali a loro volta rappresentano il limite che le norme non possono violare.

<sup>200</sup> Sull'ipotesi che il legame tra filosofia e medicina possa aver condizionato le scelte religioso-confessionali dei medici vedi *supra*, capitolo sesto, 3, p. 365.

## *Appendice documentaria*

A scopo esemplificativo del materiale studiato propongo l'edizione critica di alcune delle fonti epistolari da me maggiormente sfruttate. L'edizione ha consentito allo stesso tempo di alleggerire l'apparato di note all'interno del saggio.

Poiché le opere e i personaggi menzionati nelle fonti qui trascritte sono già stati identificati nel corso del lavoro, le note di chiusura dell'edizione sono dedicate al commento degli aspetti linguistici, ortografici e grammaticali del testo delle fonti. Le note in calce, invece, contengono la trascrizione delle correzioni apportate dallo scrivente, e delle parole e frasi aggiunte in un secondo momento dalla stessa o da altra mano.

### *1. Criteri di edizione*

#### *Lingua*

Le fonti delle quali propongo l'edizione critica sono redatte in latino. Poiché, però, si tratta di una lingua che risente fortemente dell'influenza del volgare, numerosi termini presentano un'ortografia diversa da quella del latino classico. Tale ortografia "volgarizzante" è stata mantenuta invariata in fase di edizione, in consonanza con una linea conservativa che rispecchi il più possibile i testi originali. Si troveranno trascritte, quindi, le forme del testo originario, come *Teodorus, papyrus, peditum, grecus, ...*, in luogo delle classiche *Theodorus, papyrus, praeditum, graecus, ...*

La grafia volgarizzata di tali termini è parte integrante della lingua dotta di allora, e per questo questi ultimi potrebbero risultare interessanti agli occhi di uno storico della lingua che va alla ricerca di testimonianze della transizione dal latino scritto al volgare scritto. Del resto, per uno stesso termine spesso le due varianti (quella classica e quella volgarizzata) convivono, visto che in taluni scriventi troviamo una forma, e in talaltri troviamo l'altra.

#### *Ricostruzione del testo*

La ricostruzione del testo, nei casi in cui esso non è più leggibile a causa del deterioramento del supporto scritto o dell'inchiostro, o dove la lettura è resa difficoltosa dall'eccessiva corsività della grafia, è stata inserita nelle parentesi quadre [ ]. Laddove nessuna ipotesi verosimile abbia potuto essere formulata (sia nel caso in cui non si è trovata un'*emendatio* convincente per la parola in questione, sia nel caso in cui non si è riusciti a sanare la lacuna con una *restitutio* sufficientemente affidabile), lo si è segnalato con le stesse parentesi quadre contenenti i tre puntini di sospensione [...]. Talvolta, inoltre, ho integrato il testo con parole sottointese dallo scrivente ma fondamentali per la

comprensione della frase, e le ho inserite tra le parentesi quadre [ ]. Poiché usate dagli stessi scriventi, le parentesi tonde, invece, sono state riportate nell'edizione con la medesima originaria funzione.

Nei rarissimi casi di *lapsus calami* o di evidente errore dello scrivente, ho provveduto a inserire il testo corretto entro le parentesi angolari < >.

#### *“Mise en page” e ortografia*

Il passaggio dal *recto* al *verso* di una pagina e l'inizio di una nuova pagina sono stati segnalati con due barre parallele (/).

Quanto ai capoversi si è seguita di volta in volta la fonte ma, quando nel testo originario l'inizio di una frase coincide con l'apertura di un nuovo argomento, separato dal testo precedente con un cospicuo spazio bianco sul rigo di scrittura, ho adottato nella trascrizione un nuovo capoverso.

La successione di lettere *ij* è stata trascritta con *ii*. La *ÿ* (y con dieresi) è stata trascritta con *y*. La *ß* (*scharfes Es*) è stata trascritta con la doppia *ss*.

Le date sono state uniformate secondo la seguente formula: luogo (genitivo locativo), giorno del mese, anno in cifre arabe. Per quanto riguarda le date scritte in maniera abbreviata nella fonte, si è scelto di sciogliere la data cadente nei giorni fissi con la forma classica (ablativo del giorno e aggettivo del mese concordante con il giorno: *Idibus Decembribus, Calendis Aprilibus, ...*), anziché la forma alternativa che prevede il genitivo del mese (*Calendis Aprilis*). Ma nei casi in cui è lo scrivente stesso ad adottare la formula alternativa per esteso, si è mantenuta invariata la sua scelta.

#### *Maiuscolazione*

I criteri di utilizzo della lettera maiuscola sono leggermente diversi da scrivente a scrivente, pertanto si è provveduto a uniformarli nell'edizione secondo l'uso moderno.

Nell'edizione si è usata la lettera maiuscola nei seguenti casi: dopo il punto di domanda e dopo il punto esclamativo; per le titolature onorifiche che precedono i nomi propri cui si riferiscono; per i titoli di opere e i nomi dei mesi; gli aggettivi indicanti la provenienza geografica di un uomo (*Germanus*). Si è usata invece la lettera minuscola per tutti i nomi comuni e gli aggettivi (anche quelli scritti in maiuscolo nella fonte, come *apostolus, antifuchsianus, theophrasteus*); per le parole che seguono i due punti; per i nomi di piante curative, malattie, discipline del sapere (che spesse volte al contrario sono vergati dallo scrivente con l'iniziale maiuscola).

#### *Punteggiatura*

L'uso della punteggiatura è diverso da scrivente a scrivente, ma di volta in volta la trascrizione è stata redatta nel modo più fedele possibile al testo originale. In particolar modo ho sentito l'esigenza di mantenere lo stile del tutto particolare, estremamente elevato e curato, dei testi epistolari di Andreas

Dudith. Pertanto, gli incisi presenti in queste lettere, racchiusi tra due punti e virgola, sono stati riportati nella trascrizione allo stesso modo; la proposizione subordinata introdotta da un pronome relativo, e separata dalla proposizione principale con un punto e virgola, è rimasta invariata anche nella trascrizione.

Nelle altre fonti, tuttavia, ho ritenuto opportuno rinunciare a un'adesione totale al testo originario, in favore di una lettura più fluida e scorrevole. Sono quindi intervenuta come segue: ho integrato il punto fermo mancante al termine di una frase; ho sostituito il punto e virgola con un punto per spezzare l'eccessiva lunghezza di una frase; ho sostituito i due punti con un punto, un punto e virgola, o una virgola a seconda del loro valore di pausa più o meno lunga, e nei casi in cui essi sono seguiti da una frase relativa; ho aggiunto una virgola per separare parti di una frase molto lunga, o per evidenziare un inciso.

Ho poi dovuto distinguere nella trascrizione il discorso diretto, le citazioni, i titoli di opere, e gli elenchi puntati, elementi che non vengono mai segnalati dagli scriventi con segni diacritici. Pertanto: le citazioni tratte da opere o di proverbi sono state inserite tra le virgolette tonde; i titoli di opere sono stati trascritti in corsivo; il discorso diretto è stato segnalato con le virgolette tonde precedute dai due punti (: " ... "); l'elenco puntato è stato reso perspicuo con i due punti seguiti dai punti-elenco.

#### *Abbreviazioni*

Sono stati sciolti tutti i segni diacritici, i compendi e le abbreviazioni presenti nelle fonti manoscritte.

Alcuni termini scritti per esteso nel testo originario contengono la preposizione *prae* munita di dittongo, altri termini invece sono scritti con la *e* semplice (*pre*). Quando un termine è scritto con il compendio (*p* con *titulus* sopra il rigo di scrittura), è stato sciolto con il dittongo *ae*, se nel medesimo scrivente è attestata la forma con il dittongo pieno, ed è stato sciolto con *pre*, se nello stesso scrivente è attestata la forma con la *e* semplice. Ma se non sono presenti tracce della parola scritta per esteso, quando essa è scritta in forma abbreviata, la si è sciolta con il dittongo pieno. Ho optato per tale scelta, perché non esistono criteri ineccepibili in base ai quali si possa capire quali parole lo scrivente avrebbe vergato con il dittongo pieno e quali con la *e* semplice. Inoltre, gli usi variano da scrivente a scrivente, il che rende impossibile stabilire una tendenza generalizzata.

## 2. Edizione critica

### Marcello Squarzialupi a Theodor Zwinger

Piuro, 13 dicembre 1571

Teodoro<sup>a</sup> Zvingero Germano Rauraci Gymnasii  
Medico et Philosopho illustrissimo salutem dicit Marcellus Squarzialupus.

O felicissimos Novembres Idus! (Iam scis, o Theodore, furor amor est). O faustas mihi iamdiu moerenti literas! Sancitum est inter nos foedus: quid agendum nobis? Deprecator, et Pater patratus fuit spiritus Deus: quid gravius? Quid – inquam – sanctius? Amor foedus icit, animosq[ue] is iungit, vel praesens vel speratus; amicitia nectit arctius, necessitudo sanctissime perficit.<sup>1</sup> Quid – quaero – iucundius? Quid homini, pio cumprimis, optandum magis? Fundamenta iacta sunt claritatis, qua sine nil d[e]cens, nihil ingenuum; qua sine tandem cuncta nauci pendenda. Italus Germanum amat, Germanus Italum diligit; iam sumus amici; iam, volente Christo servatore, Fratres.<sup>b</sup> Erit igitur inter nos una germana fides, voluntas eadem pura, germana coniunctio, germana necessitudo perennis. Sed navis in portu nondum. Nunc primum solvimus. Nascitur vix modo tenellus noster amor; quo vivat, et adolescat uberibus opus est; neque illis quidem siccis; verum iugiter vitali rore distetis. Quas nam porro cupio mihi mammas? Usum, consuetudinem, colloquium, convictum, mutuuum studium, gratiam reciprocam, officia, deni<que> caetera, quae liberis, piisque ingeniis comperta sunt. His igitur adminicul[is] nuperrime in lucem editam claritatem nostram iuvemus, ac fulciamus.

Zvingere candide (natura haec est nativa Germani sanguinis) quo fia[t] [claritas nostra] in dies, in horas, et quam primum adultior et confirmator; interim communes hostes rumpantur, dum sanitatem aderunt. At quid? Iactitat Marcellus se? Nihil vendito egregii tandem, Germane fidissime. Studi[um] solummodo meum, voluntatem propensam, et perpetuam in te pietatem, qu[ae] in me sunt, sancte polliceri possum. In hoc genere, licet impendant capitibus nostris perpetuae nives horridae, senties me minime frigidum pollicitatore[m]. Nisi praeterea pignus tibi postulas verba ipsa. Ista si poscis, si iubes, dabo; et non verba illa nuda, vanaque, sed solidiora (vide quam sim liberatis verbis ac gloriosus) vereque, ac legitime animi nostri praenuncia.

Verum iocor iam plusquam opus est; multus sum in levioribus cum dign[is] // simo, gravissimoque sapiente. At enimvero certe (quod doleo) nil nisi verba sunt mihi; sed mentior, et montes possum, et si minus maria, lacus pollicebimur vicinos. Celsum pete; ducebit omnia.

Accipe igitur, et optimam in partem primum tui Squarzialupi munusculum, et macrum fortassis post ac significationem. Vale. Tui, hoc est, mei memor.

Plurio Rhetorum, iuxta indomitum Rheni caput, usque Idibus Decembribus, 1571. //

Clarissimo viro Theodoro Zvinghero in Basiliensi Gymnasio Medico et Philosopho, illustrissimo amico praecipuo. Basileae.

**Basilea, Universitätsbibliothek, Historischer Bestand, Frey-Grynaeum, II 26, 390.**

### Marcello Squarzialupi a Theodor Zwinger

Třebice, 13 settembre 1575

Amplissime vir,

Longa fuit lectio; tamen epistola perbrevis. Atque id saepe usu venit, ut in tenui mensa sit multus conficiendo dentibus labor. Novum sane solertiae genus. Dum tu te paucis expedis; amicos tamen diuturna lectione tenes; et (quod mirandum est) vehementer delectas. Triduum non satis fuit. Primo ad primam facem pauca intellegebam. Postea sobrius, ieiunus; tandem aliquando cuncta perlegi. Quid si anagnostem<sup>c</sup> non haberes? At ego nimis iam audens. Tamen, illum ipsum Zvingerum etiam nunc te esse scio, quem tum, cum inter vos agerem, tanta lenitate, comitate, humanitate peditum,<sup>d</sup> domi, in conclavi, in limine, in via semper poteram compellere. Iam vero litterae tuae, cum sint amoris, et pristinae tuae in me benevolentiae plenae, faciunt, ut familiariter agam. Vel non amasti unquam, Zvingere, vel es oblitus (nosti letheam vim fortunarum) vel nunc frigidiuscule nos amas. Quid enim

<sup>1</sup> Pluribus [...] Theodori Zwingeri [...] antati commendat *aggiunto nel margine destro da altra mano*.

aliud suspicor, si ad amicum tui cupidissimum bis tantum in anno; et id ipsum paucis? Festinantium litterae tuae sunt omnes; et ocreatae semper. Si vales, bene est. Te amo; tua tueor; tibi gratulor; mihi gaudeo. Vale[.]

Lacedaemones illi iam fuerunt, amplissimae vir. Si tamen morum simplicitatem, legum antiquitatem, laborum tolerantiam, luxuriae despectum, virtutem, fortitudinem (quod laudo) retinere vultis, dictionem quaero ne retineatis. At enim, abuti otio meo nolo. Tuaque negotia impedire non decet. Decet hoc scilicet philosophum, Zvingere. Humanitatis<sup>2</sup> iura id patiuntur. Erras, crede mihi, si putas hac via [...]. Tot ego rationis utar, tot machinas admovebo, ut hanc tuam inveteratam scribendi brevitatem tollam. Nec tamen es tu ille ferreus, qui tam verborum sis tenax, et amicorum precibus non flectaris. Etenim, quod ad me attinet, numquam acerbissimis etiam temporibus meis, quid angustia temporis esset, intelligere potui. Nimis multum temporis in omni vita consumpsi, edendo, spatiando, fabulando, ludis atque spectaculis. Quid enim longas noctes, et horas tenebris, otio, cessationi, stertori, morti quotidianae dicatas commemorem? Voluntas non tempus deest. Fatearis necesse est. Confirmo, nihil mihi prius, nihil antiquius esse<sup>3</sup> litteris tuis. Habent enim succum et sanguinem. Quod, si tu ista intelligis, et animi mei cibum, unde vita, parvifacis, quant[um]<sup>4</sup> nostram amicitiam, vel studium erga me tuum vis me aestimare? Vides, alloqueris, retines libenter praesentes amicos; cur praesentes deseris negligisque? Atque vide quam multa conspirent. Animus, manus, calamus, formulae ipsae, mala ipsa papirus: // omnia ad brevitatem, atque festinationem. Dicam quod sentio (nam vidi et a[d] alios tuas [litteras] raptim datas): ita faciendo, nos amatissimos tui peregrinos ex animo tuo sensim excludis, qui animus puri amoris, atque verae humanitatis domicilium s[em]per fuit. Ego enim de meo sensu iudico. Vix dici potest, quam invitus amicu[m] dimittam, vel ab illo divellar. Qua de caussa sit, ut quando consuetudinis fru[ctu] absens careo, litterarum usura compensem. Quid autem est caussae, quamo[b]rem te non accusem? Ergo meae tibi litterae nequaquam sunt clarae? Dissimiles en[im] tuarum. Imo verum, dices, et iocundissimae. Cur ergo eodem gaudio, et voluptate animum meum tam facile fraudas? “Ita soleo meos”,<sup>e</sup> dices. Ita ne? In hoc genere, ut ne tibi tamdiu placeas, nolo. Consuetudinem probas tuam, sed consuetu[di]nis rationem mihi non probas. Hoc si duces, vicisti. Repugnas. Levia esse haec o[mn]ia, neque veterem, solidamque amicitiam adminiculis indigere. Non serio [di]ces. Cave scripseris. Quid enim? Quis erit amicitiae nostrae fomes, et nutrim[en]tum? Quis item fructus, et usus, dum tanto locorum intervallo disiuncti, neque videndi, neque colloquendi, neque scribendi<sup>5</sup> officia exerceamus? Quo vinculo animi nequentur? Vel iam coniuncti, contineri possunt? At enim frequen<ns> litterularum sperare me iubes. Nihil minus. Mercatus geminus binas quot annis (ingentem numerum) litterarum praefinivit. Sed neque illud silebo, litteras tam breves ab homine tam praestanti, ab amico tam suavi litterarum nomine indignas esse.<sup>6</sup> Quid Crato? Quid illo viro infirmius, et corporis [vi]ribus magis afflictum? Quid illo ipso acrius, promptius animo, voluntate, off<i>cio tuendae, et confirmandae necessitudinis? Loquor de uno genere litte[rae]. Quid Minoe nostro in tanta animi foelicitate<sup>f</sup> miserius? Is quoque non mod[um] saepe sed etiam longas. Nos autem iuvenes (flos aetatis noster est) viris affectis aetate, corpore, occupationibus, impune cedemus? Non pa[tiar], non sinam. Defensionem tuam expecto. Vince, si potes. Ego quidem, si[ve] victor sive victus triumphabo. Vale. Tuis omnibus, domesticis, et amicis, qui nostri etiam sunt, salutem refer.

