

IRENISTA, CALVINISTA, SCETTICO, O ATEO NASCOSTO? IL DIBATTITO SULLA RELIGIONE DI PAOLO SARPI*

GREGORIO BALDIN

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

gregorio.baldin@gmail.com

ABSTRACT

Among the main topics discussed by Sarpi scholarship, the question of the Servite's religious attitude is undoubtedly the most popular. No other topic attracted more interest and produced such deep disagreement, especially since the rediscovering of his manuscript *Pensieri* (whose first trustable edition dates only to 1996). In this essay, I will analyse the most important interpretations of Sarpi's attitude towards religion and theology that have emerged so far. This analysis will open the way for a more direct examination of some of Sarpi's texts that have been used to support the different readings of his thoughts. Finally, I will propose some considerations regarding the possibility to include Sarpi in the history of early modern atheism.

KEYWORDS

Paolo Sarpi, Atheism, Skepticism, Libertinism, Dissimulation, Historiography

1. PAOLO SARPI TRA ILLUMINISMO E RISORGIMENTO

Già nel suo pionieristico studio *Del genio di F. Paolo Sarpi (1785)*¹, l'intellettuale veneziano Francesco Grisellini sottolineava la “contrarietà di parlare e di pensamenti circa questo grand'uomo”². Infatti, “il suo sapere gli

* This article is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme (GA n. 725883 EarlyModernCosmology).



1 Vedi Infelise, 2008. Grisellini aveva pubblicato anche le *Memorie anedote*, raccolta di documenti e testimonianze sulla figura del Sarpi, nel 1760.

2 Grisellini 1785, p. 3.

acquistò gran numero di amici, ma molti più gli fece nemici”³. Il fanatismo e i pregiudizi di questi ultimi li portarono a elaborare “le più ridicole ed incredibili invenzioni per farlo credere di sentimenti direttamente contrari alle sue massime in materia di religione”⁴. Grisellini affermava che già i contemporanei di Sarpi concentrarono l’attenzione sulle sue idee religiose, dubitando apertamente della sua ortodossia; tuttavia, alcuni “lo facevano per ostentare del proprio partito un genio grande ed illuminato, o per giustificare l’apostasia, cui si erano dati in preda; e gli altri tale lo pubblicavano e lo sostenevano, perché loro tornava conto di screditarnelo in questa maniera”⁵. “In somma, circa quest’uomo straordinario, ed intorno a quanto gli si appartiene, v’ha tale accoppiamento di contradizioni e di parlari; le idee sono così confuse, e i pensamenti tanto diversi che nulla più”⁶. Grisellini era convinto che anche i documenti da lui raccolti e la sua narrazione avrebbero incrementato i dibattiti e originato le interpretazioni più disparate sul Servita. Quanto a lui, egli si proponeva l’arduo compito di “far conoscere il *Sarpi* per quello ch’egli fu veramente”⁷.

Quali erano le gravi accuse rivolte al frate veneziano? Come vedremo, la principale accusa – che affiora nell’ambiente della Curia romana quando Sarpi è ancora in vita ed è ribadita alla fine del XVII secolo dal vescovo, storico e polemista Jacques-Benigne Bossuet, nella sua *Histoire des variations des Églises protestantes* – è “ch’esso F. Paolo sotto la tonaca nascondeva un cuore Calvinista”⁸. L’accusa era fondata sulle lettere del Servita, che erano, secondo il Bossuet, “*toutes protestantes*”⁹. Alcune di queste scandalose lettere furono scoperte e intercettate¹⁰, dando adito alla Curia romana e al Nunzio pontificio a Venezia di accusare Sarpi di voler “indurre in Venezia un cambiamento della religione, e di secondare le mire del Re Britannico”¹¹, con l’aiuto dell’ambasciatore inglese Henry Wotton e del suo cappellano calvinista William Bedell, buon amico del Sarpi¹². Per il Grisellini queste erano solamente “menzogne sfacciatissime, ed in niun modo sostenibili”. Quali

3 *Ibid.*, pp. 3-4.

4 *Ibid.*, p. 4.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, pp. 4-5.

7 *Ibid.* p. 5.

8 “...sous un froc il cacheoit un coeur Calviniste, & qu’iltravailloit sourdement à décréditer la Messe qu’il disoit tous les jours.” Bossuet, 1688, p. 362. Cf. Grisellini, 1785, Lib. II, p. 133.

9 Bossuet, 1688, p. 361. Sull’immagine di Sarpi e le vicende editoriali concernenti le opere sarpiane durante il Seicento vedi Infelise, 2010.

10 Sul tema vedi *infra*, par. 4, e, soprattutto: Savio, 1936.

11 Cf. Grisellini, 1785, Lib. II, p. 135.

12 Cf. Villani, 2017.

erano, allora, le convinzioni religiose di Sarpi? Soffermandosi sugli scritti filosofico-scientifici del Servita, l'autore concludeva che egli fosse giunto ad ammirare "l'alta sapienza e possanza dell'Autore divino di tante meraviglie" e riconoscere che esse "sono il prodotto di un essere immateriale, infinito, eterno", precorrendo, con questa sorta di *scala naturae*, "le idee ed i pensamenti dei più bei Genj filosofici de' nostri tempi"¹³. Quanto alle accuse d'ipocrisia e di simulazione, che gli erano state rivolte già dai suoi primi detrattori e avversari politici¹⁴ – e, *post-mortem*, apertamente dallo storico e cardinale Pietro Sforza Pallavicino¹⁵ – Grisellini è certo che il Servita sia stato sempre "pieno di religione" e "rigido osservatore dell'Istituto da lui abbracciato", come conferma la sua serenità d'animo negli ultimi momenti di vita, descritta dal confratello e collaboratore Fulgenzio Micanzio nella sua *Vita del padre Paolo* (Leida, 1646)¹⁶. Per respingere l'accusa di simulazione, Grisellini richiama anche i documenti pubblicati circa trent'anni prima dal servita Giuseppe Giacinto Maria Bergantini (con lo pseudonimo di Giusto Nave) nel suo *Fra Paolo Sarpi giustificato* (1752), consacrato al tentativo di liberare la memoria del celebre confratello dall'onta dell'accusa di simulazione e cripto-calvinismo¹⁷.

L'Ottocento si aprì invece con un saggio di tutt'altro tenore: la *Storia arcana di fra' Paolo Sarpi* (1803), di Giusto Fontanini, arcivescovo d'Ancira. Nella prefazione, il curatore si rivolgeva direttamente al lettore "buon cattolico e buon cittadino", che avrebbe di certo apprezzato questo tentativo di levare la maschera al Sarpi, presentandolo quale "grande impostore" e "grand'empio"¹⁸. Il Sarpi non solo "commerciava" abitualmente con i Protestanti¹⁹, come testimoniano le sue lettere pubblicate in appendice da Fontanini, ma una di queste (e cioè quella datata 8 giugno 1610 e indirizzata a Francesco Castrino²⁰) bastava a dimostrare che egli "fu Protestante"²¹. Fontanini unisce un'ulteriore accusa di ateismo, che traspare sia dalla scelta d'interpretare Aristotele nella versione mortalista – in comunione intellettuale con certe figure eterodosse della tradizione aristotelica patavina²² –, sia dal

13 Grisellini, 1785, Lib. VI, p. 125.

14 Cf. Micanzio, 2011, pp. 1388-1390.

15 Cf. Sforza Pallavicino, 1656, *parte prima*, pp. 5 e sgg.

16 Cf. Micanzio, 2011, pp. 1420-1433.

17 Bergantini, 1752.

18 Fontanini, 1803, p. III.

19 *Ibid.*, pp. II-IV; pp. 2-8.

20 Ora in Sarpi, 1931, II, p. 86-88.

21 Fontanini, 1803, p. 9.

22 *Ibid.*, pp. 15-16.

machiavellismo del Sarpi, che lo condusse a considerare la religione nient'altro che un *instrumentum regni*²³.

Nella seconda metà dell'Ottocento, invece, la figura di Sarpi è spesso evocata, ed è inevitabilmente coinvolta nella temperie intellettuale del Risorgimento. In questi anni, vengono pubblicate opere, epistolari e biografie del Servita, tra i quali spiccano una raccolta di lettere, a cura di Filippo Luigi Polidori (1863), e il saggio biografico di Aurelio Bianchi Giovini (1836, 2^a ed. Basilea, 1847). L'epistolario curato dal Polidori si apriva con una prefazione di Filippo Perfetti che, insieme alla biografia di Bianchi Giovini, è una testimonianza importante dell'interpretazione di Sarpi elaborata nel clima anticlericale dell'Italia cavouriana. Il breve saggio di Perfetti ha il pregio di prestare molta attenzione all'epistolario del Servita, anche se la sua interpretazione risente fortemente delle posizioni anticuriali dell'autore. Secondo Perfetti, Sarpi auspicava una Chiesa libera, da considerarsi quali "*politeuma celeste*"²⁴, poiché Cristo non aveva affidato alcun potere coercitivo ai suoi ministri. Il termine Chiesa andava dunque interpretato in termini meramente spirituali e il presupposto indifferentismo religioso del Sarpi approdava invece, sul piano politico, alla concessione della piena libertà ai Protestanti, non a una banale e limitante tolleranza²⁵. Perfetti si doleva tuttavia che il Sarpi non avesse "avuto né agio né voglia di formulare con rigore scientifico le sue sentenze su le relazioni tra lo Stato e la Chiesa"²⁶, interpretazione che è frutto di una conoscenza evidentemente superficiale degli scritti teologico-politici sarpiiani, come dimostrerà, un secolo dopo, l'analisi attenta di Federico Chabod²⁷. D'altro canto, la lettura di Perfetti era profondamente *orientata* dalle sue convinzioni politiche, che lo portarono a vedere in Sarpi una Cassandra denunciante i danni della "manomorta" ecclesiastica²⁸. Per quanto concerne propriamente il suo credo religioso, Perfetti affermava perentoriamente che "il Sarpi non volle essere ipocrita (...) e fu cristiano grave, e in certo qual modo solitario"²⁹. Bianchi Giovini, invece, in apertura del suo saggio biografico, denunciava gli errori e le falsità presenti nei precedenti studi sul Sarpi, frutto dell'"odio fanatico" di cui il Servita fu

23 *Ibid.*, p. 60.

24 Cf. Sarpi, 1863, I, p. XXXVII. L'espressione "politeuma in caelis" (sic) si trova in una lettera di Sarpi a Jacques Gillot, del 29 settembre 1609, in Sarpi, 1961, p. 137.

25 Cf. Sarpi, 1863, I, p. XXXIX.

26 *Ibid.* p. XLI.

27 Cf. Chabod, 1967, pp. 459-588.

28 Sarpi, 1863, I, p. XLIII.

29 *Ibid.*, p. XLIX.

oggetto³⁰. L'autore passava in rassegna anche gli scritti inediti del Servita, tra cui l'*Arte di ben pensare*, e "varij trattatelli" tra cui uno "che intitolò *Medicina dell'anima*" (i *Pensieri medico-morali*) e nominava un saggio, ora perduto, contro l'ateismo³¹. Facendo riferimento a un passo della biografia del Micanzio, Bianchi Giovini si spingeva sino a ipotizzare cosa avrebbe potuto contenere questo scritto anti-ateo, suggerendo che il Sarpi avrebbe di certo respinto lo scetticismo *teorico*, poiché insostenibile e, di fatto, del tutto inesistente, e contestato quello *pratico* o volgare, presente in tutte le religioni³². Quanto all'accusa di "sospetta religione" e tendenza al calvinismo, Bianchi Giovini la liquidava come "dicerie plebee", che non avevano attecchito nemmeno in seno alla Curia papale, poiché, per ciò che concerne la religione Sarpi si "conservò sempre purissimo"³³. L'autore sviluppava inoltre una considerazione più ampia, polemizzando contro i teologi che avevano reso il Cristianesimo – la religione più liberale, filosofica e prossima alla religione naturale – in una confessione tirannica, e che avevano rappresentato tutti i filosofi come atei impenitenti³⁴. Così, i "Romanisti" avevano speso ogni sforzo per dipingere Sarpi come eretico e calvinista, arrivando addirittura a descriverlo, come fece il cardinal Pallavicino, quale "uomo senza religione e vero ateo"³⁵.

Lo stesso afflato apologetico della memoria del Servita è presente anche in ambiente anglosassone: nel 1869, Arabella Georgina Campbell pubblicò *The Life of Paolo Sarpi*, dove si sottolinea l'estraneità del Servita rispetto a qualsiasi forma di ateismo; secondo Sarpi, l'ateismo non avrebbe potuto nemmeno essere tollerato³⁶. Sulla "vera religione" del Sarpi, Campbell è molto prudente: dai documenti epistolari del frate si evince la sua distanza da alcuni elementi del rito romano; tuttavia egli non volle mai palesare apertamente il distacco dalla Chiesa cattolica³⁷.

Indipendentemente dalle differenti sfaccettature e interpretazioni, i principali studiosi sarpiani del Settecento e dell'Ottocento su due elementi furono quasi unanimemente concordi: in primo luogo, soprattutto in Italia, vennero sempre accomunate o addirittura sovrapposte le accuse di *cripto-*

30 Bianchi Giovini, 1847, pp. 5-6.

31 A questi testi faceva già riferimento il Micanzio (cf. Micanzio, 2011, pp. 1341-1342).

32 *Ibid.*, p. 54.

33 *Ibid.*, p. 92.

34 *Ibid.* p. 187 e sgg.

35 *Ibid.*, p. 191.

36 Campbell, 1869, p. 83.

37 *Ibid.*, p. 135 e pp. 174-175. Anche Rein sottolinea le simpatie di Sarpi per diversi aspetti della Riforma, tuttavia, evidenzia la coloritura precipuamente politica del pensiero sarpiano. Cf. Rein, 1904, pp. 171-201.

calvinismo e *ateismo*. Secondariamente, per ciò che concerne il *vero* credo religioso del Sarpi, era indubbio che egli fosse stato sinceramente cristiano e, per quasi tutti i suoi interpreti, *cattolico*, propendendo per un'interpretazione "liberale" del cristianesimo³⁸. Come vedremo, la sovrapposizione (indebita?) delle accuse di ateismo e cripto-calvinismo aveva un fondamento storico, poiché era fiorita nell'ambiente della Curia romana ostile a Sarpi, dove si affermava che egli era, al contempo, "heretico", "eresiarca"³⁹ e capo della "compagnia ateista" di Venezia, il cui fine era "introdur la libertà di coscienza"⁴⁰, ma anche sostenere la "separazione da Roma"⁴¹, come dimostravano le sue lettere ai Riformati.

Il panorama storiografico sarpiano cambiò radicalmente nel corso del Novecento, perché la storiografia assunse un orientamento metodologico diverso, che ebbe una ricaduta significativa sul piano delle interpretazioni della religione di Sarpi.

2. IL XX SECOLO: GLI STUDI ANALITICI SUL PENSIERO DI SARPI

Nel XX secolo, le ampie monografie omnicomprensive scomparvero quasi completamente, per lasciare spazio a studi analitici, focalizzati su di un aspetto preciso della produzione letteraria sarpiana. Nacquero così saggi dedicati interamente all'epistolario del Servita, al Sarpi storico, politico e filosofo, nettamente più scientifici rispetto alla storiografia precedente, poiché mossi da interessi differenti, più storico-filologici che immediatamente polemici. Tuttavia, la scelta di orientare l'analisi solo su di una parte precisa della produzione sarpiana ha portato la maggior parte degli studiosi a ignorare spesso gli altri scritti, con il rischio di elaborare interpretazioni parziali del pensiero del Servita⁴². Particolare attenzione è stata dedicata all'epistolario, nella convinzione di trovarvi, probabilmente, il Sarpi "senza maschera". Nondimeno, se questa è la ragione che ha spinto tanti storici a interessarsi al

38 Anche Jemolo, nel 1914, sostiene l'ortodossia del Sarpi, nonostante le sue simpatie per il mondo riformato: "Il Sarpi nelle sue dottrine religiose è ortodosso: nessuno dei principi da lui enunciati si avvicina all'eresia; ma il suo sentimento ed i suoi affetti si rivolgono ai riformati." Jemolo, 1972, p. 317.

39 Cf. *Archivio Vaticano, Lettera del cardinale Borghese al nunzio di Francia*, 18 marzo 1611, Fondo Borghese, II, 353, f. 14, ripr. in Savio, 1936, p. 12, nota.

40 Cf. *Arch. Vat.* Fondo Borghese, I, 695, f. 132, ripr. in Savio, 1936, p. 12.

41 *Lettera del nunzio di Venezia al cardinale Borghese*, 8 ottobre 1611, Nunz. Venezia, 42, ff. 264v-265, ripr. in Savio, 1936, p. 14. Sulle accuse di voler introdurre la Riforma a Venezia cf. anche Micanzio, 2011, pp. 1405-1406.

42 Fa eccezione l'edizione delle opere di Sarpi, curata da Gaetano e Luisa Cozzi, con introduzione e ampio commento critico: Sarpi, 1969.

carteggio, non si capisce perché la storiografia abbia ignorato quasi completamente i *Pensieri*, frutto di una riflessione profonda, personale e altrettanto “intima”. Inoltre, anche analizzando l’epistolario, gli studiosi hanno spesso concentrato l’attenzione su di una parte precisa di esso, focalizzandosi sulle *Lettere ai Protestanti*⁴³, sulla corrispondenza con l’ambasciatore Foscarini⁴⁴, o sulle missive ai Gallicani⁴⁵.

Data la gran mole di studi, non è possibile esaminare nel dettaglio tutti i contributi; ci concentreremo su quelli che riteniamo significativi e paradigmatici di un particolare orientamento interpretativo⁴⁶ e che ci permetteranno, al contempo, di approfondire l’analisi degli scritti del Servita.

Come abbiamo già sottolineato, a richiamare l’attenzione storiografica è stato soprattutto l’epistolario sarpiano, ma è opportuno osservare che all’inizio del Novecento vennero pubblicati, per la prima volta in edizione moderna, i *Pensieri* del Sarpi, in un’edizione a cura di Giovanni Papini⁴⁷. Si tratta, come vedremo, di un testo molto importante per comprendere il pensiero filosofico del Servita, che aveva condotto i primi studiosi settecenteschi ad accostare la sua filosofia al sensismo lockiano⁴⁸. Sfortunatamente, però, l’edizione del Papini era colma di errori di trascrizione e refusi vari, come ha sottolineato Giovanni Gentile in una recensione su *La Critica*⁴⁹. L’analisi di Gentile non si appuntava però solo sui criteri editoriali, ma esprimeva il suo disappunto sul contenuto stesso dei *Pensieri*, che il filosofo neo-idealista considerava molto deludenti, retaggio di tradizioni filosofiche tardomedievali e lontani dal vigore intellettuale della filosofia pre-illuminista⁵⁰. Questo giudizio riduttivo – ma di uno studioso di grande caratura – influì profondamente sulla storiografia novecentesca e i *Pensieri* vennero quasi completamente ignorati sino all’edizione Amerio del 1951⁵¹, ma anche dopo riscossero ben poco interesse,

43 Sarpi, 1931.

44 Savio, 1936; Savio, 1937 a; Savio, 1937 b.

45 Sarpi, 1961. In questo caso, dobbiamo osservare però che il curatore Boris Ulianich ha fornito un’interpretazione più elaborata, facendo dialogare le lettere ai Gallicani con il resto dell’epistolario sarpiano e con altri testi del Servita, come aveva già fatto in Ulianich, 1958.

46 Rassegne bibliografiche sono presenti in Amerio, 1950, pp. 1-8 (molto sommaria); Doglio, 1966; Getto, 1967, pp. 1-52; Cozzi, 1979, pp. 285-292; Frajese, 1994, pp. 15-60, ma la più completa e accurata è: Trebbi, 2006. Pur focalizzandosi sulle interpretazioni più recenti, Trebbi riprende anche alcune posizioni emerse nella storiografia precedente.