Misi Gellium Pernaie nostrae.<sup>7</sup> La[borem] aliquis ingenii accessit. Percurre aliquid, castiga quoque;<sup>8</sup> neque cum tanto adversario, tame[n] amico, caussam<sup>g</sup> meam obliviscare.<sup>h</sup> Volo enim hoc tibi in aures dicere. Hactenus vestri me nimium familiariter acceperunt. Peto aureos vig[inti].<sup>9</sup>

Iterum valete, amatissimi amici.

Trebitii, 16 September 1575.

Hactenus ab Episcopio nihil. Nizolii nuncupationem misi.<sup>10</sup>

Tuus Marcellus Squarzialupus //

Clarissimo viro Domino Theodoro Zwingero Philosopho, Medicoque insigni, et amico optimo.  
Basileae.

**Basilea, Universitätsbibliothek, Historischer Bestand, Frey-Grynaeum, II 26, 394.**

<sup>2</sup> Segue [...] depennato.

<sup>3</sup> Aggiunto nell'interlinea in un secondo momento dallo stesso Squarzialupi.

<sup>4</sup> Segue [s] depennato.

<sup>5</sup> Segue bus depennato.

<sup>6</sup> Iohannis Cratonis seri<ae> lit<t>erae quales aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>7</sup> Gellium mittit Pernaie excudendum aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>8</sup> Castiga quoque aggiunto nell'interlinea dallo stesso Squarzialupi.

<sup>9</sup> Precium laboris petit aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>10</sup> Aggiunto successivamente dallo stesso Squarzialupi al termine della scrittura della lettera.

### Marcello Squarzialupi a Crato von Crafftheim

Alba Iulia, 1 aprile 1585

Marcellus Squarzialupus. Me paucis purgabam de crimine illo impietatis, crimen dicens esse penitus vanum. Orabam te, ut mitteres mihi quidquid hactenus noster<sup>11</sup> // amens Camutius in te hominem innocentissimum et bonis omnis venerandum ac medicinae hoc seculo<sup>i</sup> principem effutivit.

Scit Dudithius dominus meus, me hoc animo huc venisse, ut aliqua pecuniola collecta in Alpes alpinas reducerem. Petii discedendi copiam ferio; graviter tulit Rex, tamen concessit. Crede mihi clementer patrone, me non esse huic Aulae invisum, sed malo pane cibario vivere ac aqua pura, meique interim puris esse, quam tecum divitiis certare, tam diu tam multis obnoxius. [...] Simonius.

Te viderem libentissime patrem unicum in terris meum, neque minus libenter Domini mei Dudithii manum exoscularer. Sed esset nimium declinandum ad Septentriones, et viaticum tenue futurum est.

Ex Alpibus respondebo Simoni.

Albae Iuliae, Calendis Aprilibus 1585.

**Breslavia, Bibliotheca Uniwersytecka, Akc. 1949/KN 611, 31.**

### Taddeo Duni a Theodor Zwinger

Zurigo, 13 novembre 1566

Salutem.

Cum libros habeam sex, *De Fuchsii, aliorumque medicorum erroribus*,<sup>12</sup> iam olim scriptos, prioribus tribus, ac primo praesertim, secundarum venarum praecepta, artificiose tradita, multo scilicet aliter quam ullus adhuc medicorum fecerit, complecti conatus sum. Atque hac in contemplatione et labore annis bene multis fui. Quid praestiterim, tu, reliquique viri eruditi, indicabunt. Clare admodum, et (ut mihi quidem videtur) ordine nostro malo omnia disposui. Reipublicae laborem hunc utilissimum fore non dubito. Mitto autem tibi, Theodore suavissime, per Doctorem Franciscum Bettum, librum primum tantum, quia ex eo cognoscere facile poteris, quales sint reliqui; rogoque quam possum maxime, ut percurrere digneris, et quid tum de forma, sine ordine et methodo, tum etiam de materia tota sentias, sincere et candide velis iudicare. Ne verearis, si quid parum placeat, apertis verbis significare, minus enim multo molestum et grave erit, audire nunc, qua in parte peccaverim, quam ubi liber in omnium manus pervenerit. Amici officium facias velim. Liber est brevis (quamquam praegnans), et litera,<sup>j</sup> sine scriptura mea, valde bona lectu, quas ob causas facile et cito te extricabis, neque ita multum solitis tuis studiis damni afferes. Utere vicissim opera mea, si qua in re iuvare te possum. Ubi librum legeris, et examinaris, eidem Doctori Betto reddes, is enim ad me remittet.

Hisce diebus primum Fuchsium esse mortuum audivi, quo tempore sit mortuus abs te intelligere cupio.<sup>13</sup> Ego modestiae fines non transgredior, dum cum illo disputo, malo enim librum simplicem esse et bonum, quam dicacem, (ut ita dicam), qualescumque hodie multi scribere solent, maxime si in alios invehantur. Primo tamen libro paucis tantum in locis Fuchsium aggredior, quia non<sup>14</sup> tam Fuchsii errores aliquot confutare, quam universalem doctrinam de ratione detrahendi sanguinis proferre, mihi proposueram. Atque haec nunc satis. Ubi ocium habueris, rescribes. Vale.

Tiguri, Idibus Novembris 1566.

Tui amantissimus Thaddeus Dunus Medicus //

Philosopho et Medico eruditissimo Doctore Theodoro Zvinggero Basiliensi, amico suo singulari.

**Basilea, Universitätsbibliothek, Historischer Bestand, Frey-Grynaeum, II 04, 082.**

<sup>11</sup> Segue amens nel margine inferiore della facciata, aggiunto dalla stessa mano quale richiamo alla prima parola della facciata successiva.

<sup>12</sup> “De venae sectione Duni libri 6”. “De Leonharti Fuchsii aliorumque medicorum erroribus” aggiunto da altra mano nel margine superiore della facciata.

<sup>13</sup> Leonharti Fuchsii obitum aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>14</sup> Aggiunto nell'interlinea dallo stesso Duni.

## Taddeo Duni a Theodor Zwinger

Zurigo, 12 dicembre 1566

Salutem in Christo Jesu.

Literas tuas pridie Idus Novembris scriptas, praeterita tandem septimana accepi, nec literas modo, sed etiam tuae erga me singularis benevolentiae symbolum luculentum, tabulas videlicet in Aristotelis libros *De moribus* cum<sup>15</sup> Lambini interpretatione et annotationibus, ac scholiis tuis. Gratias non solum ago, sed ex toto animo habeo quantas possum maximas, relaturus etiam si facultas aliquando dabitur. Quod roges, ut inspicere velim, et meum ferre iudicium, videbor satisfacisse tibi, si me de scriptis tuis tam magnifice sentire significavero, quam de ullius alterius novi scriptoris qualibuscumque lucubrationibus.

Tabulas in Galeni libros non possum satis admirari; has non dissimiles esse facile mihi persuadeo, ut qui optime sciam, quid tum in medicina, tum in philosophia praestare valeas. Inspicere per occupationes nondum licuit, animus tamen in illam lectionem magnopere inclinatur. Quare, velim nolim, inspicium oportet, ut non tibi solum, sed mihi quoque plene satisfaciam.

Age, Theodore suavissime; Deus optimus maximus praeclara et illustria dona tibi elargitus est. Non est quod singula commemorem, imo totus quantus es, Dei donum es; fac igitur, ut excellenti tuo ingenio, reliquisque virtutibus tuis, omnipotentis Dei gloriam illustrare[,] mortalium vero salutem promovere dies noctesque summis conatibus adnitaris. Siquidem eas egregias animi dotes, et quaecumque alia habes eximia bona, in hos fines tibi concessa, credendum est. De his nunc satis.

Postridie eius diei, quo literas ad me dedisti, ego vicissim literas et librum meum primum *De ratione secundarum venarum* ad te misi, neque certo scio an acceperis, quum iam quarta abierit septimana, neque quicque ea de re<sup>16</sup> audierim.<sup>k</sup> Rogabam ut inspiceres laborem illum meum, et sententiam<sup>17</sup> tuam<sup>18</sup> mihi aperte diceres. Expecto in dies responsum, et librum quoque, quem velim fido nuntio traderes perferendum. Vale.

Tiguri, pridie Idibus Decembris 1566.

Thaddaeus Dunus

Literis tuis alias adiunxi ad Doctorem Christophorum Annonem; rogo cures eas diligenter. //

Eximio Philosopho et Medico Doctori Theodoro Zvinggero, domino suo, et amico singulari.  
Basileae.

**Basilea, Universitätsbibliothek, Historischer Bestand, Frey-Grynaeum, II 04, 083.**

## Taddeo Duni a Theodor Zwinger

Zurigo, 31 gennaio 1567

Salutem.

Videris etiamnum dubitare an manuscriptum librum meum *De phlebotomia*, quem tibi miseram inspiciendum, acceperim;<sup>19</sup> unde colligo, schedulam, quam ei qui librum attulit ad te dederam, minime fuisse redditam. Certiorem enim te faciebam, librum fuisse perlatum.<sup>20</sup> Gratias ago quantas tum navibus, tum plaustris onerandis sufficere posse quis arbitretur, quod illum tanta diligentia perlegeris, et de iis, quae ad illum tum perfectiorem, tum politiore reddendum, facere tibi visa sunt, amice me admonueris. Quare si qua ratione unquam, quod alias testatus sum, aliqua saltem ex parte, gratias referre potuero, sedulo facturum sum. Quod typum missum attinet, laudo ingenium tuum, et eruditionem omnigenam; sed tamen pro ratione propositi mei (de quo paulo post) tractationem illam meam (ut te animadvertisse scio) multo aliter disposui.<sup>21</sup> In duo magna membra primum illam partior, quorum primum de iis aegrotis sanguinis evacuationem requirentibus, qui moderatam sanguinis molem obtinent, agit; alterum de illis, qui corpus nimia sanguinis copia refertum habent. Ac in priori parte, de sanguinis evacuatione acturus, ante omnia quot, et quales sint evacuationes, quae per venae

<sup>15</sup> Dionysii aggiunto nell'interlinea da altra mano.

<sup>16</sup> Aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>17</sup> Senten aggiunto nel amrgine destro da altra mano.

<sup>18</sup> Segue pra b am depennato.

<sup>19</sup> Thaddaei Duni liber "De phlebotomia" aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>20</sup> Doctor Theodorus Zwinger eum reddit aggiunto nel margine destro da altra mano.

<sup>21</sup> Libri partes et tractandi modus aggiunto nel margine destro da altra mano.

sectionem fiunt ostendo; deinde quae in illarum definitionibus paulo obscurior<es>, aut durior<es> videri poterant, explico. Artis postea totius sive susceptae huius tractationis fundamenta, hoc est, axiomata pono, eaque declaro et confirmo, et quoddam evacuationis genus in quaque morborum aetate conveniat, commonstro. Aliaque eius partis membra singillatim persequor, pro ut<sup>1</sup> e re proposita magis fore iudicavi. Alterum quoque membrum de plenitudine sic tracto,<sup>22</sup> ut clare, admo[dum], atque perspicue qua ratione per venae sectionem curari debeat, cerni possit, sive sanum adhuc sit plenum illud suppositum corpus, sive aegrum, sive neutrum, hoc est, ita dispositum, ut in morbos facile labi possit. Sed haec nunc breviter. In typo preaterea tuo nonnulla sunt, quae in libro meo aliter habent: vel igitur diversum sentimus vel manus tui scribae mentem tuam non satis expressit.

Duo porro illa, quae libro meo perfectionis et commendationis plurimum allatura iudicas (nempe, si quae ad missionem sanguinis spectant omnia, non aliqua tantum inservero, et Fuchsii nomen suppressero) si instituti mei consilium et scopum intellexeris, fortasse non ita necessaria existimabis. Ad mittendi sanguinis rationem faciunt quidem nonnulla, quae ego de industria omisi, tum quod a Galeno (cuius solius memini) copiose enarrata essent, tum quod nostris his temporibus nullas, vel leves controversias pariant. Genera autem evacuationum, et venae in singulis morbis secandae, quum gravissimas disceptationes annis iam multis in tota Europa pepererint, ut illas, si fieri posset, sedarem, et perpetuas mittendi sanguinis leges ferrem, haec ipsa tractanda suscepi, eo quidem ordine, et ratione, quam nemo hactenus vel veterum, vel recentiorum monstraverit nobis. Ubi enim de his rebus secum ipsi medici consenserint, in aliis facile conciliari poterunt, si discrepantes illorum sententi[ae] fuerint. Arcades non, nisi coniunctis copiis, et viribus suis omnibus, adversariis et hosti<bus> resistere poterant, quod sparsim habitantes rebus ad resistendum necessariis non satis iustr[ucti] essent.<sup>23</sup> Neque enim omnes omnia ubique habebant, sed alia alii, et ideo auxilium mutuum illis erat perquam necessarium; et copiarum coniunctio fundendis, et profligandis aut conficiendis hostibus multis ac fortibus, momenti plurimum habebat. Libro autem meo licet alia quaedam adderem, quum illa ad bellum hoc gerendum opis aut auxilii nihil afferre queant, nihil aliud sane facerem, quam quod exercitum meum utcumque bene per se instructum, imbelli ac plane inutili multitudine gravarem, impedimento illi essem. //

De Fuchsio ut aliquid dicam, restat. Virum illum et doctum, et de arte nostra non male meritum (de cuius morte nihil adhuc ad me scripsisti; licet rogarim<sup>m</sup>) confessus alibi sum, et nunc quoque confiteor. Ac licet philosophiae parum studiosus fuerit (ut scribis, et ut ego quoque sentio, praesertim eius philosophiae partis, quae ad reliquam omnem aditum et viam parat, dialectices, inquam, ut in tertio meo libro illius sophismatis valde, multis, ex artis imperitia commissis, reiectis, ostendo), illius tamen ignarus omnino non fuit. Medicinae vero theoricæ (activam enim neque faciebat, opinor, nec bene callebat) satis gnarus. Et scio quidem aliquos Fuchsio parum tribuere solitos; sed vice versa multos, imo innumeros reperias, in quavis Europae regione, qui non modo multum illi tribuant, sed eruditionem mirentur, ac tantum non illum adorent. Accedit eo, quod libri ab eo editi valde multi extent, qui versentur manibus multorum, quique errata gravia contineant, rationibus infirmis et sophisticis obiecta, quae non omnes detegere possunt, ut nec ego quoque, nisi tantula fortasse ex parte. Ut igitur nostrae studiosos in illius libris legendis et iudicandis prudentiores reddam, Fuchsium nominatim compello. Neque vero vel gloriam meam, vel illius ignominiam, sed Reipublicae commodum spectavi. Sed qua ratione Fuchsii nomen e libro meo expungerem, quum libri quinque posteriores plane antifuchsiani sint? Nam primus, quem ad te miseram, non Fuchsii placita tantum, sed et multorum aliorum confutat; illum tamen unum alicubi in arenam produco, quia de missione sanguinis multa edidit, et quia reliqui deinceps libri mei contra illum scripti sint. Quanquam et in *Secundo libro*, in capite *De secunda vena in pleuritide*,<sup>24</sup> Argenterii, Donati Antonii ab Altomari, Amati Lusitani argumenta contra Wesalium<sup>n</sup> refellam, et alibi alia recentiorum aliquorum scripta. Multa adhuc in hanc sententiam afferrem, sed pro epistola, nolo commentarium conscribere. Fuchsii itaque nomen maneat oportet, et illius *Epistola Apologetica* libris meis inserta, ita tamen, ut nullum unquam in eum convitium<sup>o</sup> dicatur. Rationibus ego, non maledictis, pugno. Ac omnia, vel meliora, vel saltem magis perspicua facere conor.

Scribis quaedam de theophrasteis, ego si quos novi, homines esse video imperitos, imprudentes, impuros,<sup>25</sup> impostores, iniquos, impios; qui, solius quaestus et ambitionis, qua turgent, gratia, nihil non audeant, ita tamen ut se ipsos omnibus irridendos propinent. Stultitia enim illorum, et temeritas tandem manifesta fit, quemadmodum de Iane, et Iambre, reliquisque corruptae mentis hominibus, veritatis hostibus, apostolus Paulus scribit. Semen talium pseudomedicorum utinam ad Garamantas liceret totum mittere.

Tabulas aliquot tuas in Aristotelis libros<sup>26</sup> *De moribus* inspexi, et certe nihil invenio, pro ingenii mei parvitate, quod displiceat. Eleganter et erudite, summa cum eloquentia tua componis. Iamque non corporis tantum, verumetiam animi, atque ideo totius hominis, medicinam pulcherrime nobis depinxisti. Sed audi, amice mi, quale consilium dem. Coeptum illud opus in Aristotelem ut absolvas, et perficias, non modo permitto, sed

<sup>22</sup> Plethuram tractat *aggiunto nel margine destro da altra mano*.

<sup>23</sup> et pauciores, quam resistendo sufficerent *aggiunto nel margine destro dallo stesso Duni*.

<sup>24</sup> Venae sectio in pleuritide *aggiunto nel amrgine destro da altra mano*.

<sup>25</sup> Theophrastei quales *aggiunto nel amrgine destro da altra mano*.