47 Sarpi, 1910.

48 Cf. Sosio, 1996, pp. 561-562.

49 Gentile, 1910, pp. 62-65. Per una disamina degli errori, *ibid.* pp. 63-64.

50 *Ibid.* p. 62.

51 L’unica eccezione è: Troilo, 1923.

sino all'edizione delle opere di Sarpi nel 1969⁵². Al contrario, l'epistolario sarpiano destò grande attenzione a partire dagli anni '30, con l'edizione delle *Lettere ai Protestanti*.

3. L'EPISTOLARIO DI SARPI: UN PROTESTANTE IN ABITO DA FRATE?

Manlio Duilio Busnelli pubblicò nel 1931 un'edizione in due volumi delle lettere di Sarpi indirizzate ai suoi corrispondenti riformati, italiani e stranieri. La collana *Scrittori d'Italia*, dell'editore Laterza, i cui criteri editoriali prevedevano edizioni spoglie, senza introduzione, né commento, non consentì al curatore di presentare ampiamente il carteggio e le ragioni della scelta editoriale di riunire e pubblicare le lettere ai Riformati. Tuttavia, nella breve nota apposta in calce al volume secondo, Busnelli affermava che “le lettere di Fra Paolo Sarpi ai protestanti d'oltr'Alpe” costituivano “senz'alcun dubbio la parte più importante del suo epistolario, non solo pel loro cospicuo numero, ma perché rispecchiano con singolare spontaneità e libertà di linguaggio il genuino pensiero del Servita”⁵³. L'editore riteneva, in particolare che “tale sincerità” fosse “sopra tutto rivelatrice nei riguardi del pensiero religioso” del Veneziano, che egli “non manifestò mai con altrettanta franchezza scrivendo ad amici cattolici, sia pur regalisti e gallicani, come l'avvocato Leschassier e il canonico Gillot”. L'edizione aveva perciò lo scopo di fornire “una ricostituzione critica di quello che si potrebbe chiamare «l'epistolario protestante» del Sarpi”⁵⁴. Protestante appunto, perché in esso Sarpi non celava alcune sue simpatie per il movimento riformato e, anzi, sembrava prodigarsi per l'introduzione della Riforma in Italia. Il primo volume delle *Lettere* contiene il carteggio con l'ugonotto Jérôme Groslet de l'Isle, che Sarpi conobbe personalmente e con il quale intrattenne un lungo scambio epistolare (1607-1618). In esso, il Servita non risparmia le sue invettive contro i Gesuiti, che considera i peggiori “inimici della bontà e verità”⁵⁵, ma affronta anche il tema della proliferazione inutile degli articoli di fede, che costituisce un

52 Da Pozzo, 1961. Una selezione di pensieri filosofico-scientifici, i pensieri medico-morali e i pensieri sulla religione è presente in Sarpi, 1969. Prima dell'eccellente edizione del 1996, hanno dedicato attenzione alla filosofia dei *Pensieri*: Sosio, 1971; Sosio, 1986; Cozzi L., 1971; Cozzi, L., 1986, ma si tratta, perlopiù, di studi filologici o incentrati su aspetti specifici (tranne Cozzi, L., 1986). Diversamente, un'analisi filosofica di ampio respiro sui *Pensieri* è presente in: Wootton, 1983; Frajese, 1994.

53 Busnelli, nota, in Sarpi, 1931, II, p. 243.

54 Ibid.

55 Sarpi, 1931, I, p. 43, pp. 60-61; p. 69.

ostacolo all'unità spirituale dei cristiani⁵⁶. D'altro canto, facendo riferimento agl'intenti irenici di Jean Hotman de Villiers, apprezza i tentativi di stabilire la *concordia* tra cattolici e protestanti, ma sostiene la necessità di scegliere il momento opportuno, altrimenti ogni tentativo si rivelerebbe vano, se non controproducente. Egli esprime, inoltre, la sua opinione in merito alle divergenze dogmatiche, osservando che:

Io tengo che molte differenze siino pure verbali, e mi eccitano alle volte a ridere; altre potrebbero restar salva la pace; altre con facilità si comporrebbero: ma il tutto è che ambe le parti sono d'accordo in questo, di non volersi comporre e di reputare la dissensione irreconciliabile. Doi litiganti mai s'accordano, sin che vi è in alcuno d'essi speranza di vincere; ma dove vi è certezza, non bisogna pur nominar l'accordo. Anche le parti al presente tengono per certo dover restar superiori: una [la chiesa protestante] per mezzi divini, l'altra [la chiesa cattolica] per umani.⁵⁷

È un Sarpi timidamente irenico quello che traspare in questo passo, ma di certo più accondiscendente nei confronti della Riforma, come si deduce da altri luoghi dell'epistolario con il Groslet. Tuttavia, bisogna osservare ch'egli non espresse *mai* apertamente la sua adesione al movimento riformato, benché fosse spesso sibillino. Lo è, ad esempio, parlando delle famose prediche del confratello Micanzio, che erano state giudicate eretiche dal nunzio a Venezia⁵⁸ e dallo stesso pontefice⁵⁹, e che avevano dato adito a Henry Wotton di affermare, in una lettera al re James I, che esse erano “wholly orthodox”⁶⁰. Per Sarpi, Micanzio “ha fatto quello che conveniva ad un predicatore *veramente cattolico*”, cioè predicare “l'Evangelio”. Secondo il pontefice, invece, il Micanzio si atteneva troppo al testo sacro e ciò rischiava di “ruinare” la fede cattolica. Sarpi commenta: “Le quali parole non sono state molto approvate qui: io però le lodo e le tengo vere, purché ci si metti la sua coda”⁶¹. Anche commentando la morte di Giovanni Marsilio, uno dei teologi che sostennero le ragioni della Serenissima durante la crisi dell'Interdetto, Sarpi afferma che “se non fosse per ragion di stato, si troverebbero diversi che saltarebbono, da questo fosso di Roma, nella cima della Riforma”,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 71,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁰ Wotton scrive: “Fulgentio the Servite preacheth here daily this Lent (except the Saturdays) out of his own convent, at the Church of St. Lorenzo; his sermons are wholly orthodox...” Henry Wotton al re Giacomo I, Venezia, 20 marzo 1609, in Smith, 1907, I, pp. 447-448.

⁶¹ Sarpi, 1931, I, p. 86.

aggiungendo: “So ch’ella mi intende senza passar più oltre”⁶². In una lettera del maggio 1612, il Servita riflette sulle possibilità d’introdurre la Riforma in Italia, cosa che si sarebbe potuta fare facilmente “ed in Turino e qui”, se il re d’Inghilterra fosse stato più risoluto⁶³. Il Groslot è informato dal Sarpi anche sui suoi contatti con il pastore calvinista inglese Bedell⁶⁴ e dei rapporti politici tesi tra Venezia e Roma⁶⁵, che potrebbero condurre alla guerra auspicata dal Servita, poiché indebolirebbe Roma e i suoi alleati europei⁶⁶.

I corrispondenti del Sarpi contano anche esuli italiani in terra riformata, come Francesco Castrino, con il quale il Servita tocca all’incirca gli stessi temi presenti nel suo carteggio con Groslot: invettive contro i Gesuiti⁶⁷, riferimenti alla necessità di abbandonarsi alla provvidenza divina⁶⁸, informazioni sulle prediche del Micanzio e, soprattutto, cenni alla possibilità di “far entrare l’Evangelio in Italia”⁶⁹, attraverso strategie politiche transnazionali.

Il Servita era in contatto anche con personaggi importanti dell’ambiente politico protestante, tra cui Cristoph von Dohna, inviato del principe di Anhalt-Bernburg (il cancelliere dell’elettore palatino Federico V) e tra i documenti del Dohna è stato individuato il resoconto manoscritto di alcuni colloqui che questi ebbe con Sarpi nel 1608 e che costituisce il documento più rilevante a sostegno della teoria di un’adesione del Servita alla Riforma⁷⁰. Si tratta, dunque, di una fonte importante, ma che dev’essere comunque maneggiata con cautela. In primo luogo, non è possibile valutare se e quanto il von Dohna abbia riportato fedelmente le parole di Sarpi; inoltre, bisogna sempre tenere presente la camaleontica capacità del Servita di adattarsi alla personalità del suo interlocutore, che emerge, come vedremo, anche nei suoi rapporti epistolari con i Gallicani. D’altro canto, le riflessioni trascritte dal von Dohna sono ricorrenti nell’epistolario sarpiano e caratteristiche dello stile del frate. Il tema affrontato è delicatissimo e richiede la massima segretezza⁷¹: l’introduzione della Riforma in Italia e a Venezia. Nel primo incontro, del 28 luglio 1608, Sarpi assicura il suo interlocutore dell’esistenza di diecimila cripto-protestanti⁷² (in Italia? Nel solo territorio veneto?), confessa di “fare molte cose

62 *Ibid.*, p. 217.

63 *Ibid.*, p. 231.

64 *Ibid.*, p. 244.

65 *Ibid.*, p. 237.

66 *Ibid.* pp. 281-283.

67 Sarpi, 1931, II, p. 18.

68 *Ibid.*, p. 85.

69 *Ibid.*, p. 87.

70 Sarpi, 1931, II, pp. 121-132.

71 *Ibid.*, p. 121.

72 *Ibid.*

contr' il [suo] volere, come dir messa”, aggiungendo: “la dico il più di rado ch'io posso; ma perché sono scomunicato a Roma, s'io non la dicessi, e' parrebbe che per loro nol oserei; e questi Signori me lo comandano”⁷³. Per quanto riguarda Micanzio, lui è “della religione”⁷⁴, ma a Venezia occorre essere prudenti. Infatti:

Il doge [Leonardo Donato] è un uomo molto pratico e costante. Non si conosce mai se ami o odii una cosa. Per queste occasioni, m'ha qualche volta dimandato sulle controversie col papa nella religione. Io gliene ho detto qualche cosa, della verità; mai non ho potuto sentire sel'aggradisse o odiasse, tanto è fermo. Perciò, la lettera di credenza sarà in vano, perché non Poserebbe aprire che in Collegio. E di palesarlo apertamente non si può. In somma, procedere con discrezione, per non guastare quello, precipitando, che poc'a poco si potrebbe accomodare.⁷⁵

Il 4 agosto, Sarpi ribadisce che “[i]l doge non è confermato nella religione; non è però ateista, ma uomo tanto intento al suo carico, che non cerca le sottigliezze di discernere la religione, ancorché sia nemico de' preti e del papa, per mantener la libertà della repubblica...”⁷⁶. Quanto a lui, egli afferma: “Le falsità non dico mai mai, ma la verità non a ogni uno. Molti ateisti qui. Ma alcuni diranno ben contr' il papa, ma se entrate avanti, si scandalizzano”⁷⁷. A Venezia vi erano dunque “molti ateisti”, il che sembrerebbe confermare le accuse del nunzio e del cardinal Borghese, ma, evidentemente, costoro non erano affatto orientati ad aderire alla Riforma, esercitando una forma di conformismo esteriore che celava, forse, forme diverse d'irreligiosità. E il Sarpi? Qual è la sua posizione? Egli sembra lasciar intendere al suo interlocutore di essere – come il confratello Micanzio – “della religione”, ma non si esprime affatto apertamente e sottolinea, invece, la necessità di dissimulare le sue opinioni; necessità ribadita spesso, nell'epistolario⁷⁸. In un altro colloquio, Sarpi stila una sorta di *vademecum* con i punti essenziali per diffondere la religione protestante a Venezia⁷⁹ e un cenno presente in una lettera indirizzata allo stesso von Dohna, del novembre successivo, conferma l'impegno del Servita per favorire la Riforma, come suggerisce anche un *post-scriptum* del Micanzio, allegato a una missiva del gennaio 1609⁸⁰. Negli stessi

⁷³ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁷⁸ Cf. *infra*, par. 6 e nota 185.

⁷⁹ Sarpi, 1931, II, p. 131.

⁸⁰ “Lento gradu procedimus, sed procedimus tamen”. *Ibid.*, p. 140. Cf. anche la missiva del 26 maggio 1609, *ibid.*, p. 150.

anni, Sarpi intrattiene un breve carteggio con Philippe Du Plessis-Mornay, il “papa degli Ugonotti”, nel quale il suo anti-papismo si fa estremamente violento⁸¹ e i suoi scambi epistolari con i Riformati includono anche il celebre filologo Isaac Casaubon⁸² e il dotto olandese Daniel Heinsius, al quale Sarpi esprime la sua soddisfazione per l’esito del Sinodo di Dordrecht, favorevole ai Controriformanti⁸³.

Insomma, analizzando quello che Busnelli ha definito “l’epistolario protestante” del Sarpi emerge un dato storico chiaro e inconfutabile: l’interesse costante del Servita per la diffusione della Riforma. Su questo, gli storici sono essenzialmente concordi. Le divergenze emergono, invece, a proposito dell’interpretazione di questo interesse per il mondo riformato. A quale esigenza risponde? A una strategia meramente politica o a un interesse religioso profondo del frate? In questo caso, possiamo dire che egli avesse sposato *in toto*, o almeno in parte, i principi riformati? La questione è cruciale e gli studiosi sarpiani si sono scontrati fortemente su questo terreno, soprattutto nella prima metà del Novecento. È opportuno però fare un’osservazione preliminare in proposito, perché le differenti interpretazioni del rapporto di Sarpi con la Riforma e, in generale, della religiosità del Servita, risentono notevolmente degli orientamenti culturali e religiosi degli interpreti stessi. L’argomento non può essere affrontato nel dettaglio, ma bisogna tener presente che la religione di Sarpi è stato il terreno di scontro non solo di diversi orientamenti storiografici, ma anche di concezioni differenti della Chiesa, degli ordini religiosi e della religiosità cristiana in generale, che si sono delineate nel corso del XX secolo e che hanno visto in Sarpi, alla volta, un antesignano del modernismo e del rinnovamento della Chiesa e il nemico dell’ortodossia cattolica.

4. SARPI ERETICO VS SARPI CATTOLICO.

81 Cf. la lettera dell’8 dicembre 1609, *ibid.*, p. 207.

82 Sarpi, 1931, II, pp. 215-220.

83 *Ibid.*, p. 223. Ulianich, che ha analizzato la lettera, ha sostenuto che in essa Sarpi abbia espresso la sua posizione teologica e soteriologica imperniata su di un’interpretazione agostiniana radicale della dottrina della predestinazione, insistendo sulla grazia salvifica e sull’esigenza di affidarsi interamente alla maestà divina. Cf. Ulianich, 1956. Ciò che, a mio parere, Ulianich non ha evidenziato a sufficienza è la motivazione *politica* del sostegno di Sarpi ai Controriformanti (o *gomaristi*), che intendevano continuare a oltranza la guerra contro la Spagna, dove i Riformanti ritenevano necessaria, invece, una tregua. Non a caso, Sarpi equipara i Riformanti ai Gesuiti, la cui “stretta intelligenza” con lo Spagnolo è denunciata continuamente dal Servita, nel suo epistolario.

Nel 1936, Pietro Savio, archivista vaticano, pubblicò sulla rivista *Aevum*, patrocinata dall'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, un articolo dal titolo *Per l'epistolario di Paolo Sarpi*⁸⁴, arricchito da due altri contributi comparsi sulla stessa rivista l'anno successivo⁸⁵. Egli editò il carteggio di Sarpi con l'ambasciatore veneziano in Francia, Antonio Foscarini, il quale dimostrava, insieme ad altri documenti “né scarsi, né dubbi”⁸⁶, che l'obiettivo di Sarpi e della sua “accademia” era la “separazione da Roma”⁸⁷. Savio mise a disposizione anche altre fonti, custodite nell'Archivio Segreto Vaticano – soprattutto lettere e appunti del Cardinale Scipione Borghese e dello stesso Paolo V⁸⁸ – dove si presentava Sarpi quale eretico e scismatico e guida della “compagnia ateista” veneziana⁸⁹.

Nelle sue lettere a Foscarini, il Servita sembra in realtà molto meno propenso a un'adesione *tout court* alla Riforma ed è invece piuttosto incline a favorire l'emergere di un terzo partito, propugnatore di una Chiesa nazionale veneziana⁹⁰, ipotesi confermata dalla deposizione del confratello Fulgenzio Manfredi⁹¹, fuggito a Roma da Venezia. Tuttavia, Savio ribadiva l'importanza dei contatti di Sarpi con gli eretici d'oltralpe, con “zelatori di chiese riformate”⁹² e dalle stesse parole del Servita si evince l'esistenza di una

84 Savio, 1936.

85 Savio, 1937 a; Savio, 1937 b.

86 Savio, 1936, p. 14.

87 *Ibid.* Cf. anche la lettera del nunzio di Spagna al cardinal Borghese, 20 agosto 1608: “...et quanto gran scandalo dia al mondo la stanza di fra Paolo et dei compagni in Venetia, et l'heresie che possono et vorranno introdurre in Italia”. Arch. Vat., Fondo Borghese, II, 204-206, f. 112, cit. in Savio, 1937 a, p. 33 nota.

88 “L'inglese (*l'ambasciatore Henry Wotton*) ha fatto venire un ministro [William Bedell] pessimo d'Inghilterra, che erudisce fra Paolo dell'heresie, della comunione sub utraque specie; che l'offitii divini dovevano esser in lingua volgare, acciò ogni uno l'intendesse, et di cose simili, che tutte si contengono in un libro fatto venire d'Inghilterra. Fra Paolo et il suo discepolo fra Fulgentio tengono libri heretici et calvinisti, et fanno il lor studio in detti libri. Fra Fulgentio et fra Paolo confessano molti et vanno poi per le botteghe seminando le lor perverse dottrine, ma cautamente, quasi *aliud agens*, acciò le genti non se n'accorgano...” Appunto autografo di Paolo V. Arch. Vat., Fondo Borghese, I 540-542, f. 600, cit. in Savio, 1937 a, p. 25 nota.

89 Savio, 1936, pp. 8-14.

90 *Ibid.*, p. 15 e p. 17. Cf. la lettera di Sarpi ad Antonio Foscarini, del 10 febbraio 1610: “Ma alle cose nostre familiari, nessuna cosa sarebbe più utile per la nostra republica, quanto che venissero panni heretici e catolici insieme in Italia, perché accrescerebbe il valore della sua mercantia per un terzo, acquistando la collatione de benefici, che sarà un acquisto di tanto guadagno, che niente più, e smorbarebbe la sua famiglia di tanti inutili, rozzi, dannosi ministri. Questo è conosciuto da pochi, ed [è] il più essential punto”. Savio 1937 b, p. 315.

91 Cf. Savio, 1936, p. 17.

92 *Ibid.*, p. 35.

“accademia nostra”, che auspicava l’ingresso di “alemanni”, i quali avevano “i medesimi spiriti e fine”⁹³. Eppure, lo stesso Sarpi indicava che questo fine comune e che “l’amicitia” con gli “alemanni” fossero di natura essenzialmente *politica*, cioè “il guardarsi da spagnoli e quei di Roma”⁹⁴. Alcuni documenti pubblicati da Savio mettevano in luce, inoltre, il tentativo di screditare Sarpi, messo in atto dal nunzio a Venezia, approfittando dei suoi contatti con i riformati⁹⁵.

Ciò nondimeno, Savio affermava che “il suo (*di Sarpi*) dogmatismo lo portava a necessario contrasto coll’anima italiana, cattolica e romana”⁹⁶ e così, con l’aiuto di Foscarini, “docile strumento nelle mani dello scaltro frate”⁹⁷, egli raggiungeva il duplice obiettivo, politico e ufficiale l’uno, di sostenere le prerogative dello Stato veneziano, coperto e segreto il secondo, di favorire l’accademia⁹⁸. Poi, che quest’accademia fosse “*ateista*” o “*calvinista*” a Savio poco importava, evidentemente, di certo non era “cattolica e romana”.