<sup>26</sup> Tabulas Doctori Theodori in "Ethicam Aristotelis" quales *aggiunto nel margine destro da altra mano*.

suadeo etiam, et hortor, hoc est, ut *Ethicis, Politica et Oeconomica* addas. At iis absolutis, nisi *In Galeni officinam* redeas,<sup>27</sup> nec mihi, nec aliis forte amicis tuis placueris. In Galeno laborare, et quidem strenue, ac feliciter, summaque cum laude, coepisti, ad Galenum te denuo conferas explicandum // et illustrandum consulo. Reliquit ille nobis praeclaros et peritiles libros XIII *De medendi methodo*,<sup>28</sup> quos si tuis tabulis et commentariis tuis illustraveris, nae nos thesaurum incomparabilem habituri sumus. In id incumbas velim, Theodore, dies et noctes in eo sudas percipio. Bene monenti velim auscultares. Verbum non amplius addo. Vale.

Tiguri, pridie Calendas februarias 1567.

Excellentiae tuae <observandissimus> Thaddaeus Dunus //

Philosopho et Medico clarissimo Theodoro Zvinggero, domino et amico observandissimo.  
Basileae.

**Basilea, Universitätsbibliothek, Historischer Bestand, Frey-Grynaeum, II 04, 084.**

### Andreas Dudith a Joachim Camerarius il Giovane

Breslavia, 12 agosto 1583

Excellentissime et clarissime Domine, et amice honorandissime, salutem plurimam.

Etsi a longo intervallo nihil ad te litterarum dedi; non tamen propterea veterem illam in te benevolentiam meam deposui, quam certe ad extremum usquequaque spiritum constanter conservabo.

Silentii mei causa fuit quod alienum existimarem inanibus litteris occupationes ac meliores cogitationes tuas interpellare. Nunquam tamen ad amicissimum meum Magistram Praetorium scripsi, quin ab eo contenderem, ut pluribus meis verbis salutem tibi dicat; nunc quoniam is, ab aliquot mensibus nihil ad tot meas epistulas respondet, et mihi magnam suspicionem adfert, non esse ei optime; faciendum mihi putavi, ut abs te resciscarem; quae tua humanitas est; quid tandem rei sit, quod tamdiu sileat. Oblivione mei, aut amoris intermissione, aut etiam negligentia id fieri, ne suspicari quidem possum. Aliud esse oportet; ut sunt humanae; quod tam diuturni silentii causam attulit. Et certe non pauca erant, ad quae responsum flagitabam, in quibus illud vel praecipuum, de filio meo; quem in vestram istam Academiam mittere animus erat. Itaque de quibusdam rationibus ante doceri cupiebam; quae ad hanc meam deliberationem cumprimis pertinebant; quam isthuc<sup>p</sup> eum ablegarem. Rogo te maiorem in modum, ut, si adhuc<sup>q</sup> superest, ac; quod maxime cupio; vitali vescitur aura; si non est alio profectus; ex eo quaerere ne graveris,<sup>r</sup> in quam me partem velit hanc tam molestam, tot mensium taciturnitatem interpretari. Hoc ne tibi, mea causa, grave sit, facere iterum te rogo. Cupio tandem aliquando ex humanissimis et doctissimis tuis litteris cognoscere, an prorsus in ea iam sententia acquiescas, quam de terra Lemnia nuper typis emisisti. Quem ego librum diligenter legi. Deinde num<sup>s</sup> *Stirpium rariorum historiam* cogites, et ad quod tempus, imprimere; aut si quid est aliud ab ista ingenii; et doctrinae tuae praestantia elaboratum. Magistro Domino Paumgartnero, Dominis Doctoribus Herdessiano et Camerario plurimam salutem adscribo.

Vale, meque, veterem amicum, tui cupidissimum, amare perge.

Vratislaviae, 12 Augusti 1583.

Excellentiae vestrae deditissimus [...] amicus

Andreas Dudith Caesaris Consiliarius //

Excellentissimo et clarissimo viro Domino Doctori Ioachimo Camerario, Philosopho et Medico Norimbergensi Reipublicae.

Domino et veteri amico honorando.

**Bayerische Staatsbibliothek München, Collectio Camerariana, Codex Latinus Monacensis 10370 (vol. 20), 12 agosto 1583.**

<sup>27</sup> Ad Galenum revocat *aggiunto nel margine destro da altra mano*.

<sup>28</sup> Eius libri 14 "De medendi methodo" *aggiunto nel margine superiore della facciata da altra mano*.

## Girolamo Donzellini a Joachim Camerarius il Giovane

Venezia, 12 luglio 1577

Salutem plurimam, Magnifice Domine Doctor mihi plurimam observande.

Literas tuas mihi profecto iocundissimas accepi, quibus de tuo rerum statu (quod valde cupiebam) certior factus fui. Ego vivus ac valens cum tota familia in aedibus propriis ago, ubi aliqua cum laude medicam artem exerceo. Hoc mihi hospitium delegi, multis de causis, praesertim cum senatores quam plurimi significarint,<sup>t</sup> me rem gratam facturum senatui, si hanc mihi patriam deligerem, cum medici prope sexaginta ex peste hic interierunt, et pauci admodum supersint qui suo nomini respondeant.

Quod de meo illo abortivo scripto dicis Viennam pervenisse, valde miror, ac me penitet<sup>u</sup> aliqui editum fuisse. Id vero me plane invito factum esse certo scias, ita volentibus ac praecipientibus hisce clarissimis viris, qui salutis humanae curam gerunt. Et quamquam magno plausu hic exceptum fuit, ego tamen illud semper, tamquam tumultuarie scriptum parvifeci, nec pro meo partu agnovissem, nisi principum virorum voluntas ac praceptum accessisset.

Quod vero scribis, a clarissimo viro Domino Doctore Cratone fuisse probatum, hoc certe locupletissimi tanti viri testimonium facit, ut huius mei abortivi partus iam me insipiat non valde penitere, qui [...] cum magnificum valde sit laudari a laudato viro, id gloriosum mihi esse duco, in omni genere literarum <e>ruditissimum virum, cuius nomen ac doctrinam omnis Europa agnoscit et probat, meas venias non aspernari. Ego profecto Cratoni multos iam annos sum addictissimus, et cupio egregiam hanc animi mei voluntatem illi aliqui notam esse; et si quid officii hic ei praestari possum, me quidem habebit ac meam operam paratissimam. Saepe hic mihi ac multis amicis et doctis viris, sermonis materiam ille suppeditat, ac honorifica semper apud nos eius fit mentio; Aldus Manutius imprimis optimam erga illum profert<sup>29</sup> voluntatem, cum quo mihi arctissima intercedit necessitudo. Cum primum igitur literas ad illum dabis, rem mihi gratissimam feceris. Si meo nomine illum salutabis, cui me de meliori nota cupio commendari.

Scriptum illud quaecumque sit, cum his accipies. Egregium illum virum qui tuas reddidit, meo infelici fato videre non potui; de quo ea intellexi, quae illi me deditissimum fecerint. Patavium audio illum rediisse. //

Nescio an apud vos pervenerit planta quaedam, quam ad nos misit America, Guilandinus “tabacum” vocat, vulgus “herba regina”, alii “santa croce”. Valet plurimum folium integrum, sed eius succus ad plurimos affectus est valentissimus. Ex eo et aliquot aliis confitetur lenimentum, cuius vis potentissima est ad cancrum, ad vulnera ex ferro, ad strumas, ad ambusta, ad ulcera vetusta et maligna, et folium integrum parti contusae superpositum praesentaneo est remedio. Lenimenti formam et descriptionem accepi ex Roma, si cupies mittam. Semen est exiguum ut synapi<sup>v<></sup> Venetiis celeberrimum nunc est granum faseoli forma ac magnitudine, cuius vis praestantissima est in purgandis humoribus. Unicum granum officium prestat<sup>w</sup> aliqua quidem cum molestia, sed in robustis corporibus efficacissimum, ac morbos veteres ac desperatos finit. Ego Dioscoridis cici, seu ricinum ac arabum chervam esse puto, sed unicum granum satis est, cum Dioscorides grana 3 sumenda praecipiat. Hoc quoque ad vos mittam si non habetis, ex Orienti affertur.

Nuper etiam ex India allatus est anulus quidam albus, ut ferunt ex dente equi marini, hippopotami puto, cuius [...] vis haemorrhoidum dolorem omnem ac molestiam tollit. Mercatores huc attulerunt, ac novi qui eius usu eo morbo sint liberati.

Aliud et inventum est novum experimento probatum adversus epilepsiam, ex pelle cuiusdam animalis quadrupedis paratur cingulum quoddam quo si cingantur epileptici, ita ut pellis carnem tangat, in eum paroxysmum non amplius incidunt miseri illi homines. Cuius animalis ea sit pellis, mihi hactenus ignotum est, sed remedium in amici cui<sup>u></sup>sdam est potestate. Audis vir excellentissime quam admirabilis sit nostrum hoc seculum?<sup>x</sup> Sed alia ac maiora a vobis expecto. //

Henricum Wolffium, veterem amicum, meo nomine salutari cupio. Idem facies cum reliquis amicis, si qui supersunt. Vale ac me ut facis ama.

Venetiis, die Julii 12, 1577.

‘ο Παρθενιος

Editi sunt aliquot libelli italici a medicis doctissimis de peste, perlevi bene fruges. Si nondum eos<sup>30</sup> accepisti, rogatus mittam. Autores sunt Gratiolus, Dacianus, Eucarsia, primus est Benacensis, secundus Utinensis, tertius est Siculus. //

Excellentissimo Domino Doctori Medico, Joachimo Camerario Juniori, amico optimo ac singulari.  
Norimbergae.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Profert *nel testo originario*. Lo scrivente ha inavvertitamente scritto due volte la sillaba *fe*.

<sup>30</sup> Aggiunto nell’interlinea.

Girolamo Donzellini a Joachim Camerarius il Giovane

Venezia, 14 marzo 1578

Παρθενιος Questori<sup>y</sup> salutem dicit.

Dabes veniam tarditati mearum literarum, sum enim ita occupatus ut meae voluntati obsequi non possim. Accepi literas binas a Cratone, nec tamen scribit si hactenus recepisse meam *Apologiam*. Si forte per nuncium<sup>z</sup> periisset, dabis operam ut alia perferatur. Eius valetudinem ita labofactatam<sup>aa</sup> esse, ut vir modo utilissimus suam operam hominum saluti prestare<sup>bb</sup> non possit, mirum in modum doleo. Sed spes aliqua est in celi<sup>cc</sup> mutatione.

De<sup>32</sup> historia nucis metellae et vomicae scriptores nihil scriptis suis memoriae prodidere.<sup>dd</sup> De vitibus nihil est quod dicam, nam notissimae sunt et herbarii ac pharmacopaei earum sunt petitisimi. Ut autem tibi ea in re satisfacerem, scripsi ad Guillandinum ante multos dies, ac rogavi ut suam sententiam mihi significaret, nihildum ab eo recepti, interrogavi hic pharmacopaeos, nihil ea de re norunt.<sup>ee</sup> Locutus sum cum quodam, nomine africanate, qui Indias ac regiones illas orientales ac nabateas pervagavit, hic narrat, cum semel in **pluviae** compulsus fuisset in densam quandam sylvam, in sua quadam peregrinatione, et valde sitiret, se animadvertisse arborem quandam similem nostro aurantio, onustum fructibus, narantiis<sup>ff</sup> valde similibus sed illis viridioribus, ac se valde fuisse laeto eo spectaculo, cum suae sitis remedium se nactum esse arbitratetur. In Italia enim aurantiis utimur tam in sanis quam in aegrotis, ad sedandam sitim. Quare cum ex arbore aliquot poma decussisset ac ea aperiret, se semina quaedam per ordinem digesta reperisse, quae statim agnovit esse nuces vomicas, quare se spe sua elusum fuisse. Quo nomine vocetur ea planta non potuit indicare, nec plura quidem novit de ea planta ac fructu ac semini. Nuces vero metellas dicit ex quadam arbore nasci, cuius nomen ignorat, sed ea ratione nasci, qua nucem moschatam referunt scriptores. Interrogavi etiam de fructu quodam, quem hic appellam “cocole de Levante”. Respondit esse baccas arboris cuiusdam, quae similis est lauro, ac provenire ut lauri baccas. Piper in raceniis<sup>gg</sup> nasci, uvae similibus, ac tundi in arca ut frumentum.<sup>33</sup> //

Libellorum nihil novi, sed propediem aedentur multa, rebus iam quietis per contagium imprimis vero:

- *Trincavellae Consilia medica et Epistolae*, nam lecturam *De morbis partium et febris*, puto te vidisse.
- *Primus liber Avicennae* e barbaro latinus factus, consultis interpretibus, correctionibus et autoribus unde ille supersit, cum scholiis longe eruditissimis per medicum doctissimum;
- *De Imperio Occidentali libri 20* per Carolum Sigonium, quae appendix est librorum eius *De regno Italiae* iam editum.
- Amati Lusitani filius, mortu[... ] patre, Valgrisio attulit aliquot *Centurias curationum*, quas cum iam editis coniunctas edet Valgrisius.
- Matthiolus nuper in fata concessit, et ante obitum misit *Practicam de morbis partium*, satis utilem, in qua non theoretatur, sed omnia necessaria ad cognitionem et curationem morborum complectitur per aphorismos, sed in materia medica, simplici et composita lucupletissimus est.
- Nescio an videris cuiusdam Nicolai Rorarii Utinensis conciliationem multarum contradictionum in dictis Galeni.
- Si quid praeterea apparebit, faciam ne ignores.

Inditione veneta pestis penitus extincta est, dicerem in tota Italia, nisi nuper nescio quid fuisset nunciatum<sup>hh</sup> de Mediolano, quamvis res est levicula.

Incendium a comete nunciatum, in palatii ea parte in qua lites dirimuntur (seu potius excitantur, vegetantur, prorogantur) fuit horrendum, eius egomet pestis, spectator fui. Successit postea principis mors, etiam pro novo creando in conclavi sunt senatores 41. Non admodum concordēs res fertur. //

De comete quae scripsisti, plane consentiunt cum ea quam antea de eo tenebam opinione.

Amicos omnes saluto, ac meos illos antiquissimos praesertim tibi notissimos. Cogelio ac I[...] omnem a Deo felicitatem precor.

Bene vale ac me ama.

Venetiis, 14 Martii 1578. //

---

<sup>31</sup> 24 Iulii 1577 aggiunto da altra mano: è la data di ricezione della lettera.

<sup>32</sup> [ aggiunto da altra mano. Si tratta di un segno che indica il punto nel quale comincia il resoconto delle informazioni che il medico Girolamo Donzellini ha ricavato dalla sua conversazione con un commerciante di origine africana, che ha viaggiato nelel regioni orientali.

<sup>33</sup> ] aggiunto da altra mano. Chiude il resoconto di Donzellini.

Excellentissimo Domino Doctori Medico, amico optimo ac singulari, Joachimo Camerario.  
Norimbergae.<sup>34</sup>

**Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, Briefsammlung TREW, Briefe von Girolamo Donzellini an Joachim Camerarius II, 23.**

### **Girolamo Donzellini a Joachim Camerarius il Giovane**

Venezia, 1 gennaio 1580

Hieronymus Donzellini Questori salutem dicit.

Magno meo cum animi dolore intellexi Cratonem nostrum Aulae inutilem in posterum futurum, ob surditatem, de qua ad me scribit. Sed millos eum feliciores dies numerasse<sup>ii</sup> puto, his quos optimis studiis iam impendet. Ego idem superioribus mensibus expertus, verissimum hoc esse possum affirmare: “Ludus ac fabula est hic mundus ac de meliore ac coelesti vita nobis est cogitandum, ac vere statuendum ha re nobis esse dispendium, ac mori lucrum”.

Ego ut antea medicinam facio, ac maiore quam antea plausu, Diis gratia. Avicennae latine loquenti et libro *De morbis in genere* contra Fernelium, Argenterium, Alexandrinum, hic mens[i]s finem imponet, sunt enim sub<sup>35</sup> prelo.<sup>j</sup> Eos ad te statim mittam per Inderolzerum, a quo numdum pecuniam accepi pro anulis, nam mihi non fuit ocium<sup>kk</sup> ut illum adirem.

Amati *Centuriae* et Matthioli *Praxis* ac nonnulla alia non ita brevi imprimentur. Siquidem te dignum praeterea, mittam.

Singulares rerum virtutes, de quibus Galenus librum conscripsit, quem ego greacum vidi Romae et quibus non tantum Galenus, Dioscorides, Trallianus, sed omnis fere antiquitas testimonium praebent, a te reprehendi non libenter audio, sed audiam tuas rationes, quas non dubito prodire ex officina Erasti, qui ut nomen sibi comparet, libenter magnis viris contradicit.

Se tibi Fernelius et Argenterius non satisfaciunt, ego non spero per me tibi satisfactum iri.

Massaria est mihi amicissimus, patria vicentinus, sed hic iam medicus agit; librum *De peste* non prius edidit quam mecum illum communicavit. Aliqua in illo reprehendi, sed edita voluit. Partem tamen de peste theoreticam et practicam egregie tractasse<sup>ll</sup> mihi videtur. Et medicus est doctissimus ac paeclarus. //

Ad Cratonem literas his inclusas, fideliter curabis pertinendas.