I contributi apparsi sull’*Aevum* suscitarono la risposta del servita Raffaele Taucci, il quale si sentì in dovere di difendere il celebre confratello dalle accuse del Savio⁹⁹. Taucci passava meticolosamente in rassegna le principali opere a stampa del Servita al fine di esaminare l’ortodossia del frate¹⁰⁰ e dedicava un

93 “Il cancelliero di Francia, che pareva tanto pronto a intrare nella nostra compagnia, non pensa se non ad avvantaggiarsi, per questo mezzo, nei suoi disegni di poter qualche cosa in Roma; sì che l’academia nostra non può caminare inanti, salvo che entrandoci alemanni, che hanno i medesimi spiriti e fine; quelli d’Inghilterra sono buone persone, ma attendono a certa sorte di lettere, che non sono per pratica, pure, per far numero e dar riputatione, sono buoni; gli heretici di Francia sono per lo più huomini cattivi e ben conosciuti da V. E.; però se ne potrebbe eccettuare alcun ottimo, come Plessis, col quale sarebbe bene far qualche intelligenza”. Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini, 12 maggio 1609, in Savio, 1937 a, p. 71.

94 “Ma per dire a V. E. il senso mio, credo che, oltre l’amicitie di questi, le quali tutte lodo nel suo genere, quella degli alemanni sii più utile e più stabile; gl’interessi sono communi: il guardarsi da spagnoli e quei di Roma”. Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini, 23 giugno 1609, in Savio, 1937 b, pp. 278-279.

95 “Fra Paolo sodetto [servita] ha presto fatta amicitia con l’ambasciatore olandese, et è stato visto trattare con lui; del che mi sono prevalso in certe buone occasioni, per mostrare la poca pietà sua verso la religione, poiché così volentieri si dimestica con li heretici, ma è difficile metterlo in malcredito in Venetia, ove la verità è che lo stimano assaissimo”. Il nunzio di Venezia al cardinale Borghese, 28 novembre 1609. Nunz. Venezia, 40 a, f. 227v, in Savio, 1937 b, p. 309 nota.

96 Savio, 1936, p. 40, nota.

97 *Ibid.*, pp. 43-44.

98 *Ibid.*, pp. 44-45.

99 “Egli è tempo che veniamo a dire alcuna cosa di quelle tanto impugnate dottrine dei fra Paolo, reputate eretiche e scismatiche, ed egli eretico ed eresiarca, senza che si sia mai venuti a determinare in che cosa queste eresie consistano”. Taucci, 1939, p. 96.

100 *Ibid.*, p. 97 e sgg.

capitolo ai suoi rapporti con i Protestanti¹⁰¹. Secondo Tauci, “l’intento dei veneziani” nel diffondere notizie su di una possibile introduzione della Riforma in territorio veneto “era di intimidire la Curia per questa via e dissuaderla dal protrarre così tanto la persecuzione contro la Repubblica”¹⁰² durante la disputa dell’Interdetto e negli anni immediatamente successivi. Non a caso, lo stesso Sarpi scriveva al Foscarini, il 13 maggio 1608, che “il tener pratica con loro (*gli Inglesi*), e più domestica che si può, serve per *dar riputatione, e generar gelosia* in quelli del Papa e di Spagna, e renderli attoniti; essendo molto utile che credino esserci anco più amicitia di quella che sii”¹⁰³. Il fine di questo “commercio” con gli eretici inglesi e francesi era, insomma, secondo Tauci, unicamente politico. D’altro canto, la constatazione della “totale assenza di eretici e di eresia a Venezia dovrebbe di già persuadere, che tutte le notizie dirette a far credere il protestantesimo dei veneziani o di fra Paolo, o sono tutte false o sono fondate sul falso”¹⁰⁴. Sarpi si prodigò al contrario per “rendere innocua” la propaganda protestante¹⁰⁵ e, quanto al fatto ch’egli avesse “più frequenti relazioni con calvinisti che con luterani, non fu perché fosse inclinato ad essi, più che agli altri; ma solo per la circostanza”¹⁰⁶. “Insomma da qualunque parte si osservi il protestantesimo a Venezia in quegli anni di dissenso colla S. Sede, si vede sempre ugualmente caratterizzato da due aspetti contraddittori: gran risonanza all’estero di notizie favolose; assenza totale di eresia all’interno”¹⁰⁷. Secondo Tauci, Sarpi non mirava nemmeno a costruire una Chiesa nazionale, poiché aboriva le divisioni tra cristiani¹⁰⁸.

L’epistolario di Sarpi con il Foscarini sembra confermare – parzialmente – la tesi di Tauci, poiché qui il Servita insiste sul movente essenzialmente politico dell’introduzione della Riforma a Venezia¹⁰⁹, anche se afferma, comunque, che uno scisma sarebbe la “salute del mondo”¹¹⁰.

101 *Ibid.*, pp. 153-216.

102 *Ibid.*, p. 163.

103 Sarpi a Foscarini, 13 maggio 1608, in Savio, 1937 a, p. 26.

104 Tauci, 1939, p. 167.

105 *Ibid.*, p. 201

106 *Ibid.*, p. 206.

107 *Ibid.*, p. 216.

108 *Ibid.*, p. 260.

109 Sarpi fa continuamente riferimento a obiettivi di carattere politico e alla necessità di dissimulare questi obiettivi. Cf. ad es. le lettere a Foscarini del 26 agosto 1608 (Savio, 1937 a, pp. 34-35), del 9 dicembre 1608 (*Ibid.*, pp. 57-58) e una senza data (ma della primavera 1609, *ibid.*, p. 60).

110 “La mala fortuna del cardinale Aldobrandini non è cattiva per l’universale; egli sarà sforzato star nella sua guardia, e sarà di gran impedimento al papa; e chi sa che questo non potesse esser principio di scisma, che sarebbe la salute del mondo”. Sarpi ad Antonio Foscarini, senza data (primavera 1609), in Savio, 1937 a, p. 64.

Le conclusioni del Tauci, vennero sottoscritte solo in parte dal suo confratello Vincenzo Buffon, il quale dedicò uno studio accurato al concetto di *Chiesa* nel pensiero di Sarpi, nel 1941¹¹¹. Nella conclusione del suo interessante e dimenticato saggio, Buffon spendeva alcune considerazioni sull'ortodossia del Servita, osservando che la questione era, in sé, mal posta¹¹². La religiosità sarpiana non andava infatti analizzata secondo le concezioni del XX secolo, ma doveva essere esaminata secondo il giudizio di “un cattolico moderato al secolo XVII”¹¹³. Secondo Buffon, vi erano aspetti del pensiero religioso, teologico ed ecclesiologico sarpiano che si discostavano dai dettami della Chiesa romana: Sarpi manifestò una predilezione per una concezione democratica della Chiesa (ispirandosi a quella che riteneva essere la sua forma primitiva), guardò con favore alla dottrina calvinista della predestinazione e nella sua *Istoria del Concilio Tridentino* mostrava di considerare inappropriato il culto tributato alla Vergine¹¹⁴. Secondo Buffon, la stessa *Istoria* “dalla prima parola all’ultima, è esplicitamente favorevole alla riforma”¹¹⁵. Eppure, nonostante le tendenze del Sarpi che “lo avvicinano singolarmente alla riforma protestante”, alla domanda s’egli abbia “accettato in pieno il sistema protestante”, il Buffon si sente di “rispondere negativamente”¹¹⁶. Infatti, per il Sarpi la verità si troverebbe nella “Chiesa universale, la quale è composta di tutti i credenti in Cristo”¹¹⁷. Di conseguenza, non vi sarebbe ragione di “passare da una chiesa a un’altra”, l’importante è aderire ai dettami di Cristo. L’atteggiamento sarpiano, lungi dall’essere ipocrita, non sarebbe dettato da motivazioni meramente politiche, come confermerebbe una testimonianza del calvinista ginevrino Giovanni Diodati¹¹⁸, e laddove Sarpi avesse condiviso alcune idee dei protestanti, le avrebbe sposate “non in quanto erano protestanti, ma in quanto, a suo modo di vedere, rispondevano alla dottrina della Chiesa universale”¹¹⁹. Secondo

111 Buffon, 1941.

112 *Ibid.*, p. 180.

113 *Ibid.*

114 *Ibid.*, pp. 181-183.

115 *Ibid.*, p. 186.

116 *Ibid.*, p. 187.

117 *Ibid.*

118 “Fra Paolo è fisso in una pericolosissima massima, che Iddio non si curi molto l’esterno, purché l’animo e il cuore habbia quella pura e diritta intentione et relatione a lui in Christo, pel lume della sua parola et del suo Spirito; et in quella è per maniera fortificato, per ragioni et essempli antichi e moderni, che poco si avvanza a combattergliela; e tutti i colpi vengono ad ammorzarsi e rintuzzarsi in quella sua dolcezza naturale e mirabile maturità di giudizio e di spirito, che lo tiene quasi fuori d’ogni emozione...” cit. in Tauci, 1939, pp. 204-205.

119 Buffon, 1941, p. 188.

Buffon, dunque, Sarpi non poteva essere definito un protestante, ma per quanto riguarda la sua ortodossia, egli era più prudente del Tauci, preferendo mettere in risalto l'adesione del Servita a una Chiesa universale, primitiva, cui questi fa spesso riferimento, in particolare nelle sue opere edite¹²⁰.