Vale raptim. Amicos saluta.

Venetiis, Kalendas Ianuarii 1580.

Hodie nobilis venetus eruditissimus significavit, se tertium librum illius medici hispani, Morandes vocati, iam in italicam linguam vertisse, in quo multa egregia de medicamentis ex India occidentali advectis continentur. Praeterea vero alium etiam librum ex eadem in eandem transtulisse alterius hispani medici, qui tractat de omnibus aromatis ac medicamentis ex India orientali allatis. Hunc dicit esse admirabilem ac omnia describere quae de aromatis<sup>mmm</sup> hactenus et a Matthiolo et aliis fuerunt ignorata. Ea brevi daturum est typis. Quae de India orientali tractam, descripta dicit a medico hispano qui annos viginti in India fuit. //

Eruditissimo viro ac medico praestantissimo, Domino Doctori Ioachimo Camerario, amico optimo.  
Norimbergae.<sup>36</sup>

**Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, Briefsammlung TREW, Briefe von Girolamo Donzellini an Joachim Camerarius II, 31.**

<sup>34</sup> 24 Martii 1578 *aggiunto da altra mano*: è la data di ricezione della lettera da parte di Camerarius.

<sup>35</sup> *Segue plo depennato*.

<sup>36</sup> 23 Ianuarii 1580 *aggiunto da altra mano*: è la data di ricezione della lettera da parte di Camerarius.

**Girolamo Donzellini a Theodor Zwinger**

Venezia, 2 marzo 1583

Salutem.

Maximam ego et Mercurialis querimoniam fecimus apud Lungum, quod nobis non redderet *Ethica et Politica* tua, quae maximo desiderio exspectabamus. At ille excusavit, quod nulla acceperit. Idque ob eam causam, quod puero suo mandavit ne magni precii libros ad se mittat. Inviti igitur cogimur expectare proximas nundinas, in quibus commendanda sunt exemplaria venetis bibliopolis, quibus hic numerabimus pro vectura.

*Thesaurum Patritii*<sup>37</sup> accepimus incolumem, quem tamen volui prius ad illum mittere quam totum evolverem ac perlustrarem; verissimum profecto tu illi testimonium dedisti, cum opus immortalitate dignum appellasti. Accepit ille ac rescripsit, se curaturum ut brevi Ferrariae excudatur se corrigente. Ego veritus ne quid tale ibi praestari posset, egeram hic apud nostros typographos, ut hic opus absolveretur; et cum illum monuissem, recusavit ac certo se parasse<sup>m</sup> Ferrariae omnia ad id necessaria; tantum graeci aliquot characteris illic desiderantur, cuius causa typographum huc misit; nec dubito rem feliciter cessuram. Excudit nunc Philoponi<sup>38</sup> *Commentum in 14 libros metaphisicos*, cuius folium iam impressum typographus mihi indicavit; ipse e graeco vertit, ut etiam quaedam *Polybii de militia Romanorum*,<sup>39</sup> quae omnia brevi absolventur, ac statim *Thesaurus* praelo subicietur. Patritius nullam fecit apologiam de ea questione, an *Ethica* sint Aristotelis legitima an N<i>comach[i], quare eo silente me superiorem iudico. Tuam prudentiam summopere commendo in *Theatro* recudendo; eam cum viris aliquot doctis iudicarem; summopere gavisus sunt, ita enim sperant fore<sup>40</sup> in Italia legatur.

Scribis si argumenta librorum Aetii reliquorum<sup>41</sup> mitterentur ad vos, opus vestris hominibus magis commendari posse. At vos habetis Aetium totum latinum per[...]narium. Illic potestis videre. Hoc enim graecum exemplar continet libros sexdecim, quorum octo tantum graece extant. Praeter Aetium continet volumen idem, *Commentum in omnes aphorismos Hippocratis*,<sup>42</sup> brevia quidem illa, sed utilia. In eodem etiam est Agmetus, qui tractat omnes morbos particulares. Volumen hoc omnia continens, satis magnum est ac aureis quinquaginta estimatur ab eo qui illud habet venale. Actuarius<sup>43</sup> etiam graecus hic habetur[.] Si quis cupiet, operam dabo ut habere possit. //

Sunt apud vos libelli aliquot, quos ego iam diu legi, sed in meo naufragio mihi perierunt,<sup>44</sup> e quo vix ego evasi. Hi autem sunt quos nominabo:

- Joannes Rivius, *De admirabili consilio Dei, in celando mysterio redemptionis humanae*;
- item Paulus Riccius, *De coelesti agricultura*;
- item *De providentia Dei* libellus admodum parvus, *Anamnema* vocatum, auctore Huldrich Zwingli;
- item Vilichii libellus *De methodis*;
- alter eiusdem *De methodo informanda in omni artium genere*.

Ego quidem novi tales hic libros esse execrabiles, sed ego illis carere non possum. Quare te vehementer, etiam atque etiam rogo, ut tuo commodo illos mihi compares. Sed in illis huc mittendis summa cautio est adhibenda. Veniunt aliquando iuvenes in Italiam studiorum causa: istis commendari possent, si non omnes simul, singulis singuli. Aut vero si sarcinae aliarum mercium istic conficerentur, non autem librorum, tuto mitti possent. Ea tamen lege ut nemini cuiquam quam mihi soli ac uni reddantur. Pro his alios ego ad te libros mittam, quos iudicabis aut quos ego te dignos iudicabo, ex his qui primum excudantur.

Doctorem Erastum virum clarissimum ac mihi amicissimum meo, nomine cupio salutari. Vale.

Venetis, 2 die Martii, anno 1583.

σοσ καν'ολος ο Παρθενιος

Scripseris ad me Pernaie generum literas ad me daturum, quas tamen nunquam accepi. Ego nunc ad illum literas mitto, quas hisce includam. Ego italice scripsi, ignoro autem sit [...] Italus, Germanus an Gallus. Si italice non intellegit, tu interpretaberis.

Cupio scire an *Aristotelis omnia graecolatina*<sup>45</sup> sit editurus, ut Perna instituerat. Praeterea, ego ad Pernam ante annum misi *Opera omnia* Nicoli Florentini[,], quae ille a me, magnis praecibus contenderat, ex impressione

<sup>37</sup> Patritii opus quale *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

<sup>38</sup> Joannes Philoponus, "In XIV Metaphisicorum artis" *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

<sup>39</sup> Polybius, "De militia Romanorum" *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

<sup>40</sup> *Segue in depennato*.

<sup>41</sup> Aetii libri reliqui medicinae *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

<sup>42</sup> [Ae]tius, "Commentaria in omnes Hippocratis aphorismos" *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

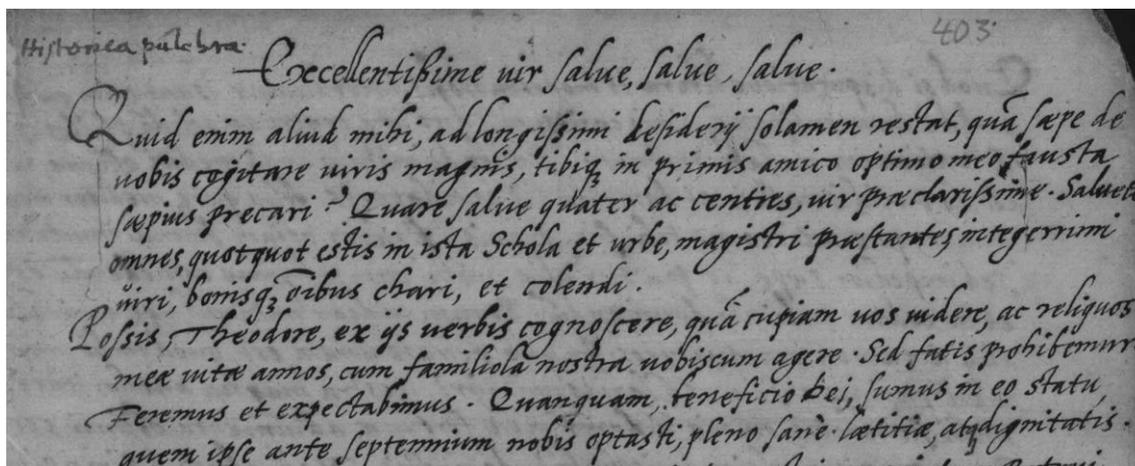
<sup>43</sup> Actuarius Graecus *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

<sup>44</sup> Libri editi naufragio periti *aggiunto nel margine sinistro da altra mano*.

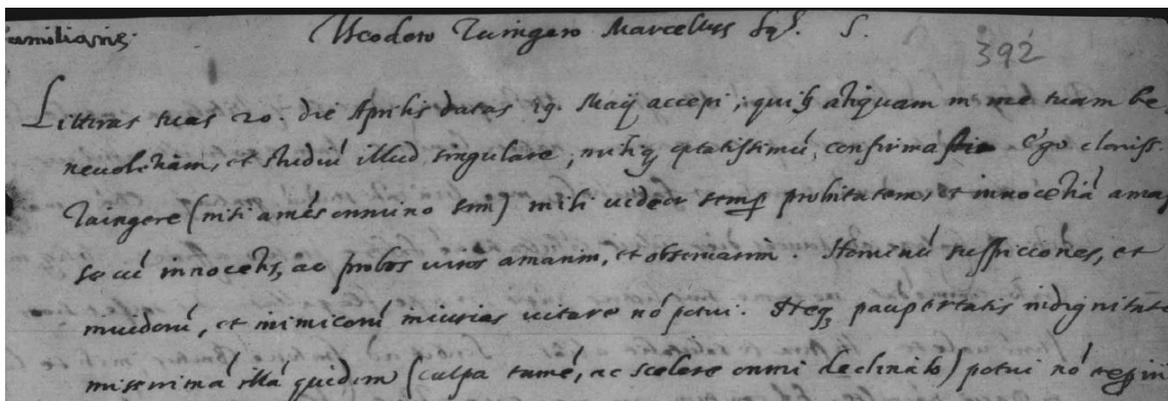
Iontarum,<sup>46</sup> quae cum nullibi extent venalis, ab amico accepi ea conditione ut eadem exempla huc remitterentur, opere absoluto. Si gener est impressurus[,] non recuso ut retineat, dum illis utitur. Sed si non editurus est, cupio sto[...] Venetias mitti.

Basilea, Universitätsbibliothek, *Historischer Bestand, Frey-Grynaeum, II 04, 241.*

### Marcello Squarzialupi a Theodor Zwinger



Basilea, Universitätsbibliothek, *Historischer Bestand, Frey-Gryn., II 26, 403, Alba Iulia, 1 luglio 1583.* Copia. Questa lettera potrebbe essere una copia calligrafica realizzata a Basilea, forse da uno scriptor di Zwinger. La tipologia grafica impiegata nella lettera fa pensare a una forma evoluta di gotica medievale. In origine quest'ultima era molto spigolosa; poi, nel corso dei secoli ha perduto la linea spezzata, e i suoi tratti si sono addolciti. La grafia di questa lettera appare molto smussata rispetto all'originale gotica medievale.

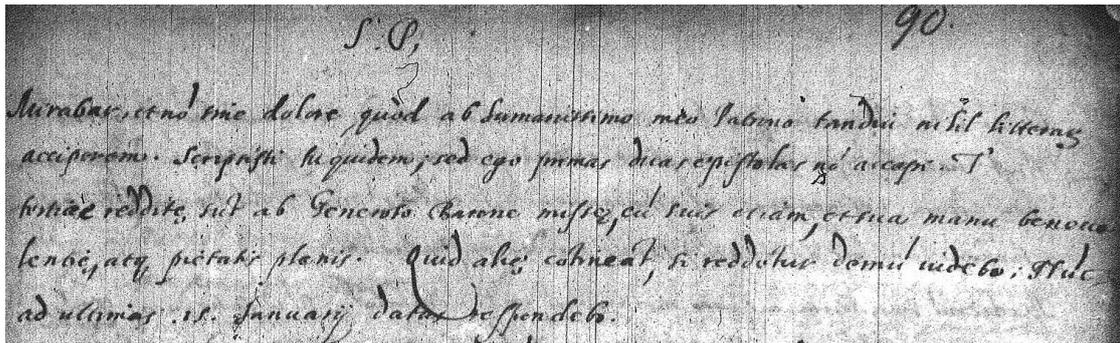


Basilea, Universitätsbibliothek, *Historischer Bestand, Frey-Gryn., II 26, 392, 6 febbraio 1574.*

<sup>45</sup> Aristotelis graecolatinus aggiunto nel margine sinistro da altra mano.

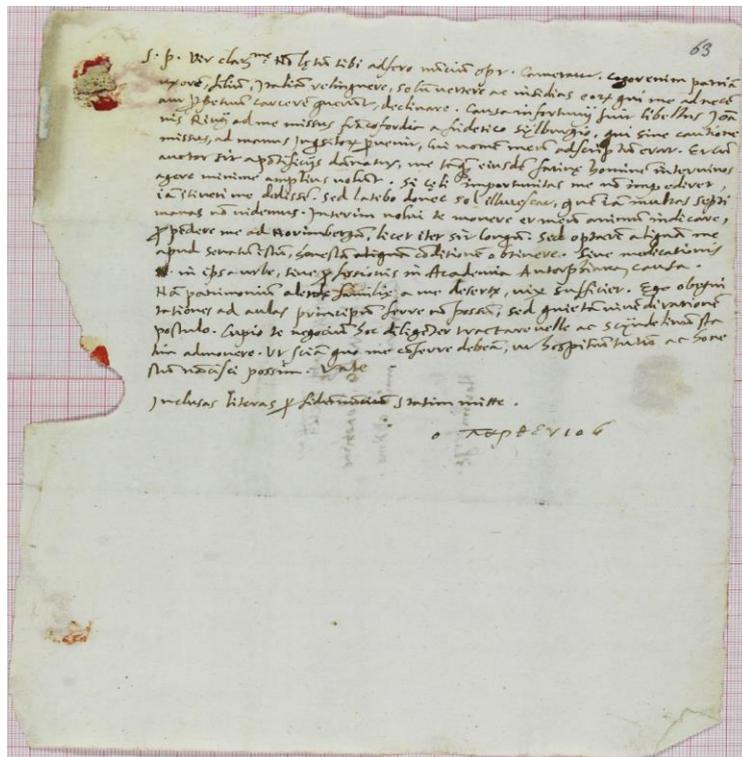
<sup>46</sup> Nicoli Florentini opera per Iuntas edita aggiunto a margine da altra mano.



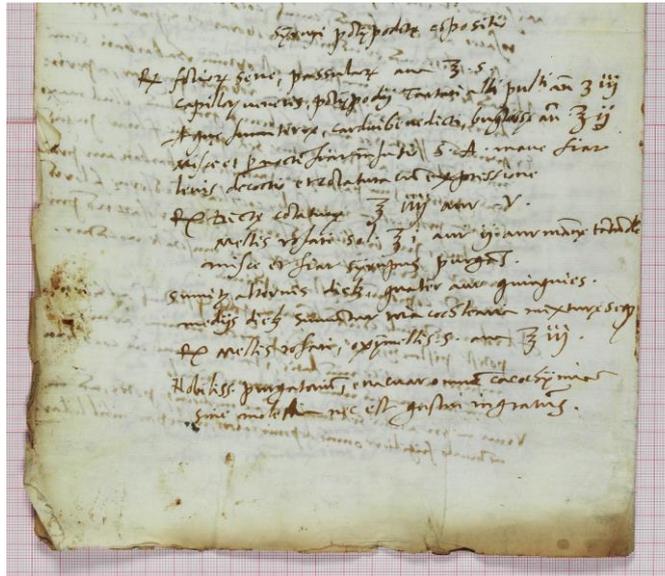


Breslavia, Bibliotheca Uniwersytecka, R. 248, mf. 987, 90, 24 gennaio 1574. La grafia del medico Marcello Squarzialupi, invece, presenta un accentuato grado di corsività, e ricorre a numerosi nessi e legature. Si tratta di una delle tante corsive documentarie scaturite dalla cancelleresca, a sua volta tipologia grafica di ambito documentario dei secoli XIII e XIV.