Ancor più prudente fu Giovanni Getto, il quale scrisse nel 1941 una delle rare monografie novecentesche dedicate al pensiero del Servita in generale, senza attenzione specifica agli scritti editi o al carteggio. Getto scelse di mettere in risalto l'animo profondamente speculativo, solitario, del Servita, che lo portò a essere naturalmente alieno alle dispute dogmatiche. Per quanto concerneva la sua religiosità, Getto affermava che egli non fu "né cattolico, né protestante, ed [era] insieme l'una e l'altra cosa"¹²¹. D'altro canto, il Servita non fu "un politico attivo", come non fu uno scienziato, né un filosofo, ma soltanto "un uomo di vasta e profonda cultura"¹²². Sarpi non poteva nemmeno essere definito esattamente eretico: "per il Sarpi si può parlare di disposizione all'eresia, ma non mai di una definita posizione mentale o di un aperto atteggiamento pratico eterodosso"¹²³. Quest'interpretazione moderata, forse eccessivamente cauta e prudentiale, di Getto, giungeva a conclusione di un processo che aveva largamente ridiscusso la figura di Sarpi. Negli anni '30, infatti, si era aperto il dibattito circa il filo-protestantesimo del Servita e la linea interpretativa del Sarpi cripto-protestante è stata messa in discussione solo sul finire del decennio, quando si è imposta la lettura "politica" del Servita, che vedeva nel suo atteggiamento favorevole ai riformati uno stratagemma principalmente – se non meramente – politico. Tuttavia, anche i difensori dell'ortodossia sarpiana, come Tauci, erano stati costretti, giocoforza, a considerare le simpatie e l'interesse del frate per la diffusione della Riforma, che emergevano chiaramente dall'epistolario.

L'interpretazione politica del Servita giunse alla più completa realizzazione con il saggio di Federico Chabod, dedicato al pensiero politico sarpiano¹²⁴. Il testo venne pubblicato postumo nel 1962, ma si tratta di una trascrizione di un corso universitario tenuto da Chabod nell'anno accademico 1950-51. Attraverso un'analisi attenta del carteggio, delle opere, ma anche di alcuni *consulti*, disponibili nell'edizione a cura di Giovanni Gambarin del 1940¹²⁵, Chabod ha messo in luce la maturità del pensiero politico di Sarpi, che

120 Cf., ad es., l'*Apologia*, in Sarpi, 1940, III, pp. 64-70,

121 Getto, 1941, p. 117 (Getto, 1967, p. 153).

122 *Ibid.*, p. 97. (Getto, 1967, p. 117).

123 *Ibid.*, p. 126 (Getto, 1967, p. 165).

124 Sulla stessa linea si situa anche Vivanti, 1967.

125 Sarpi, 1940.

rielaborava concetti presenti in Jean Bodin¹²⁶. Al tempo stesso, egli affermava perentoriamente che “il Sarpi grande non è il Sarpi dei pensieri filosofici e teologici, e né meno il Sarpi matematico, fisico, ecc.: bensì il Sarpi dei pensieri politici e il Sarpi storico soprattutto, che è però uno storico ‘politico’, nel senso della primazia assoluta che l’elemento politico ha nei confronti dei vari altri fattori che costituiscono la vita e la storia umana”¹²⁷. Secondo Chabod, Sarpi non aveva “nulla del mistico” e la sua religione “è, e rimarrà sempre assai più un fatto morale, di morale umana, che non un fatto soprannaturale, di grazia illuminante; è un fatto etico, non un fatto teologico-dogmatico”¹²⁸. Un dato era perciò incontestabile, cioè l’assoluta preminenza della personalità politica in Sarpi, sebbene il suo animo non fosse completamente estraneo a istanze religiose¹²⁹. Queste, secondo Chabod, si inserivano – riprendendo un giudizio di Luigi Salvatorelli espresso in un articolo del 1948 – “non sulla linea storica del protestantesimo, ma sull’altra antecedente e anche più tardi distinta, del cattolicesimo riformista italiano.”¹³⁰ Per quanto riguardava, invece, l’accusa d’ateismo, “una anche superficiale conoscenza del Pensiero di Sarpi, in tutte le sue opere, basta a dimostrare quanto sia ridicola l’accusa di ‘atheismo!’”¹³¹. Sarpi politico, dunque, ma non *protestante*, né *ateo*, piuttosto cattolico riformista.

La riabilitazione ortodossa di Sarpi trovò compimento in un articolo di Luigi Salvatorelli, del 1953, nel quale egli prese posizione contro l’interpretazione meramente politica di Sarpi. Salvatorelli non risparmiò critiche a Getto, definito “dilettante di alto rango”¹³² e nemmeno a Tauci e Chabod, colpevoli di aver attribuito a Sarpi una forma d’indifferentismo religioso il primo¹³³ e di aver ignorato la natura profondamente religiosa del pensiero sarpiano, il secondo¹³⁴. Salvatorelli insisteva sul concetto di “opportunità”, presente nell’epistolario e nei testi sarpiani, nel quale il Servita

126 Chabod, 1967, pp. 501-503.

127 *Ibid.*, p. 470.

128 *Ibid.*, p. 471.

129 A proposito del problema della *giustificazione*, Chabod sostiene che “il Sarpi su questo problema fondamentale non aveva una posizione molto precisa; potremo anzi dire che il problema propriamente dogmatico gli interessava molto relativamente.” *Ibid.*, p. 580. Un’interpretazione essenzialmente politica di Sarpi è presente, a mio avviso, anche in Bouwsma, 1968, benché egli sottolinei che l’interesse del Servita nei confronti del Protestantesimo non rispondeva solo a esigenze politiche (*ibid.*, p. 546).

130 Salvatorelli, 1948, p. 144, cit. in Chabod, 1967, p. 588.

131 Chabod, 1967, p. 563.

132 Salvatorelli, 1964, p. 210.

133 *Ibid.*, p. 254 e segg.

134 *Ibid.*, pp. 270-271.

avrebbe individuato l'espressione della volontà divina¹³⁵ e giunse ad asserire che il Sarpi avrebbe affermato una "superiorità di valore" dello "spirituale sul temporale"¹³⁶. Salvatorelli analizzò il significato del termine Chiesa in Sarpi, sottolineando l'esigenza sarpiana di insistere sulla sua natura universale, cui partecipano tutti i cristiani, dimenticando, però, che in Sarpi il termine viene utilizzato anche per designare una "*potentia o Stato temporale*"¹³⁷. Secondo Salvatorelli, gli scritti di Sarpi non contenevano le affermazioni apertamente eterodosse che gli erano state attribuite e manifestavano, invece, una religiosità ortodossa¹³⁸. D'altro canto, per quanto concerne l'annosa questione circa di un'adesione segreta del Servita al protestantesimo, il quesito sarebbe secondo Salvatorelli "mal posto e arbitrario"¹³⁹, poiché egli abbracciò "sentimenti e idee che erano nell'aria da secoli" e che si riallacciavano alla Chiesa delle origini¹⁴⁰. Sarpi non aderì mai al Calvinismo e le sue aspirazioni alla realizzazione di una Chiesa universale lo avvicinerrebbero, piuttosto, ai "modernisti del secolo XIX-XX"¹⁴¹. L'innegabile filo-protestantesimo del Servita avrebbe una vocazione anti-papale, ma sarebbe un grave errore ridurre questa simpatia del Sarpi a mero espediente politico, come avrebbe fatto il Tauci¹⁴². È, al contrario, la vocazione realmente religiosa del suo pensiero a condurre Sarpi nella sua battaglia politica. Infatti, "ciò che potrebbe sembrare opportunismo di Sarpi, (...) va spiegato come sottomissione alla volontà di Dio"¹⁴³, un Dio "totalmente trascendente"¹⁴⁴. Inoltre, l'"impostazione ecumenica" del Sarpi, lo avrebbe portato a minimizzare le differenze teologico dogmatiche, spinto da un "gradualistico riformismo" e da un profondo "spirito irenico"¹⁴⁵. Concludendo: in Sarpi politica e religione si confondono ma, secondo Salvatorelli, la prima è essenzialmente subordinata alla seconda¹⁴⁶.

135 *Ibid.*, pp. 210-211.

136 *Ibid.*, p. 215.

137 Cf., per es., l'Apologia per le opposizioni fatte dall'Illustrissimo, & Reverendissimo Signor Cardinale Bellarmino, in Sarpi, 1940, III, pp. 69-70.

138 Secondo Salvatorelli (Salvatorelli, 1964, p. 238), Sarpi non contestava nemmeno l'infallibilità papale, mentre essa è palesemente messa alla berlina in una lettera di Sarpi a Foscarini (cf. Savio, 1937 a, p. 31).

139 Salvatorelli, 1964, p. 241.

140 *Ibid.*, p. 242.

141 *Ibid.*, p. 244.

142 *Ibid.*, pp. 250-256.

143 *Ibid.*, p. 267.

144 *Ibid.*, p. 268.

145 *Ibid.*, pp. 259-264.

146 *Ibid.*, pp. 265-266.

Nonostante l'attenzione dedicata da Salvatorelli ad alcuni testi sarpiiani, la sua conclusione non può che destare alcune perplessità. Alcuni passi delle lettere a Foscarini evidenziano, infatti, l'interesse tutt'altro che secondario per la politica; ma vi è un aspetto ancor più sorprendente dell'analisi di Salvatorelli. Nel suo saggio, lo storico non fa alcun riferimento ai *Pensieri* del Servita, che erano stati pubblicati nel 1951 da Romano Amerio¹⁴⁷, il quale ne aveva anche fornito un'analisi l'anno precedente¹⁴⁸. Sulle ragioni di questo (strumentale?) silenzio sarà opportuno ritornare, ma bisogna considerare che gli anni '50 videro l'aprirsi di una nuova, importante, stagione di studi dedicati a Sarpi.

5. LE INTERPRETAZIONI DI BORIS ULIANICH E GAETANO COZZI

I primi lavori di Boris Ulianich e Gaetano Cozzi videro la luce quasi contemporaneamente, sulla *Rivista Storica Italiana*, nel 1956. Le interpretazioni di questi studiosi non sono affatto identiche e la linea interpretativa di Cozzi mutò significativamente nel corso degli anni. Al contrario, Ulianich non cambiò radicalmente la posizione delineata nei suoi primi studi, anche se negli interventi più recenti ha riconsiderato decisamente alcuni aspetti. Tuttavia, ciò che accomuna questi studiosi è il grande valore dei loro lavori, che hanno fornito un contributo fondamentale alla storiografia sarpiana.