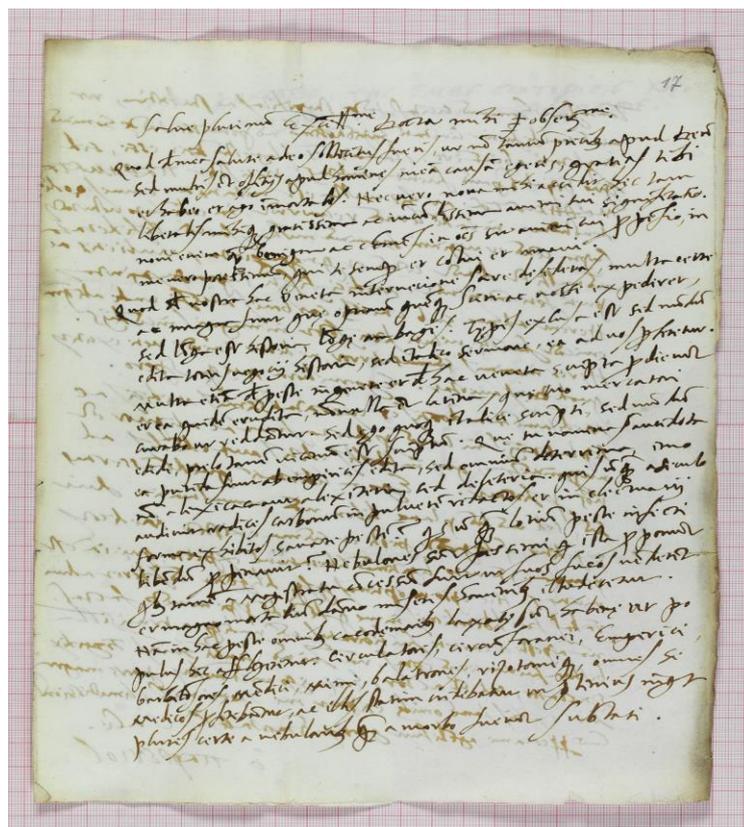
**Girolamo Donzellini a Joachim Camerarius il Giovane**



Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, *Briefsammlung TREW*, *Briefe von Girolamo Donzellini an Joachim Camerarius II*, 63, 13 marzo 1587.



Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, Briefsammlung TREW, Briefe von Girolamo Donzellini an Joachim Camerarius II, al più tardi settembre 1585. Ricetta dello sciroppo di polypodium.



Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, Briefsammlung TREW, Briefe von Girolamo Donzellini an Joachim Camerarius II, 17, 5 marzo 1577.



Andreas Dudith-Sbardellati a Joachim Camerarius il Giovane

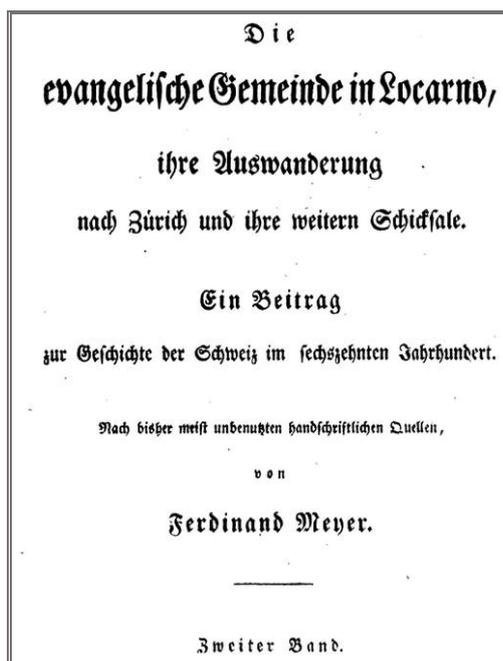
Exc. et clariss. viri, et amici honor. S. P. Est a longis inter-  
 ualle nihil ad te litterarum dedi; non tamen propterea cetera-  
 rem illam in te benevolentiam meam deposui: quam certa-  
 ad extremum usq. spiritum constantem conseruabo.  
 Silentij mei causa fuit, quod alienum existimarem inani-  
 bus occupationes, ac meliores cogitationes tuas interpellari  
 nunquam tamen ad amicum meum etc. Praetor scilicet,  
 quin ad ea contenderem, ut plur. meis verb. sal. tibi d.  
 nunc quoniam is, et alij mensib. nihil ad tot meas ep.  
 videret, et mihi magnam suspitionem adfert, non esse ej. optime;  
 faciendum mihi putavi, ut abs te resciscerem; quia tua  
 humanitas est, quid tandem rei sit, quod tamdiu sileat.  
 Oblivione mei, aut amoris intermissione, aut etiam negli-  
 gentia id fieri, ne suspicari quidem possum. aliud esse  
 oportet; ut sunt humana; quod tam diuturni silentij  
 causam acculit. Et certa non pauca erant, ad qua res-  
 ponsum flagitabam: in quib. illud vel praecipuum, de filio  
 meo; quem in vitam istam Academicam mittere animus  
 erat. Itaq. de quibusd. reb. ante doceri cupiebam; qua ad  
 hanc meam deliberationem sumptimis pertinebant; quem istud  
 eum ablegarem. Rogo te maiorem in modum, ut, si adhuc  
 superest, ac; id maxime cupio; vitali vesitens cura; si non  
 est alio profectus; ex eo quaeseri ne graueris, in quam me  
 partem velit hanc tam molestam, tot mensium taciturnitatem  
 interpretari. Hoc ne tibi, mea causa, graue sit facer-  
 iturum te rogo. Cupio tandem aliquo ex humanis, et deors.  
 eius literis cognoscere, an prorsus in ea iam sitia acquiescas,  
 quam de terra Lemnia nuper tuis emisisti. quam ego lib.  
 diligenter legi. deinde num scilicet ad historiam cogites, et  
 ad id tempus, imprimere; aut si quid est aliud, ad ista inge-  
 niij, et doctrina tua profectia elaboratum. M. Vno Paumi-  
 dantoro P. Doctorib. Herdass. et Camerarij plur. sal. adscribo.  
 Vale, meq. veterem amicum, tui cupidiss. aman. p. ge.  
 Vratiz. 17. Aug. 1583.

Ex. V.

Sdlti amic.

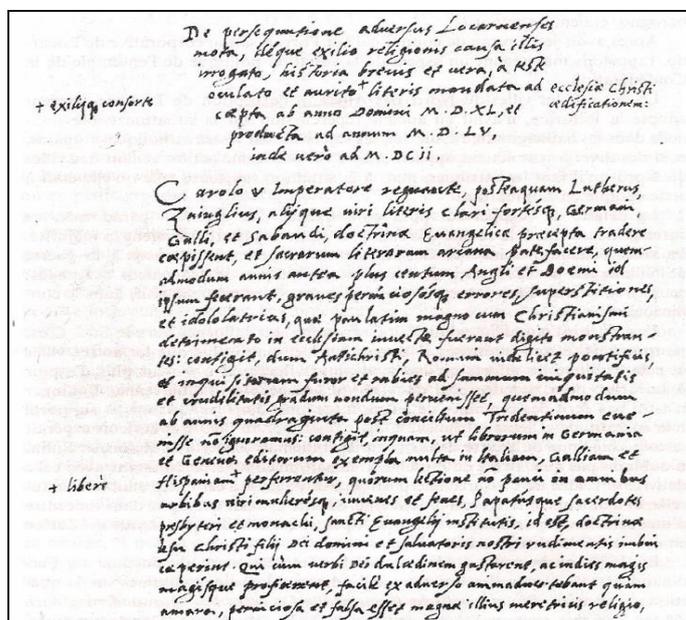
Andr. Dudith a  
 Cos. Consil. Reg.

## Frontespizio dell'opera di Ferdinand Meyer



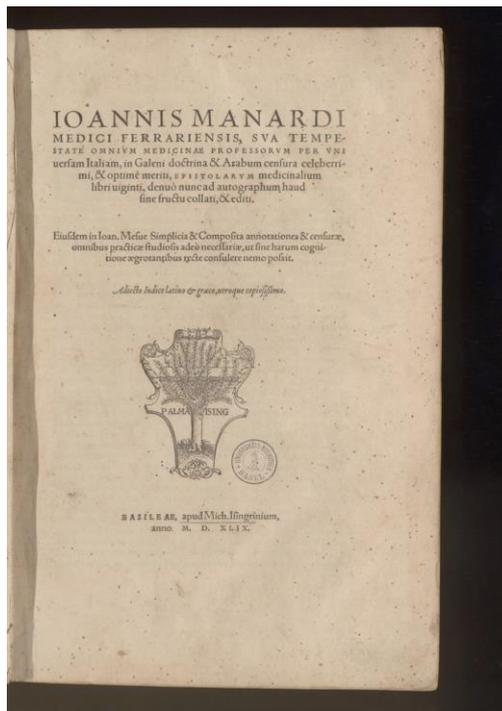
FERDINAND MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitem Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im sechzehnten Jahrhundert.* Nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen, Zürich, Rühr, 1836, 2 voll.

## De persequitione Contra Locarnenses di Taddeo Duni



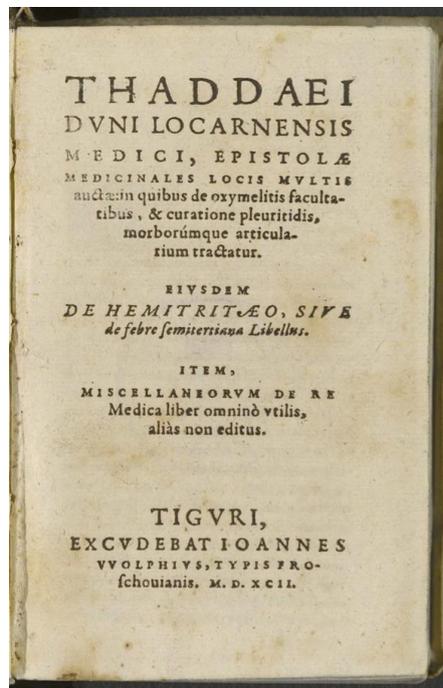
TADDEO DUNO, *De persequitione adversus Locarnenses mota, deque exilio religionis causa illis irrogato,* Archivio di Stato di Zurigo, Archivio della famiglia Muralto, W 20.72 nr. 2.

**Epistolae medicales di Giovanni Manardo**



*Ioannis Manardi medici Ferrariensis, ... Epistolarum medicinalium libri viginti, Basileae, apud Mich. Isingrinium, 1549. Frontespizio.*

**Epistolae medicales di Taddeo Duni**



*Thaddaei Duni Locarnensis medici, Epistolae medicales locis multis auctae, Tiguri, excudebat Ioannes Volphius, typis froshovianis, M. D. XCII (1592). Frontespizio.*

- 
- <sup>a</sup> La forma latina standardizzata è *Theodorus*.
- <sup>b</sup> Per enfatizzarne il significato, il sostantivo *Fratres* è stato scritto nel testo originale con la lettera maiuscola, la quale ho ritenuto opportuno riportare anche nell'edizione critica.
- <sup>c</sup> Altra forma per *anagnosten*.
- <sup>d</sup> La forma latina classica è *praeditum*.
- <sup>e</sup> È sottointeso un verbo come *agere* o *habere*.
- <sup>f</sup> La forma latina classica è *felicitas*.
- <sup>g</sup> La forma latina classica è *causam*.
- <sup>h</sup> Altra forma per il congiuntivo presente *obliviscaris*.
- <sup>i</sup> Poiché si tratta di una copia della lettera di Squarcialupi, forse fatta a Breslavia da uno *scriptor* di Crato von Crafftheim, non possiamo stabilire se nel testo originale Squarcialupi abbia adottato la forma classica *saeculo*, e se quindi la variante volgarizzata *seculo* sia una scelta dello *scriptor*, o se al contrario già lo stesso Squarcialupi abbia vergato la variante *seculo*.
- <sup>j</sup> La forma latina classica è *littera*.
- <sup>k</sup> Forma contratta del congiuntivo perfetto *audiverim*.
- <sup>l</sup> La forma latina classica è *prout*.
- <sup>m</sup> Forma contratta del congiuntivo perfetto *rogaverim*.
- <sup>n</sup> La forma latina standardizzata è *Vesalius*.
- <sup>o</sup> La forma latina classica è *convicium*.
- <sup>p</sup> La forma latina classica è *istuc*.
- <sup>q</sup> La forma latina classica è *aduc*.
- <sup>r</sup> Forma contratta del congiuntivo perfetto *gravaveris*.
- <sup>s</sup> Dipende dal verbo della proposizione principale *cupio cognoscere*.
- <sup>t</sup> Forma contratta del congiuntivo perfetto *significaverim*.
- <sup>u</sup> La forma latina classica è *paenitet*.
- <sup>v</sup> Altra forma per *sinapi*.
- <sup>w</sup> La forma latina classica è *praestat*.
- <sup>x</sup> La forma latina classica è *saeculo*.
- <sup>y</sup> La forma latina classica è *Quaestori*.
- <sup>z</sup> La forma latina classica è *nuntium*.
- <sup>aa</sup> Altra forma per *labefactatam*.
- <sup>bb</sup> La forma classica è *praestare*.
- <sup>cc</sup> La forma classica è *coeli*.
- <sup>dd</sup> Forma contratta dell'indicativo perfetto *prodiderunt*.
- <sup>ee</sup> Forma contratta dell'indicativo perfetto *noverunt*.
- <sup>ff</sup> Altra forma per *arantia*, frutto dell'albero dell'arancio.
- <sup>gg</sup> Altra forma per *racemiis* (da *racemium*).
- <sup>hh</sup> La forma classica è *nuntiatum*.
- <sup>ii</sup> Forma contratta dell'infinito perfetto *numeravisse*.
- <sup>jj</sup> La forma classica è *praelo*.
- <sup>kk</sup> La forma classica è *otium*.
- <sup>ll</sup> Forma contratta dell'infinito perfetto *tractavisse*.
- <sup>mm</sup> Altra forma per *aromatibus*.
- <sup>nn</sup> Forma contratta dell'infinito perfetto *paravisse*.

## ***Bibliografia***

### **1. Fonti archivistiche**

Venezia, Archivio di Stato, fondo *Sant'Uffizio*, b. 39, cc. 1-119.

Basilea, Universitätsbibliothek, *Historischer Bestand*

*Frey-Gryn.*, II 26, 389-409

*Frey-Gryn.*, II 04, 081-090, 237, 239, 241

*Frey-Gryn.*, II 23, 174

*Frey-Gryn.*, II 05, 17

*Frey-Gryn.*, II 5a, 29

*Frey-Gryn.*, I 13, 104.

*Frey-Gryn.*, II 19, 267-274

G II 37, 044, 045, 046, 047, 048.

Breslavia, Bibliotheca Uniwersytecka

Akc. 1949/KN 611, 27, 30, 31

R. 248, mf. 987, 90, 91, 92.

Erlangen-Norimberga, Universitätsbibliothek, *Briefsammlung TREW, Briefe an Joachim Camerarius II*, 1-67.

Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, *Collectio Camerariana*, Codex Latinus Monacensis 10370 (vol. 20).

### **2. Fonti edite**

UGO BALDINI, LEEN SPRUIT, *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. I, tomo 1, Roma, Libreria editrice vaticana, 2009.

DOMENICO CACCAMO, *Lettere di Marcello Squarzialupi*, in ID., *Eretici italiani in Moravia, Transilvania, Polonia (1558-1611)*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970, pp. 236-237, 240-247.

ANTONIO ROTONDÒ, *Lettere di Agostino Doni*, in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, tomo II, Firenze, Olschki, 1974, pp. 759-772.

LECH SZCZUCKI, TIBOR SZEPESSY, *Andreae Dudithius Epistulae*, Budapest, Akadémiai Kiadó-Argumentum Kiadó, vol. I (1554-1567), 1992; vol. II (1568-1573), 1995; vol. III (1574), 2000; vol. IV (1575), 1998; vol. V (1576), 2005; vol. VI (1577-1580), 2002.

ELDA MARTELLOZZO FORIN (a cura di), *Acta Graduum academicorum Gymnasii Patavini*, III.2 (*Ab anno 1526 ad annum 1537*), Padova, Antenore, 1970.

### 3. Opere a stampa dei secoli XVI-XIX

MELCHIOR ADAM, *Vitae Germanorum Medicorum*, Heidelbergae, Impensis heredum Jonae Rosae, Excudit Johannes Georgius Geyder, Acad. Typogr., 1620.

ANDREA BACCI, *Del Tevere di M. Andrea Bacci medico et filosofo Libri Tre, Ne' quali si tratta della natura, & bontà dell'acque et specialmente de Tevere*, in Venetia, Aldo Manuzio, 1576.

JEAN-SYLVAIN BAILLY, *La storia dell'astronomia*, Bassano, Remondini, 1791.

ANTOINE BAUMÉ, *Elementi di farmacia teorica e pratica*, in Venetia, presso Francesco di Niccolò Pezzana, 1780.

FRANCESCO BERNARDI, *Prospetto storico-critico dell'origine, facoltà, diversi stati, progressi, e vicende del Collegio medico-chirurgico*, Venezia, Dalle stampe di Domenico Costantini, 1797.

TOMMASO ZEFIRIELE BOVIO, *Melampigo, ovvero Confusione de' Medici Sofisti, che s'intitolano rationali, ... Di Zefiriele Thomaso Bovio Nobile Patricio Veronese nuovo Melampigo. Di nuovo revisto, corretto, et dal proprio Auttore ampliato*, in Verona, appresso Francesco Dalle Donne, 1595.

GIOVANNI ALESSANDRO BRAMBILLA, *Trattato chirurgico pratico sopra il flemmone ed il suo esito*, parte I; Milano, Giuseppe Galeazzi, 1777.

ID., *Storia delle scoperte fisico-medico-anatomico-chirurgiche fatte dagli uomini illustri italiani*, 2 voll., Milano, nell'imperial Monistero di S. Ambrogio Maggiore, 1780-1781.

WILLIAM BUCHAN, *Medicina domestica o sia trattato completo di mezzi semplici per conservarsi in salute*, tomo V, Milano, appresso Giuseppe Galeazzi, 1786.

CESARE CALDERINO, PIETRO GALESINI, *Il perfetto Dittionario ovvero Tesoro della lingua volgarlatina*, in Venetia, Per il Cestari, 1601.