Ulianich ha dedicato il primo dei suoi studi sarpiiani alla lettera del Servita all'umanista olandese Daniel Heinsius, nella quale il Sarpi si felicitava per il buon esito del Sinodo di Dordrecht, favorevole ai calvinisti rigorosi, i cosiddetti *contro-rimostranti* o *gomaristi*. L'autore della missiva esprimeva anche il suo sostegno a un'interpretazione agostiniana della dottrina della predestinazione, elemento che avvicinava sicuramente il Sarpi ai calvinisti, senza farne, per questo, un protestante, *tout court*¹⁴⁹. Ulianich ampliò le sue osservazioni in contributi successivi, dedicando grande attenzione all'ecclesiologia sarpiana¹⁵⁰. La sua analisi metteva in luce la consapevolezza da parte del Servita della distanza di qualsiasi Chiesa terrena dalla Chiesa universale e primitiva¹⁵¹, ma anche l'anti-papismo del frate¹⁵², cifra essenziale

147 Sarpi, 1951.

148 Amerio, 1950.

149 Ulianich, 1956.

150 Ulianich, 1958.

151 *Ibid.*, p. 59.

152 *Ibid.*, p. 45 e sgg.

per capire le sue considerazioni positive sullo scisma¹⁵³. Lo studioso sottolineava inoltre le simpatie del Sarpi per la concezione calvinistiche della grazia e della predestinazione¹⁵⁴, elementi che non facevano necessariamente di lui un seguace di Calvino, ma, secondo Ulianich, difendere l'assoluta ortodossia del Servita era sicuramente "impresa disperata"¹⁵⁵. Recentemente, lo storico è parso meno drastico in proposito¹⁵⁶, considerando la convergenza di Sarpi, sul tema della grazia salvifica, con le osservazioni di alcuni teologi domenicani al Concilio di Trento (che sarebbero state simili a quelle di Lutero)¹⁵⁷. Ulianich ha ridimensionato anche l'aspetto politico del pensiero sarpiano, il quale sarebbe "autenticamente religioso" e, addirittura, il suo interesse politico sarebbe, piuttosto, il "corollario incisivo" della sua visione teologica¹⁵⁸. Così, l'*Istoria del Concilio tridentino* sarebbe il capolavoro del Sarpi "teologo"¹⁵⁹. Anche la sua avversione nei confronti dei Gesuiti avrebbe una motivazione profonda di carattere teologico, da imputare alla differente concezione soteriologica¹⁶⁰. Lo spirito autenticamente religioso del Sarpi sarebbe confermato anche dal suo comportamento sul letto di morte, dove, secondo Ulianich, "non si può mentire. Se c'è maschera, deve essere deposta"¹⁶¹. Questa considerazione era rivolta contro le interpretazioni più recenti che, come vedremo, avevano sottolineato la natura camaleontica di Sarpi e la sua capacità dissimulatoria.

Ulianich ha sicuramente il grande merito di essersi soffermato su alcuni aspetti trascurati del pensiero sarpiano e, soprattutto, di aver pubblicato un'edizione notevole del carteggio sarpiano con i Gallicani¹⁶². Tuttavia, anche in Ulianich emerge un sostanziale disinteresse nei confronti dei *Pensieri* del Sarpi. Sebbene abbia fatto riferimento all'eccellente edizione curata da Luisa Cozzi e Libero Sosio¹⁶³ e sottolineato più volte la necessità di confrontarsi con

153 *Ibid.*, p. 66 e sgg.

154 *Ibid.*, p. 70.

155 *Ibid.*, p. 63.

156 Cf. Ulianich, 1986 – dove valuta sostanzialmente sterile il dibattito intorno all'ortodossia di Sarpi (negando, comunque, l'idea di un Sarpi riformato *tout court*) – ma soprattutto Ulianich, 2006.

157 Ulianich, 2006, p. 95.

158 *Ibid.*, p. 90. Al contrario, ancora in Ulianich, 1986, p. 65, affermava: "nel Sarpi l'interesse trainante è quello politico"

159 *Ibid.*

160 *Ibid.*, p. 86.

161 *Ibid.*, p. 100.

162 Sarpi, 1961.

163 Sarpi, 1996.

il testo dei *Pensieri*, di fatto, Ulianich non si è mai soffermato analiticamente su questa compagine di riflessioni filosofiche e scientifiche¹⁶⁴.

Negli anni '50 e seguenti è emersa progressivamente la figura di Gaetano Cozzi, specialista della storia della Repubblica di Venezia in età moderna e insigne studioso sarpiano. Confrontando alcuni importanti documenti relativi alla pubblicazione dell'*Istoria del Concilio*, che completavano le indagini precedenti di Frances Yates¹⁶⁵, Cozzi ha messo in luce la rete di relazioni con i Calvinisti, soprattutto inglesi¹⁶⁶, arrivando ad affermare che non era "più possibile dubitare di una sua (*di Sarpi*) sostanziale accettazione del calvinismo"¹⁶⁷. Negli anni successivi, lo storico divenne più prudente, sottolineando, piuttosto, che l'animo del Servita fosse "privo di ogni esaltazione mistica"¹⁶⁸. Lo stesso Micanzio, infatti, nella sua biografia non diceva nulla a proposito di "un semplice palpitare nel suo animo di passioni religiose"¹⁶⁹. Ciò che emergeva, invece, era una forma di scetticismo e "un'attitudine stoica, assai forte"¹⁷⁰. Ciò non significa che Sarpi fosse assolutamente estraneo alle problematiche religiose, ma che la sua religiosità aveva "venature razionali, più che mistiche"¹⁷¹ e che, anche nelle questioni religiose, la politica aveva un ruolo tutt'altro che secondario¹⁷². Nell'edizione delle opere sarpiane curata insieme alla moglie Luisa, Cozzi ha modificato il suo approccio, evidenziando lo scetticismo che caratterizza il Sarpi dei *Pensieri*, scetticismo che richiama molti aspetti del pensiero di Montaigne e Charron¹⁷³ e che si estende ancor più di questi modelli a coinvolgere i temi religiosi. Secondo Cozzi, il Sarpi dei *Pensieri* sembra richiamare il "Bodin dell'*Heptaplomeres*, che applica la pirroniana sospensione del giudizio sulla verità delle religioni e riconosce che esse hanno tutte gli stessi elementi (...). Così in Sarpi il fenomeno religioso è trattato come un fatto sociologico, scarnito nei suoi termini con la freddezza distaccata di uno scienziato"¹⁷⁴. Cozzi apriva così la strada a una nuova linea interpretativa del fenomeno religioso in Sarpi, che ha focalizzato l'attenzione soprattutto sui *Pensieri*,

164 Vedi in proposito il dibattito tra Vittorio Frajese e lo stesso Ulianich, in Pin (ed.), 2006, pp. 690-691.

165 Yates, 1944.

166 Vedi anche Cozzi, 1967, Cozzi, 1979, pp. 235-281.

167 Cozzi, 1956, p. 593.

168 Cozzi, 1959, p. 80. Il testo di quest'articolo è riprodotto in Cozzi, 1979, pp. 3-133.

169 Cozzi, 1959, pp. 80-81.

170 *Ibid.*, p. 81.

171 *Ibid.*, p. 82.

172 *Ibid.*, p. 83 e sgg.

173 Sarpi, 1969, pp. 31 e sgg. Sullo stesso argomento: Guaragnella, 2005.

174 *Ibid.*, pp. 33-34.

rilevando l'interesse antropologico del Servita nell'esaminare il tema della religione e sottolineando il carattere essenzialmente scettico del suo approccio alla questione.

Tuttavia, prima di rivolgersi a questi studi, è opportuno fare riferimento all'epistolario sarpiano con i Gallicani, edito da Ulianich nel 1961, perché in esso si trovano indizi rilevanti per una valutazione più completa e accurata della figura intellettuale di Sarpi. Rivolgendosi a molti corrispondenti d'oltralpe, il Servita esprime – benché con toni decisamente più pacati – idee simili a quelle presenti nei suoi carteggi con i riformati: sono presenti invettive contro i Gesuiti¹⁷⁵, considerazioni sulle prediche di Micanzio imperniate sulla grazia salvifica e la miseria umana¹⁷⁶ e riflessioni sulla vacuità di certe dispute dogmatiche¹⁷⁷. Tuttavia, qui Sarpi dice qualcosa di più anche sulla sua personalità, svelandoci qualcosa del suo animo recondito, che pareva impenetrabile anche per i suoi più stretti amici e collaboratori¹⁷⁸. Nella lettera a Giacomo Badoer del marzo 1609, ad esempio, egli si abbandona a una confessione sulla sua natura malinconica¹⁷⁹, ma le riflessioni più interessanti sono presenti nel carteggio con Jacques Gillot. Evidentemente, la comunanza d'intenti e di vedute era così profonda con quest'ultimo da indurre Padre Paolo a tralasciare alcune delle reticenze e cautele che caratterizzarono, invece, il suo rapporto epistolare con altri corrispondenti. A Gillot, Sarpi esprime apertamente la sua concezione dei rapporti tra potere temporale e spirituale, in maniera così esplicita che non si trova in nessuna opera a stampa o *consulto*, indicando che la “*summa potestas in disciplina ecclesiastica constituenda*” debba spettare unicamente al principe¹⁸⁰ ed evocando

175 Cf. ad es. la lettera a Jean Hotman de Villiers, del 23 luglio 1610, in Sarpi, 1961, p. 192.

176 “Le prediche fatte qui, che veramente non hanno havuto altro soggetto che la miseria humana et la virtù della divina gratia, hanno patito assai contraddittione”. Sarpi a Jean Hotman de Villiers, *ibid.*, p. 185.