CESARE CANTÙ, *Storia della città e della diocesi di Como esposta in dieci libri*, vol. 2, Como, presso i figli di Caralntonio Ostinelli, 1831.

IPPOLITO CECCARELLI, *Antidotario Romano latino e volgare*, Roma, Domenico Manelsi, 1651.

ALEXANDER CHALMERS, *Frederic Sylburgius*, in *The General Biographical Dictionary*, vol. XXIX, London, J. Nichols and Son, 1812, p. 84.

ID., *Christian Wechel*, in *The General Biographical Dictionary*, vol. XXXI, London, J. Nichols and Son, 1812, p. 264.

GIAN BATTISTA CORNIANI, *Saggio di storia letteraria della fortezza degli Orzi Nuovi*, Venezia, 1771, pp. 197-199.

LEONARDO COZZANDO, *Della libreria bresciana: parte prima. Nuovamente aperta da Leonardo Cozzando*, Brescia, per Gio' Maria Rizzardi, 1685.

JEAN DE RENOU, *A medicinal Dispensatory*, London, Printed by Jo: Streater, 1657.

SALVATORE DE RENZI, *Storia della medicina in Italia*, vol. 3, Napoli, Dalla tipografia di Filiatre-Sebezio, 1845.

ANGIOLGABRIELLO DI SANTA MARIA, *Biblioteca, e storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza*, vol. 5, Vicenza, Per Gio: Battista Vendramini Mosca, 1779.

GIUSEPPE DONZELLI, *Teatro farmaceutico e dogmatico, e spagirico*, Roma, per Felice Cesaretti, 1677.

THADDAEI DUNI LOCARNENSIS MEDICI, *Epistolae medicinales locis multis auctae*, Tiguri, excudebat Ioannes Volphius, typis froschovianis, 1592.

ID., *De curandi ratione per venae sectionem liber quartus, tribus aliâs editis addendus*, Tiguri, apud Christophorum Froschoverum, 1579.

ID., *Esilio dei Locarnesi (Anno 1556). Racconto originale di Taddeo Duno, scritto a Zurigo nell'anno 1602 e tradotto e pubblicato a Firenze nell'anno 1873 per la prima volta dal dott. Karl Benrath*, Basilea, Ferdinand Riehm, 1882.

CHARLES ESTIENNE, *L'agricoltura et casa di villa di Carlo Stefano gentil'huomo francese, nuovamente tradotta dal Cavaliere Hercole Cato*, in Vinegia, Carlo Manuzio il Giovane, 1581.

IOHANNIS FERNELII AMBIANI, *Therapeutices universalis seu medendi rationis libri septem*, in ID., *Universa Medicina, tribus et viginti libris absoluta*, Lutetiae Parisiorum, apud Andreae Wechelum, 1567, libro VII, *Methodi medendi. De compositum medicamentis*, pp. 510-557.

LEONARDO FIORAVANTI, *Il tesoro della Vita Humana*, Venetia, appresso gli Heredi di Melchior Sessa, 1582.

LEONHART FUCHS, *Thaddeo Duno Locarnensi medico, amico optimo, Leonhartus Fuchsius salutem optat*, in TADDEO DUNI, *Nova constitutio artis revellendi, derivandi simpliciterque vacuandi*, Zürich, apud Christoph Forschauer, 1575, pp. 75-82.

GIOVANNI PIETRO FUSANACCI, *Dizionario compendioso di sanità Che contiene l'esatta Descrizione delle umane Malattie*, tomo secondo, in Venetia, presso Antonio Zatta, 1764.

DANIEL GERDES (a cura di), *Scrinium antiquarium, sive miscellanea Groningana nova: ad historiam reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia. Inseruntur tractatus varii generis. Epistolae. Orationes. Biographiae*, tomo VI, parte I, Groningae et Breame, apud Hajonem Spandaw & G. W. Rump, 1760.

JOHANN FRANZ ALBERT GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde: ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Frankfurt, Brönnner, 1860, 2 voll.

GUSTAV HAENEL, *Catalogi librorum manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae, Hispaniae, Lusitaniae asservantur*, Lipsiae, Sumtibus I. C. Heirichs, 1830.

IOHANNIS HEURNII, *Praxis medicinae nova ratio*, Roterodami, ex officinis Arnoldi Leers, 1650.

AUGUST HIRSCH, *Jordan: Thomas J.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XIV, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881, pp. 520-521.

ROBERT JAMES, *Nuova farmacopea universale Del Sig. Roberto James. Tradotta dall'Idioma Inglese nell'Italiano*, Venezia, appresso Niccolò Pezzana, 1758.

NICOLAS LÉMERY, *Farmacopea universale che contiene tutte le composizioni di farmacia, le quali sono in uso tanto in Francia, quanto per tutta l'Europa*, Venezia, nella stamperia dell'Hertz, 1742.

GIAN GIUSEPPE LIRUTI DI VILLAFREDDA, *Notizie delle vite ed opere scritte de' letterati del Friuli*, tomo II, Venezia, appresso Modesto Fenzo, 1762.

IOANNIS MANARDI MEDICI FERRARIENSIS, ... *Epistolarum medicinalium libri viginti*, Basileae, apud Mich. Isingrinium, 1549.

PIETRO ANDREA MATTIOLI, *I discorsi nei sei libri della materia medicinale di P. Dioscoride*, in Venetia, appresso Vincenzo Valgrisi, 1563.

GEORGIO MELICHIO AUGUSTANO, *Avvertimenti nelle composizioni de' Medicamenti per uso della Spetiaria*, in Venetia, per il Prodocimo, 1688.

FERDINAND MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitem Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im sechzehnten Jahrhundert. Nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen*, Zürich, Röhr, 1836, 2 voll.

LUIGI MORELLI DI SIENA, *Annotazioni sul libro VII, "Della cura delle ritenzioni"*, in GIOVAN PIETRO FRANK, *Del metodo di curare le malattie dell'uomo*, vol. 2, Napoli, Libreria e Tipografia Simoniana, 1840, pp. 151-181.

HUGH MOORE, *A Dictionary of Quotations from Various Authors in Ancient and Modern Languages with English Translations*, London, Whittaker, Treacher & Company, 1831.

GEORG MÜLLER, *Rivius: Johann R.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XXVIII, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889, pp. 709-713.

LUDOVICO ANTONIO MURATORI, *Del governo della peste e delle maniere di guardarsene*, Brescia, Dalle Stampe di Gian-Maria Rizzardi, 1721.

GEORGES PHILIPPE NENTER, GEORG ERNST STAHL, *Fundamenta medicinae theoretico-practica, secundum celeberrimi D.D. Stahlis*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1735.

JULIUS L. PAGEL, *Wolf: Kaspar W.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XLIII, Leipzig, Duncker & Humblot, 1898, p. 777.

PIETRO PERRONE, *Storia prammatico-critica delle scienze naturali e mediche*, vol. 2, Napoli, Dalla tipografia di Gennaro Palma, 1854.

GIOVANNI BATTISTA QUADRI, *Annotazioni pratiche sulle malattie degli occhi*, vol. I, Napoli, nella stamperia francese, 1818.

MARTIN RULAND, *Lexicon Alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, cura ac sumtibus Zachariae Palthenii Librarii, in Libera Francofurtensium Repub, 1612.

AURENTII SCHOLZII, *Epistolarum philosophicarum, medicinalium, ac chymicarum volumen*, Francofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, Claudium Marnium et Ioannem Aubrium, 1598.

RUDOLF SCHWARZE, *Willich: Jodocus W.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XLIII, Leipzig, Duncker & Humblot, 1898, pp. 278-282.

WILLIAM SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman antiquities*, London, Taylor and Walton, 1842.

CASPAR STRUBIUS WITEBERGENSIS, *De singultu*, in *Themata medica de mesenterii, ... et de singultu de quibus praeside Salomone Alberto disputabunt: Andreas Schato, Georgius Mylius, Caspar Strubius, Wittebergae, Excudebat Matthaeus Welack*, 1578, I.

CARL FERDINAND VON GRÄFE, DIETRICH WIELM BUSCH (a cura di), *Encyclopädisches Wörterbuch der medicinischen Wissenschaften*, vol. 24, Berlin, Verlag von Veit et Comp., 1840.

MASSIMIANO ZAVONA, *Abuso del tabacco De' nostri tempi, Trattato*, Bologna, presso Gio Battista Ferroni, 1650.

*Cacochimia*, in *Enciclopedia italiana e Dizionario della Conversazione*, vol. 5, Venezia, Dallo stabilimento enciclopedico di Girolamo Tasso, 1842, pp. 50-51.

*Dizionario delle scienze naturali ... opera compilata da vari professori del giardino del re e delle principali scuole di Parigi*, vol. XIX, Firenze, Batelli, 1848.

*Epitome Commentariorum Galeni in Hippocratem ab Andrea Lacuna secobiensi medico pontificio*, in *Epitome Galeni Operum: in quatuor Partes Digesta, Pulcherrima Methodo Universam illius viri doctrinam complectens*, Lugduni, sumpt. Ioan. Caffin et Francisc. Plaignard, 1643.

#### 4. Opere di consultazione

SALVATORE BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1961-2002, voll. 21.

ADRIANO CAPPELLI, *Dizionario di abbreviature latine e italiane*, Milano, Hoepli, 2008.

CHARLES DU CANGES (a cura di), *Glossarium ad scriptores infimae et mediae latinitatis*, Basilea, 1762.

JOHN ANDREW SIMPSON, EDMUND S. C. WEINER (a cura di), *The Oxford English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1989<sup>2</sup>, 20 voll.

*The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis, with an historiographical introduction by M. Firpo, Modena, Panini, 2000.

#### 5. Studi

ROBERTO ABBONDANZA, *Alciato (Alciati), Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 69-77.

GABOR ALMÁSY, *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531-1584), Andreas Dudith (1533-1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

BIANCASTELLA ANTONINO, ANDREA UBRIZSY, ALESSANDRO TOSI, *L'erbario di Ulisse Aldrovandi: natura arte e scienza in un tesoro del Rinascimento*, Milano, Motta, 2003.

APULEIO, *Metamorfosi*, edizione critica con traduzione e note a cura di Pietro Scazzoso, Milano, Istituto editoriale italiano, 1970.

ARISTOTELE, *Etica nicomachea, testo greco a fronte*, introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.

GIUSEPPE ARMOCIDA, ELISABETH BICHENO, BRIAN FOX (a cura di) *Storia della medicina*, Milano, Jaca Book, 1993.

GRAZIA ATTILI, *Alle basi della personalità. Teorie, metodi e ricerche sul temperamento*, Firenze, Giunti, 1993.

ROLAND HERBERT BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1961 (1941<sup>1</sup>).

ID., *Vita e Morte di Michele Serveto*, trad. it., Roma, Fazi, 2012 (1960<sup>1</sup>).

GUIDO BARTOLUCCI, *Carlo Sigonio*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere e arti. Il contributo italiano alla storia del Pensiero. Storia e Politica*, Appendice VIII, vol. 7, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 247-251.

SANDRO BASSETTI, *L'Orviétan: Medicina universale 1504-1828*, Milano, Lampi di Stampa, 2011.

FRIEDRICH WIHELM BAUTZ, *Baumgartner, Hieronymus*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, vol. I, Hamm, Bautz, 1990, col. 425.

GUSTAV BEBERMEYER, *Fischart, Johann*, in *Neue Deutsche Biographie*, 5, Berlin, Duncker & Humblot, 1961, pp. 170-171.

ALBERICO BENEDICENTI, *Picrotossina*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1935.

ID., *Malati, medici e farmacisti*, Milano, Hoelphi, 1925.

GINO BENZONI, *Cultura umanistica e cultura universitaria a Padova e Venezia fra fine '400 e primo '500. Qualche appunto e qualche spunto*, in «Studi veneziani», 27 (1994), pp. 41-77.

ID., ANTONIO MENNITI IPPOLITO, *Storia di Venezia: il Rinascimento. Società ed economia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1996.

RAFFAELE A. BERNABEO, GIUSEPPE M. PONTIERI, *Elementi di storia della medicina*, Padova, Piccin, 1993.

JAN-ANDREA BERNHARD, *Konsolidierung des Reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500-1700)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 272.

FRANCESCO BIANCHI, MAREK SŁOŃ, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 35 (2006), 69, pp. 7-45.

RAFFAELLA BIANCHI RIVA, *L'avvocato non difende cause ingiuste. Ricerche sulla deontologia forense in età medievale e moderna*, I, *Il Medioevo*, Milano, Giuffrè, 2012.

PETER G. BIETENHOLZ, *Basle and France in the Sixteenth Century: the Basle Humanists and Printers in their contacts with Francophone Culture*, Genève, Librairie Droz, 1971.

ANICIO MANLIO SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, traduzione e note a cura di Ovidio Dallera, Milano, Fabbri, 2008.

HANS BOTS, FRANÇOIS WAQUET, *La Repubblica delle Lettere*, Bologna, Il Mulino, 2005 (1997<sup>1</sup>).

CHARLES RALPH BOXER, *Two pioneers of tropical medicine: Garcia d'Orta and Nicolás Monardes*, London, Wellcome Historical Medical Library, 1963.

JOHN O' BRIEN, *Translation, Philology and Polemic in Denis Lambin's Nicomachean Ethics of 1558*, in «Renaissance Studies», 3/3 (September 1989), pp. 267-289.

JEROME J. BYLEBYL, *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth century*, in CHARLES WEBSTER (a cura di), *Health, medicine and mortality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 335-370.

CARMEN CABALLERO-NAVAS, *The Book of Women's Love and Jewish medieval literature on Women: Sefer Ahavat Nashim*, London-New York, Kegan Paul, 2004.

DOMENICO CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Transilvania, Polonia (1558-1611)*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970.

IRENE CALÀ, *Theodoricus Gaudanus traduttore di Galeno*, in «Medicina nei secoli», 25/3 (2013), pp. 1105-1115.

DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Introduzione a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.

FRANCESCO CAPASSO, RITA DE PASQUALE, GIULIANO GRANDOLINI (a cura di), *Farmacognosia: Botanica, chimica e farmacologia delle piante medicinali*, Milano, Springer, 2011.

SALVATORE CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997.

PIETRO CAPPARONI, *Profili bio-bibliografici di medici e naturalisti celebri italiani dal sec. XV al sec. XVIII*, vol. I, Roma, Istituto naz. Medico farmacologico "Serono", 1926.

GIROLAMO CARDANO, *"De libris propriis". The editions of 1544, 1550, 1557, 1562 with supplementary material*, edited with an introduction and chronology of Cardano's works by Ian Maclean, Milano, Angeli, 2004.

ELIDE CASALI, *Le Spie del cielo. Oroscofi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 146-156.

EAD., *"Anatomie astrologiche". Melotesia e pronosticazione (sec. XVI-XVIII)*, in G. OLMI, C. PANCINO (a cura di), *Anatome. Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo nell'età moderna*, Bologna, Bononia University Press, 2012, pp. 161-183.

ALESSANDRA CELATI, *Heresy, Medicine and Paracelsanism in Sixteenth Century Italy: the Case of Girolamo Donzellini 1513-1587*, in «Gesnerus», 71/1 (2014), pp. 5-37.

RAFFAELLO CESCHI, *L'esilio dei Locarnesi*, in ID., *Contrade cisalpine. Momenti di storia della Svizzera italiana dai tempi remoti al 1803*, Locarno, Dado, 1987, pp. 63-75.

ALBERT CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, in «Archivio Storico ticinese», 47 (1971), pp. 237-294.

FREDERIC C. CHURCH, *I riformatori italiani*, Milano, Il Saggiatore, 1967, 2 voll.

GIOVANNI CIAPPELLI, *Libri e letture a Firenze nel XV secolo. Le «ricordanze» e la ricostruzione delle biblioteche private*, in «Rinascimento», XXIX (1989), pp. 267-291.

ID., *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.

SIMONA COHEN, *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Leiden, Brill, 2008.

SAMUEL K. COHN, *Cultures of plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010.

FABRIZIO CORTESI, *Noce vomica*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXIV.2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934, pp. 879-880.

FRANCESCO CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma, Città nuova, 1980.

GIORGIO COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia. Dalla peste europea alla guerra mondiale (1348-1918)*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

ID., *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

ID., *La nuova teoria euristica e le sue remore*, in ID., ANDREA W. D'AGOSTINO (a cura di) *La peste: passato e presente*, Milano, Editrice San Raffaele, 2008, pp. 61-64.

PAOLO CRIVELLI, *Duni [Duno], Taddeo*, in MARCO JORIO (a cura di), *Dizionario storico della Svizzera*, vol. 4, Locarno, Dadò, 2005, p. 274.

STEFANO DALL'AGLIO, *Da Girolamo Savonarola a Tommaso Erasto. Itinerari di una polemica astrologica tra Firenze e Heidelberg*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 42-71.

KLAUS DAVIDOWICZ, *Ricius (Rici, Rizzi, Rizius), Paul(us) (Paulus Israelita)*, in *Neue Deutsche Biographie*, 21, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, p. 547.

ALLEN G. DEBUS, *Paracelsianism and the Diffusion of the Chemical Philosophy in Early Modern Europe*, in OLE PETER GRELL (a cura di), *Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation*, Leiden, Brill, 1998, pp. 225-245.

LUIGI DE FRANCO, *Nicola Antonio Stelliola, Gerolamo Mercuriale e Theodor Zwinger*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance: travaux et documents», XXXV (1973), pp. 131-136.

ID., *L'eretico Agostino Doni, medico e filosofo cosentino del '500*, Cosenza, Pellegrini, 1973.

ANDREA DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXII (1978), pp. 422-459.

ID., *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

CANDICE DELISLE, *The Letter: Private Text or Public Place? The Mattioli-Gesner Controversy about the "aconitum primum"*, in «Gesnerus», 61 (2004), pp. 161-176.

ROMEO DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1992.

HILDE DE RIDDER-SYMOENS, *A History of the University in Europe*, vol. 2, *Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

EAD., *The Mobility of Medical Students from the Fifteenth to the Eighteenth Centuries: The Institutional Context*, in OLE PETER GRELL, ANDREW CUNNINGHAM, JON ARRIZABALAGA (a cura di), *Centres of Medical Excellence?: Medical Travel and Education in Europe, 1500-1789*, Farnham-Burlington, Ashgate Publishing, 2010, pp. 46-90.

GIAN LUCA D'ERRICO, *La Chiesa, l'Inquisizione, l'anatomia: storia di un tabù*, in G. OLMÍ, C. PANCINO (a cura di), *Anatome. Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo nell'età moderna*, Bologna, Bononia University Press, 2012, pp. 243-255.

THOMAS B. DEUTSCHER, *Francesco Cigalini*, in PETER G. BIETENHOLZ, THOMAS B. DEUTSCHER (a cura di), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vol. I, Toronto, University Toronto Press, 2003, p. 304.

PETER DILG, JERRY STANNARD, *Camerarius' contributions to medicine and pharmacy: Observations on his "De theriacis et mithridateis commentariolus"*, in FRANK BARON (a cura di), *Joachim Camerarius (1500-1574)*, München, Fink Verlag, 1978, pp. 153-186.

JOHN LOUISE EMIL DREYER, *Tycho Brahe: a picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth century*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.

JEAN-JOË DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, Roma, Borla, 2000.

DESIDERIO ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, prima traduzione italiana completa a cura di Emanuele Lelli, Milano, Bompiani, 2013.

ANTOINE FAIVRE, *Renaissance Hermeticism and the concept of Western Esotericism*, in WOUTER J. HANEGRAAFF, ROELOF VAN DEN BROEK (a cura di), *Gnosis and Hermeticism from antiquity to modern times*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 109-124.

LUCIA FELICI, *Spiritualismo e nicodemismo nella Basilea del Cinquecento: il caso di Martin Borrhaus (Cellarius)*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 194, pp. 99-118, giugno 2004: pp. 99-103.

SILVIA FERRETTO, *Bassiano Lando e la scienza della medicina*, Tesi di Dottorato, tutor Prof. R. Mazzolini, Università degli Studi di Trento, a.a. 2009-2010.

ID., *Università e Inquisizione in Italia*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione* (diretto da ADRIANO PROSPERI), II, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, pp. 1610-1613.

LUIGI FIRPO, *Castelvetto, Giacomo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 1-4.

MASSIMO FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

HANS FISCHER, *Conrad Gessner (26. März – 13. Dezember 1565)*, Zürich, Komm. Leemann, 1966.

ID., *Die lateinischen Papierhandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1971.

ID., *Pflanzenkunde*, Hildesheim, Olms Verlag, 2001 (1929<sup>1</sup>).

THOMAS FRANK, *Die Sorge um das Seelenheil in italienischen, deutschen und französischen Hospitälern*, in GISELA DROSSBACH (a cura di), *Hospitäler in Mittelalter und Frühen Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte*, München, 2007, pp. 215-224.

MARCELLO FUMAGALLI, *Dizionario di alchimia e di chimica farmaceutica antiquaria. Dalla ricerca dall'Oro filosofale all'Arte Spagirica di Paracelso*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2000.

LUIGI FUMI, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, in «Archivio Storico Lombardo», IV/XIV (1910), pp. 145-220: p. 178-179.

EUGENIO GARIN, *Per una valutazione storica della magia rinascimentale*, in CESARE VASOLI (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna Il Mulino, 1976, pp. 150-162.

IVAN GAROFALO, MARIO VEGETTI, (a cura di), *Opere scelte di Galeno*, Torino, UTET, 1978.

EUGENIA GARULLI, *Liscivia*, in *Enciclopedia italiana di scienze lettere ed arti*, vol. XXI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934, pp. 261.

SILVIA GASPARINI, *Tra fatto e diritto. Avvocati e causidici a Venezia nell'età moderna*, Padova, IMPRIMITUR, 2005.

AULO GELLIO, *Le notti attiche*, a cura di Franco Cavazza, Bologna, Zanichelli, 1985.

HANS GERSTINGER, *Die Briefe des Johannes Sambucus (Zsamboky) 1554-1584 mit einem Anhang "Die Sambucusbriefe im Kreisarchiv von Trnava von Anton Vantuch"*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968.

CARLOS GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation, Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXVII (1977), pp. 57-137.

ID., *Zwischen Erfahrung und Spekulation, Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit, 2. Teil, Zwingers Philosophie*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXIX (1979), pp. 125-223.

ID., *Il "Theatrum vitae" di Theodor Zwinger: da una "Historia naturalis" dell'uomo ad un "Novum Organum" delle scienze*, in ID., (a cura di), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al 700*, Firenze, Centro ID, 2005, pp. 253-261.

ID., GLENN W. MOST, SALVATORE SETTIS (a cura di), *The Classical Tradition*, Cambridge (MA)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

BRUCE GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2002.

ANTHONY GRAFTON, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1983.

ID., *Il signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2002.

EDWARD GRANT, *A source book in medieval science*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1974.

WALTER GRATZER, *Terrors of the Table: The Curious History of Nutrition*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

BRIAN GREENE, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, London, Random House, 2011.

PAUL F. GRENDLER, *L'Inquisizione Romana e l'editoria a Venezia (1540-1605)*, Roma, Il Veltro, 1983.

ID., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, Hopkins University Press, 2002.

RICHARD H. GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

MARIA TERESA GUERRINI, *I laureati in diritto presso lo Studio di Bologna e il mondo delle professioni in età moderna*, in PAOLO GHEDA, MARIA TERESA GUERRINI, SIMONA NEGRUZZO, SIMONA SALUSTRI (a cura di), *La*

storia delle università alle soglie del XXI secolo. La ricerca dei giovani studiosi tra fonti e nuovi percorsi d'indagine. Atti del Convegno internazionale di studi (Aosta, 18-20 dicembre 2006), Bologna, CLUEB, 2008, pp. 213-232.

HANS RUDOLF GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis, MO, 1982.

CHARLES D. GUNNOE JUNIOR, *Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance physician in the Second Reformation*, Leiden, Brill, 2010.

ID., JOLE SHACKELFORD, *Johannes Crato von Krafftheim (1519-1585): Imperial Physician, Irenicist, and Anti-Paracelsian*, in ROBIN BARNES, H. C. ERIK MIDELFORT, M. ELISABETH PLUMMER (a cura di), *Ideas and cultural margins in early modern Germany: essays in honor of H. C. Erik Midelfort*, Farnham-Burlington, Ashgate Publishing, 2009, pp. 201-216.

MITCHELL LEWIS HAMMOND, "Ora Deum, et Medico tribuas locum": *Medicine in the Theology of Martin Luther and Philipp Melancthon*, in KASPAR VON GREYERZ, THOMAS KAUFMANN, KIM SIEBENHÜNER, ROBERTO ZAUGG (a cura di), *Religion und Naturwissenschaften im 16. Und 17. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 2010, pp. 33-50.

JOHN HENDERSON, *The Renaissance Hospital. Healing the body, healing the soul*, New Haven (Connecticut)-London, Yale University Press, 2006.

JOHN HENRY, *Thomas Linacre*, in WILLIAM F. BYNUM, HELEN BYNUM (a cura di), *Dictionary of Medical Biography*, vol. 3, Westport-London, Greenwood Press, 2007, pp. 794-795.

ULRICH IM HOF, *Nuova Storia della Svizzera e degli Svizzeri*, vol. 2, Lugano-Bellinzona, Casagrande, 1983.

ALFONSO INGEGNO, *Bovio, Zefiriele Tommaso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 13, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 565-566.

ERWIN ISERLOH, *Giovanni Calvino: personalità e opera*, in *Storia della Chiesa* (diretta da Hubert Jedin), vol. VI (*Riforma e Controriforma*), Milano, Jaca Book, 2001 (1967<sup>1</sup>), pp. 433-464.

GABRIELE JANCKE, «Man leistet uns gu(o)te geselschaft». *Geistlichkeit und Geselligkeit in der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, in KIRSTEN BERNHARDT, BARBARA KRUG-RICHTER, RUTH-E. MOHRMANN (a cura di), *Gastlichkeit und Geselligkeit im akademischen Milieu in der Frühen Neuzeit*, Münster, Waxmann, 2013, pp. 153-174.

EAD., *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Praktiken, Normen und Perspektive von Gelehrten*, Göttingen, V&S unipress, 2013.

LISA JARDINE, *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

JAROMIR JECH, *E. Rüdinger's Work at the Fraternity School in Moravia*, in REINHARD GOLZ, WOLFGANG MAYRHOFER (a cura di), *Luther and Melancthon in the Educational Thought in Middle and Eastern Europe*, Münster, LIT, 1998, pp. 110-113.

BEDRICH JENSOVSKÝ, *Waldstein*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXXV.2, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1937, p. 649.

CHRISTIANE L. JOOST-GAUGIER, *Pitagora e il suo influsso sul pensiero e sull'arte*, Roma, Edizioni Arkeios, 2008.

RENATE JÜRGENSEN, *Bibliotheca Norica: Patrizier und Gelehrtenbibliotheken*, Teil 1, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002.

JOHANNES KARCHER, *Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen*, Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1956.

KLAUS KARRER, *Johannes Posthous (1537-1597): Verzeichnis der Briefe und Werke mit Regesten und Posthous-Biographie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993.

VICTOR GORDON KIERNAN, *Storia del tabacco. L'uso, il gusto, il consumo nell'Europa moderna*, Venezia, Marsilio, 1993 (1991<sup>1</sup>).

JILL KRAYE, *La filosofia nelle Università italiane del XVI secolo*, in CESARE VASOLI, PAOLO COSTANTINO PISSAVINO (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 350-373.

- PAUL OSKAR KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, Donzelli, 1998.
- SACHIKO KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- CEES LEIJENHORST, *Francesco Patrizi's Hermetic Philosophy*, WOUTER J. HANEGRAAFF, ROELOF VAN DEN BROEK (a cura di), *Gnosis and Hermeticism from antiquity to modern times*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 127-129.
- WILLY LEY, *Konrad Gesner. Leben und Werk*, München, Verlag der Münchener Drucke, 1929.
- LIVY, *The History of Rome. Books 1-5*, translated by Valerie M. Warrior, Indianapolis, Hackett Publishing, 2006.
- KARL MÄGDEFRAU, *Geschichte der Botanik*, Stuttgart, Fischer, 1973.
- WOLFGANG MÄHRLE, *Bildungspolitik im Zeichen Melanchtons. Die Familie Camerarius und das höhere Schulwesen in Nürnberg 1526-1624*, in HANSPETER MARTIN, KARIN MARTI-WEISSENBACH (a cura di), *Nürnberg's Hochschule in Altdorf: Beiträge zur frühneuzeitlichen Wissenschafts- und Bildungsgeschichte*, Böhlau Verlag Köln Weimar, 2014, pp. 17-40.
- FRANZ MACHILEK, *Rüdinger (Rüdiger), Esrom (Pape[n]bergensis)*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, vol. VIII, Herzberg, Bautz, 1994, pp. 952-956.
- IAN MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: The Case of Learned Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- ID., *The Medical Republic of Letters before the Thirty Years War*, in «Intellectual History Review», 18 (2008), pp. 15-30.
- ID., *Learning and the Market Place. Essays in the History of the Early Modern Book*, Leiden, Brill, 2009.
- ID., *Alberico Gentili, i suoi editori e le peculiarità del commercio di libri tra Inghilterra e Germania, 1580-1614*, in *Alberico Gentili (San Ginesio 1552-Londra 1608). Atti dei convegni nel quarto centenario della morte*, vol. II, Napoli, Giuffrè, 2010, pp. 119-154. (traduzione italiana del saggio I. MACLEAN, *Alberico Gentili, his Publishers, and the Vagaries of the Book Trade between England and Germany, 1580-1614*, in ID., *Learning and the Market Place. Essays in the History of the Early Modern Book*, Leiden, Brill, 2009, pp. 291-338).
- CLAUDIO MADONIA, *Simone Simoni da Lucca*, in «Rinascimento», XX (1980), pp. 161-197.
- ID., *Il soggiorno di Simone Simoni in Polonia*, in *Studi e ricerche*, II, Firenze, All'insegna del Giglio, 1983, pp. 275-295.
- ID., *La biblioteca di Giovanni Michele Bruto*, in «Rinascimento», ser. 2, 23 (1983), pp. 261-302.
- ID., *Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia. Note biografiche*, in ALESSANDRO PASTORE (a cura di), *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Milano, Angeli, 1991, pp. 89-107.
- ID., *Marcello Squarcialupi*, in ANDRÉ SÉGUENNY, *Bibliotheca dissidentium*, vol. 16, Baden-Baden, Koerner, 1994.
- FRANCESCO MANCONI, *Castigo de Dios: la grande peste barocca nella Sardegna di Filippo IV*, Roma, Donzelli, 1994.
- RAUL MANSELLI, *La religiosità di Arnaldo da Villanova*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 63 (1951), pp. 1-42.
- VALERIO MARCHETTI, *Figure di esuli italiani del Cinquecento: Fabio Nifo*, in «Critica storica», VIII/6 (nov. 1969), pp. 691-705.
- ID., *Castiglione, Guarniero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1979, pp. 94-96.
- ANDREA MARCHISELLO, *La ragione del diritto. Carlo Antonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino*, Milano, Giuffrè, 2008.
- ELISABETH A. MARTIN (a cura di), *Dizionario Oxford della medicina*, edizione italiana a cura di E. Curto, Roma, Gremese, 1998.
- ALESSANDRO MASSARIA, *La peste. "De peste"*, introduzione, traduzione e note a cura di Daniela Marrone, Treviso, Antilia, 2012.

GIOVANNI E. MATTEI, *Cotogno*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XI.2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931, p. 676.

PETER MCNEIL, GIORGIO RIELLO (a cura di), *Scarpe. Dal sandalo antico alla calzatura d'alta moda*, Costabissara, Angelo Colla, 2007.

PIRMIN MEIER, *Paracelso: medico e profeta*, Roma, Salerno, 2000.

MARCO MENATO, ALFREDO SERRAI, *Conrad Gesner* (a cura di Maria Cochetti), Roma, Bulzoni, 1990.

ALBERTO MEROLA, *Altomare, Donato Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, 1960, cit., pp. 568-569.

GIANNI MICHELI, *L'assimilazione della scienza greca*, in ID. (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, Scienza e tecnica*, 3, Torino, Einaudi, 1980, pp. 201-257.

SABRINA MINUZZI, *Sul filo dei segreti medicinali: praticanti e professionisti del mercato della cura a Venezia (secoli XVI-XVIII)*, Tesi di Dottorato, tutor Prof. A. Pastore, Università degli Studi di Verona, XXIII ciclo/2008.

BRUCE T. MORAN, *Courts and Academies*, in ROY PORTER, KATHARINE PARK, LORRAINE DASTON (a cura di), *The Cambridge History of Science. Early Modern Science*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 251-271.

DANIELA MUGNAI CARRARA, *La biblioteca di Niccolò Leonico. Tra Aristotele e Galeno: cultura e libri di un medico umanista*, Firenze, Olschki, 1991.

C. PHILIPP E. NOTHAFT, *Dating the Passion: the Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200-1600)*, Leiden, Brill, 2011.

VIVIAN NUTTON, *Humanist surgery*, in KENNETH R. FRENCH, IAN M. LONIE, ANDREW WEAR (a cura di), *The medical renaissance of the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 75-87.

ID., *Thomas Linacre*, in ROY PORTER (a cura di), *Dizionario Biografico della Storia della Medicina e delle Scienze Naturali*, vol. III, Milano, Franco Maria Ricci editore, 1988, pp. 42-43.

BRIAN W. OGILVIE, *Natural History, Ethics, and Physico-Theology*, in GIANNA POMATA, NANCY G. SIRAISSI (a cura di), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 75-104.

GIUSEPPE OLMI, *Ulisse Aldrovandi. Scienza e natura nel Secondo Cinquecento*, Trento, Unicoop, 1976.

ID., «*Molti amici in vari luoghi*»: studio della natura e rapporti epistolari nel XVI secolo, in «Nuncius. Annali di storia della scienza», VI/1 (1991), pp. 3-31.

ID., *Per la storia dei rapporti scientifici tra Italia e Germania: le lettere di Francesco Calzolari e Joachim Camerarius II*, in GIAN PAOLO BRIZZI, GIUSEPPE OLMI (a cura di), *Dai cantieri della storia: liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 343-360.

OMERO, *Iliade*, versione di Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1977.

PIETRO DANIEL OMODEO, *L' "iter" europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel*, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2013.

GIUSEPPE ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare del sangue e la diffusione della "Christianismi Restitutio" di Michele Serveto nel XVI secolo in Italia e nel Veneto*, in «Episteme», vol. V, num. 1 (January-March 1971), pp. 3-44.

ID., *La medicina nello Studio di Padova e nel Veneto*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento* (diretta da Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi), III/3, Vicenza, Neri Pozza, 1981, pp. 75-134.

ID., *Mercuriale, Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 73, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009, pp. 620-625.

ID., ELDA MARTELLOZZO FORIN, *Girolamo Mercuriale e lo Studio di Padova*, in ALESSANDRO ARCANGELI, VIVIAN NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale: medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 29-47.

ETTORE ONORATO, *Calcite*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere e arti*, vol. VIII.1, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930, pp. 349-350.

GIOVANNI ORELLI, *Camuzzi [Camuzio], Andrea*, in MARCO JORIO (a cura di), *Dizionario storico della Svizzera*, vol. 3, Locarno, Dadò, 2004, p. 20.

ANTONIO PADOA SCHIOPPA, *Brevi note sull'avvocatura nell'età del diritto comune*, in GUIDO ALPA, REMO DANOVÌ (a cura di), *Un progetto di ricerca sulla storia dell'avvocatura*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 41-54.

WALTER PAGEL, *Le idee biologiche di William Harvey. Aspetti scelti a sfondo storico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

RICHARD PALMER, ANDREINA ZITELLI, *Le teorie mediche sulla peste e il contesto veneziano*, in *Venezia e la peste: 1348-1797*, catalogo della mostra (Venezia, Museo Correr), Venezia, Marsilio, 1980, pp. 21-28.

RICHARD PALMER, *The "Studio" of Venice and Its Graduates in the Sixteenth Century*, Padova-Trieste, Edizioni Lint, 1983.

ID., *Physicians and Inquisition in sixteenth century Venice. The case of Girolamo Donzellini*, in ANDREW CUNNINGHAM, OLE PETER GRELL (a cura di), *Medicine and the Reformation*, New York, Routledge, 2001, pp. 118-133.

ID., *Girolamo Mercuriale and the plague of Venice*, in ALESSANDRO ARCANGELI, VIVIAN NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale: medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 51-65.

GIUSEPPE PALMERO, *Pratiche e cultura terapeutica alla fine del Medioevo, tra oralità e produzioni scritte*, in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (Secoli XII-XV). Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 16-19 maggio 2003*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2005, pp. 159-185.

MARGHERITA PALUMBO, *Manardi (Manardo), Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, pp. 420-422.

ALESSANDRO PASTORE, *Il medico in tribunale: la perizia medica nella procedura penale d'Antico Regime*, Bellinzona, Casagrande, 1998.

ID., ENRICO PERUZZI (a cura di), *Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 450° anniversario della morte, Verona-Padova, 9-11 ottobre 2003*, Firenze, Olschki, 2006.

GIAN SAVINO PENE VIDARI, GUIDO ALPA, REMO DANOVÌ (a cura di), *Un progetto di ricerca sulla storia dell'avvocatura*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 55-68.

LEANDRO PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in «Nuova Rivista storica», L (1966), pp. 145-159.

ID., *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova rivista storica», LI (1967), pp. 363-404.

ID., *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

TIZIANA PESENTI, *Da Monte, Conte*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 32, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986, pp. 363-365.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *A proposito di Mino Celsi da Siena e il dibattito sulla tolleranza*, in «Nuova rivista storica», 69 (1985), pp. 360-366.

GREGORIO PIAIA, *Lo spazio culturale e scientifico nell'Europa del Cinquecento*, in ALESSANDRO ARCANGELI, VIVIAN NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale: medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 1-9.

ANDRÉ PICHOT, *La nascita della scienza. Grecia presocratica*, tomo 2, Bari, Dedalo, 1993 (1991<sup>1</sup>).

PIERLUIGI PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei: rassegna storico-critica dei documenti librari custoditi nella biblioteca «Carlo Viganò», 1550-1560*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

GAIO PLINIO SECONDO, *Historia naturalis*, trad. it. *Storia naturale*, V, *Mineralogia e storia dell'arte*, traduzione e note di Antonio Corso, Torino, Einaudi, 1988.

PLUTARCO, *Catone*, in ID., *Vite parallele. Aristide. Catone*, a cura di Barbara Scardigli, testo greco a fronte, Milano, BUR, 2011.

MARIE-LOUISE PORTMANN, *Theodor Zwinger (1533-1588) und sein "Theatrum vitae humanae" von 1565*, in «Basler Nachrichten», 384 (1965), pp. 1-6.

EAD., *Der Venetianer Arzt Girolamo Donzellini (etwa 1527-1587) und seine Beziehungen zu Basler Gelehrten*, in «Gesnerus», 30 (1973), pp. 1-6.

PAOLO PRETO, *Peste e società a Venezia, 1576*, Vicenza, Neri Pozza, 1978.

CESARE PRETI, *Mattioli (Matthioli), Pietro Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 72, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2008, pp. 308-312.

ADRIANO PROSPERI, *L'eresia in città e corte*, in MARIANNE PADE, LENE WAAGE PETERSEN, DANIELA QUARTA (a cura di), *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo 1441-1598*, Modena, Panini, 1990, pp. 267-282.

ID., *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000.

DIEGO QUAGLIONI, *Gribaldi Moffa, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 59, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2002, pp. 345-349.

COLLEEN LINDA REDMOND, *Girolamo Donzellino: Medical Science and Protestantism in the Veneto*, unpublished PhD Thesis, Stanford, Stanford University, 1984.

SERGIO RONCHI, *Zwingli e Calvino nel contesto elvetico*, Bologna, ESD, 2005.

HARRIET ROTH, *Der Anfang der Museumslehre in Deutschland: Das Traktat "Inscriptiones vel Tituli Theatri Amplissimi" von Samuel Quiccheberg*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2000.

ANTONIO ROTONDÒ, *Biandrata, Giovanni Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1968, pp. 257-264.

ID., *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale del Cinquecento*, tomo I, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 273-391.

ID., *L'uso non dommatico della ragione: Agostino Doni*, in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, tomo II, Firenze, Olschki, 1974, pp. 635-700.

UGO ROZZO, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», 13 (1962), pp. 107-154.

ID., *Il medico Prospero Calani e le sue amicizie ereticali*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 148 (1980), pp. 57-84.

ERIKA RUMMEL, *Erasmus as the Translator of the Classic*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.

CARL SALZMANN, *Taddeo Duno, eine biographische Studie*, in «Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich», LXXXX (1940), pp. 337-344.

LUIGI SAMOGGIA, *Manardo e la Scuola umanistico-filologica tedesca con particolare riguardo a Loenardo Fuchs*, in *Atti del Convegno Internazionale per la Celebrazione del V Centenario della nascita di Giovanni Manardo*, Ferrara, Centro Stampa Università degli Studi di Ferrara, 1963, pp. 241-244.

FRITZ SCHALK, *Von Erasmus' Res publica literaria zur Gelehrtenrepublik der Aufklärung*, in ID., *Studien zur französischen Aufklärung*, Frankfurt, Klostermann, 1977, pp. 143-163.

GIOVANNI VIRGINIO SCHIAPARELLI, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, tomo II, Milano, Mimesis, 1997.

CHARLES B. SCHMITT, *Some Notes on Jacobus Dalechampius and His Translation of Theophrastus (Manuscript: BN., Lat. 11,857)*, in «Gesnerus» 26 (1969), pp. 36-53.

ID., *The correspondence of Jacques Daléchamps*, in «Viator», VIII (1977), pp. 399-434.

ID., *Aristotle among the physicians*, in KENNETH R. FRENCH, IAN M. LONIE, ANDREW WEAR (a cura di), *The medical renaissance of the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-15.

CHRISTOPH SCHÖNBORN, *L'unità nella fede*, Bologna, ESD, 2007.

RUDOLF SCHUBERT, GÜNTHER WAGNER, *Botanisches Wörterbuch: Pflanzennamen und botanische Fachwörter*, Stuttgart, Ulmer, 1991.

ANNE JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini (Donzellino, Donzellini), Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 238-243.

FRANÇOIS SECRET, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, trad. it., Milano, Arkeios, 2001.

SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

JEAN SEZNEC, *Magia, astrologia e suggestioni demoniache nella sensibilità rinascimentale*, in CESARE VASOLI (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna Il Mulino, 1976, pp. 197-212.

JOLE SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine: The Ideas, Intellectual Context and Influence of Petrus Severinus (1540/2-1602)*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004.

NANCY G. SIRAI, *The changing fortunes of a traditional text: goals and strategies in sixteenth-century Latin editions of the "Canon" of Avicenna*, in KENNETH R. FRENCH, IAN M. LONIE, ANDREW WEAR (a cura di), *The medical renaissance of the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 16-74.

EAD., *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

EAD., *In Search of the Origins of Medicine: Egyptian Wisdom and Some Renaissance Physicians*, in VALERIA FINUCCI, KEVIN BROWNLEE (a cura di), *Generation and Degeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, London, Duke University Press, 2001, pp. 235-261.

EAD., *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007.

EAD., *Mercuriale's letters to Zwinger and Humanist Medicine*, in ALESSANDRO ARCANGELI, VIVIAN NUTTON (a cura di), *Girolamo Mercuriale: medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 77-95.

EAD., *Communities of Learned Experience. Epistolary Medicine in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013.

ALDO STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967.

ID., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969.

DIONYS STIEFENHOFER, *Des heiligen Johannes von Damaskus. Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, München, Kösel & Pustet, 1923.

EBERHARD STÜBLER, *Leonhart Fuchs Leben und Werk*, München, Verlag der Münchner Drucke, 1928.

ROGER J. SULLIVAN, *Morality and the good life: a commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Memphis, Memphis State University Press, 1980.

FERENC SZABADVÁRY, *History of Analytical Chemistry*, Oxford, Pergamon Press, 2013.

LECH SZCZUCKI, *La prima edizione dell' "Explicatio" di Fausto Sozzini*, in «Rinascimento», II/7 (1967), pp. 319-327.

ID., *L'epistolario di Andreas Dudith*, in «Rinascimento», 2nd Ser., 28 (1985), pp. 297-308.

CECILIA TASCA, *Ricette per poveri. Medicina in Sardegna nella metà dell'Ottocento*. Dolianova, Grafica del Parteolla, 2009.

TEOCRITO, *Idilli ed epigrammi*, a cura di Bruna M. Palumbo Stracca, Milano, BUR, 1997.

PUBLIO TERENCE AFRO, *Andria*, in ID., *Le commedie*, edizione critica a cura di Francesco Ranzato, traduzione italiana di Raffaele Cantarella, Milano, Istituto editoriale italiano, 1971, pp. 51-185.

LYNN THORNDIKE, *La critica della magia e del suo carattere non scientifico ed "eretico"*, in VASOLI (a cura di), CESARE VASOLI (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 59-81.

LUCIA TONGIORGI TOMASI, PAOLO TONGIORGI, *Natura, verbum, signum. Brevi note su imprese e storia naturale*, in GIUSEPPE OLMI, GIUSEPPE PAPAGNO (a cura di), *La natura e il corpo. Studi in memoria di Attilio Zanca. Atti del Convegno. Mantova, 17 maggio 2003*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 49-72.

FABIO TOSCANO, *La formula segreta: Tartaglia, Cardano e il duello che infiammò l'Italia del Rinascimento*, Milano, Sironi, 2009.

RENZO TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano, BUR, 1991.

GIACOMO UBERTI, *Sugli studi di Andrea Graziolo Medico del XVI. Memoria biografico-critica*, in «Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno accademico M. DCCC. XXXIX.», Brescia, Minerva, 1839, pp. 107-110.

- CESARE VASOLI, *Andreas Dudith-Sbardellati e la disputa sulle comete*, in ID., *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, pp. 351-387.
- ID., *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1989.
- ID., *Tracce erasmiane in Francesco Patrizi*, in ACHILLE OLIVIERI (a cura di), *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*, Rovigo, Minellania, 1995, pp. 131-144.
- MARIO VEGETTI, *Galeno, Claudio*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1932, pp. 268-269.
- GUIDO VERNONI, *Temperamento*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1937, pp. 451-452.
- PUBLIO MARONE VIRGILIO, *L'Eneide di Virgilio*, a cura di Vittorio Sermoni, Milano, Rizzoli, 2007.
- FRANCO VOLPI, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000.
- KASPAR VON GREYERZ, *Religion und Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert: Eine Einführung*, in ID., THOMAS KAUFMANN, KIM SIEBENHÜNER, ROBERTO ZAUGG (a cura di), *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2010, pp. 9-31.
- CHARLES WEBSTER, *Paracelsus: medicine as popular protest*, in ANDREW CUNNINGHAM, OLE PETER GRELL (a cura di), *Medicine and the Reformation*, New York, Routledge, 2001, pp. 57-77.
- ID., *Paracelsus, Medicine, Magic and Mission at the end of Time*, New Haven (Connecticut)-London, Yale University Press, 2008.
- FRITZ RODERICH WENDT, *Die Idee der Leibeserziehung in der italienischen Renaissance. Ein kritischer Beitrag zum Verständnis des Werkes „De Arte Gymnastica“ von Hieronymus Mercurialis (1530-1606)*, Würzburg-Aumühle, Triltsch, 1940.
- ROBERT WESTMAN, *Three Responses to the Copernican Theory: Johannes Praetorius, Tycho Brahe and Michael Maestlin*, in ID., *The Copernican Achievement*, Los Angeles, University of California Press, 1975, pp. 285-305.
- KONRAD WICKERT, *Das Camerarius-Florilegium*, Berlin, KulturStiftung der Länder, 1993.
- HANS WIDMANN, *Tübingen als Verlagsstadt*, Steiner Verlag, Tübingen, 1971.
- BRONWEN WILSON, *Social Networking. The „Album amicorum“ and Early Modern Public Making*, in MASSIMO ROSPOCHER (a cura di), *Beyond the Public Sphere. Opinions, Publics, Spaces, in Early Modern Europe*, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2012, pp. 205-226.
- FRANCES AMELIA YATES, *Magia e scienza nel Rinascimento*, in CESARE VASOLI (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 215-237.
- EAD., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- DONALD K. YEOMANS, *Comets. A Chronological History of Observation, Science, Myth, and Folklore*, New York, Wiley, 1991.
- PAOLA ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995.
- EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, riti e streghe nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia, 1996.
- HELMUT ZEDELMAIER, *Navigieren im Text-Universum: Theodor Zwingers „Theatrum vitae humanae“*, in «Metaphorik», 14 (2008), pp. 113-135.
- NATALIE ZEMON DAVIS, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2000.
- ANDREINA ZITELLI (a cura di), *Le teorie mediche sulla peste*, schede di Andreina Zitelli, in *Venezia e la peste: 1348-1797*, catalogo della mostra (Venezia, Museo Correr), Venezia, Marsilio, 1980, pp. 29-33.
- GIAMPAOLO ZUCCHINI, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarzialupi: alcune lettere inedite dai Grigioni (1586-1588)*, in RÓBERT DÁN, ANTAL PIRNAT, *Antitrinitarism in the second Half of the 16th Century*, Budapest-Leiden, Akadémia, 1982, pp. 323-340.

ID., *Scipione Lentolo pastore a Chiavenna. Notizie dal suo inedito epistolario (1567-1599)*, in ALESSANDRO PASTORE (a cura di), *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Milano, Angeli, 1991, pp. 109-127.

*Dizionario di chimica*, Milano, Rizzoli, 1988.

*Enciclopedia medica italiana*, vol. 6, Firenze, USES, 1978.

*Tabacco. – Storia.* – in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1937, pp. 139-140.

## 5. Risorse bibliografiche in formato digitale

*Deutsches Museum von Meisterwerke der Naturwissenschaft und Technik* di Monaco, consultabile *on line* all'indirizzo

<http://www.deutsches-museum.de/bibliothek/unsere-schaetze/biologie/besler/der-hortus-eystettensis/>

*Thaddeai Duni Locarnensis, medici, de curandi ratione per venae sectionem liber quartus, tribus alias editis addendus*, Tiguri, apud Christophorum Froschoverum, 1579, consultabile *on line* all'indirizzo:

<http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-5047>

*Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti*, vol. 84 (luglio, agosto, settembre 1840), Roma, Tipografia delle belle arti, consultabile *on line* all'indirizzo:

[http://periodici.librari.beniculturali.it/visualizzatore.aspx?anno=1840&ID\\_testata=28&ID\\_periodico=6696](http://periodici.librari.beniculturali.it/visualizzatore.aspx?anno=1840&ID_testata=28&ID_periodico=6696)

FRANCESCO BIANCHI, MAREK SŁOŃ, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 35 (2006), 69, pp. 7-45 consultabile *on line* all'indirizzo:

<http://www.biblioteca.retimedievali.it/>

CARLOS GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale della seconda metà del Cinquecento*, traduzione italiana di Anna Laura Puliafito consultabile *on line* all'indirizzo:

<http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0844.pdf>