177 “...molte controversie si scuopriranno da loro medesime essere verbali”. *Ibid.*

178 Cf. Micanzio, 2011, p. 1295.

179 “Per dir a V.S. alcuna cosa anco di me, prima di metter fine a questa, mi ritrovo così sacio della vita, che argomento esser tempo di lasciarla. Ho affatto abandonato tutte le speranze, et vego con esperienza, che esse sole sostentano la vita, et quell'antico detto è verissimo, *Iustus ex fide sua vivet*. Le speranze sono le coperte, con quale li Dei ascondono la felicità che è nella morte. Sapperei volentieri quel che è di monsignor Filippo di Neuburg, et con chi poche persone V.S. trattiene la sua vita; se ella vuol saper l'istesso di me, bisogna che le dica, che con nissuno. Son così solitario che temo, vivendo più al lungo, farmi melancolico, et per tanto un altro, et entro nelli discorsi di Socrate che sii una gran ventura lasciar la vita in tempo”. Sarpi a Giacomo Badoer, 30 marzo 1609, in Sarpi, 1961, p. 180. Su quest'aspetto vedi Guaragnella, 2011; Guaragnella, 2015, pp. 35-63.

180 “...ut summa potestas in disciplina ecclesiastica constituenda penes principem resideat. Quidni ita sit? Cum ad eum spectet abusus ecclesiasticorum reprimere et modum bene utendi

l'immagine del “*monstrum biceps*” che si palesa laddove esistono due poteri supremi nello stesso Stato¹⁸¹. Tuttavia, a questo corrispondente dall'animo sincero, Sarpi confessa anche qualcosa sulla sua natura necessariamente camaleontica, determinata dall'impossibilità di vivere senza maschera in Italia¹⁸². Di questa “confessione” sarpiana sono state fornite interpretazioni diverse, ma essa conduce inevitabilmente a porsi il problema della *dissimulazione*. Ulianich ne ha minimizzato la portata, affermando che l'applicazione di un simile criterio interpretativo ad altri testi (soprattutto alla lettera allo Heinsius) “equivarrebbe alla distruzione della personalità del Sarpi e alla sua riduzione ad una pura maschera”¹⁸³. Di tutt'altro avviso è Vittorio Frajese, il quale, commentando lo studio di David Wootton – al quale non ha risparmiato, comunque, severe critiche – ne ha sottolineato l'importanza e la portata rivoluzionaria in termini storiografici, non solo per aver portato l'attenzione degli studiosi sui *Pensieri*, ma anche per aver sollevato il problema della maschera e della dissimulazione in Sarpi¹⁸⁴.

6. SARPI SMASCHERATO? I PENSIERI

L'ultima stagione novecentesca di studi sarpiani è stata caratterizzata dall'attenzione principale dedicata ai *Pensieri*. Quest'attenzione è stata favorita dalla convinzione che – come testimoniano gli accenni presenti nel suo

potestate ecclesiastica praescribere; sine qua doctrina nulla, nulla respublica constare potest: ubi quicquam sit, quod summae potestati principis non subiciatur, iam statim ille, princeps esse desierit.” Sarpi a Jacques Gillot, 12 maggio 1609, *ibid.*, p. 131.

181 “Cum ambae potestates, ecclesiastica et saecularis, ad eandem rempublicam christianam pertineant, necesse est vel alteram alteri, vel ambas alicui summae potestati humanae subesse, vel ipsam christianam rempublicam monstrum biceps fore”. Sarpi a Jacques Gillot, 29 settembre 1609, *ibid.*, p. 137. “...maiestas non vult mutuas operas, illas vult omnes subiectas, nihil oportet rege maius, nihil regi par. Si quid a rege exemeris, si opera precaria indiguerit, regno spoliatus est.” Sarpi a Jacques Gillot, 8 dicembre 1609, *ibid.*, p. 141.

182 “Ex tuis litteris mihi videre videor animi quemdam candorem et ingenii innocuitatem, ut ea frui summopere gestiam, et in commune animi recessus quosdam conferre, quos litteris committere usus vetat. Ego eius ingenii sum, ut velut chamaeleon, a conversantibus mores sumam; verum quos ab occultis et tristibus haurio, invitus incordio, hilares et apertos, sponte et libens recipio. Personam, coactus fero; licet in Italia nemo sine ea esse possit. Ego me introspicere arbitror animum tuum, et imago quaedam faciei tuae ante oculos obversatur, quam veram esse iurarem.” Sarpi a Gillot, 12 maggio 1609, *ibid.*, p. 133. Cf. anche la lettera a Jacques Leschassier, del 3 agosto 1610, *ibid.*, p. 87: “Quod ad Iesuitas attinet, bene quidam eorum dixit: Iesuita est omnis homo; chamaeleontem habes.”

183 Ulianich, 1956, p. 439.

184 Frajese, 1988, pp. 1032-1033.

epistolario, nei colloqui citati con Christian von Dohna e nei *pensieri* stessi¹⁸⁵ – il Servita abbia sempre celato, o *dissimulato*, nelle opere a stampa, nei consulti e, in parte, anche nel carteggio, il suo vero pensiero riguardo alla religione, forzato da ragioni di necessità politica, ma anche, naturalmente, dal contesto storico e culturale del tempo¹⁸⁶. Sarpi è teologo e *consultore in iure* della Repubblica Serenissima: egli è dunque un personaggio pubblico e una sua associazione con una qualsiasi forma di pensiero di natura eterodossa avrebbe gettato discredito non solo sulla sua persona, ma sull'intera istituzione repubblicana, confermando le accuse dei Curialisti. Sarpi si sarebbe perciò uniformato ai principi del *libertinismo*, occultando le sue reali convinzioni filosofiche e religiose. Al contrario, nei *Pensieri*, riflessioni personali e non destinate alla circolazione (manoscritta o a stampa), Sarpi avrebbe espresso (quasi) liberamente le sue idee. Una breve analisi di questi *Pensieri* ci permetterà di spendere alcune osservazioni in proposito; tuttavia, prima di analizzare il testo e la storiografia più recente è opportuno osservare che i *Pensieri* – a lungo ignorati dalla tradizione storiografica – erano già stati oggetto di studio di Erminio Troilo, nel 1923, e di Romano Amerio, nel 1950.

Il saggio di Troilo, nonostante le inesattezze e i giudizi anacronistici, presenta per la prima volta un'analisi critica di alcuni *pensieri*, come quelli dedicati alla gnoseologia, alla fenomenologia della sensazione¹⁸⁷ e al tema della materia¹⁸⁸, ed è il primo testo a considerare le profonde analogie tra i *pensieri* sarpianti e gli *Essais* di Montaigne¹⁸⁹. Troilo ipotizza anche una possibile influenza di Sarpi su Galileo¹⁹⁰ e accenna al problema della nascita della società politica, presente nei *pensieri*¹⁹¹. D'altro canto, appare discutibile l'anacronistico accostamento a temi del *fenomenismo* otto-novecentesco¹⁹². Tuttavia, l'aspetto più originale dell'analisi di Troilo è la sua interpretazione del rapporto di Sarpi con la religione. Egli richiama il tema della *doppia verità* e ritiene che esso sia assente in Sarpi, poiché per il Servita esiste una sola

185 "Al di dentro vivi e giudica secondo la ragione, al di fuori secondo la comune opinione vivi e parla". *Pensieri medico-morali*, in Sarpi, 1996, p. 626.

186 Non è possibile discutere qui ampiamente il tema della dissimulazione, che ha originato un acceso dibattito sin dalla pubblicazione dell'articolo di Leo Strauss, pubblicato nel 1941 e riedito nel 1952. (Cf. Strauss, 1988, pp. 22-37). Sull'argomento vedi Cavaillé, 2002.

187 Troilo, 1923, pp. 42-43.

188 *Ibid.*, p. 54.

189 Troilo evidenzia che il testo del *pensiero* 184 (Sarpi, 1996, p. 170) ricalca un luogo del cap. XII, Libro II degli *Essais* di Montaigne. Troilo, 1923, pp. 38-39 nota.

190 *Ibid.*, p. 46.

191 *Ibid.*, pp. 66-67.

192 *Ibid.*, p. 57.

verità: quella *filosofica*¹⁹³. Se Sarpi fu un riformatore, di certo non fu un riformatore *religioso*, bensì “filosofico, storico e politico”¹⁹⁴.

La questione della frattura tra filosofia e religione in Sarpi è presente anche nello studio di Amerio, il quale, però ne ha fornito un’interpretazione decisamente diversa. Nel suo articolo, Amerio ha offerto un’analisi attenta della gnoseologia e della filosofia naturale sarpiane, benché le sue conclusioni sulla religione di Sarpi siano alquanto discutibili. È importante, però, sottolineare un aspetto: egli parla apertamente di “*simulazione*”, in riferimento alla figura del Servita, considerandola una caratteristica peculiare della personalità intellettuale del frate¹⁹⁵, che dovette nascondere sempre le sue convinzioni in tema di religione. Il problema consiste, però, nel capire *quali idee e convinzioni* Sarpi fu costretto a occultare pubblicamente e su questo l’indagine di Amerio è, a mio avviso, insoddisfacente. Tuttavia, prima di affrontare questo tema è opportuno soffermarsi sull’analisi ameriana dei *Pensieri*. Lo storico evidenzia i fondamenti scettici della filosofia sarpiana, che conducono il frate veneziano a considerare, montaignianamente, la vacuità del nostro sapere¹⁹⁶. La relatività del conoscere approda a una forma di *epochè*, che Amerio considera, però, molto più radicale di quanto in realtà non sia. Ciò non impedisce, infatti, a Sarpi di costruire una filosofia articolata, che – come riconosce lo stesso Amerio – presenta molti tratti del sapere scientifico moderno¹⁹⁷. Questa filosofia ha un’impostazione sensistica e Sarpi considera il processo conoscitivo in termini nettamente materialistici: esso è originato dall’interazione dei nostri organi di senso con gli oggetti esterni e si sviluppa senza soluzione di continuità sino alla creazione dei *nomi universali*, i quali sono il risultato di un mero processo di astrazione delle nostre facoltà conoscitive¹⁹⁸. Come ha osservato giustamente Amerio, “il rigoroso naturalismo della psicologia quadra nel *rigoroso materialismo dell’ontologia sarpiana*, che risalendo al meccanicismo democriteo, rinnova, col senso moderno dell’esperimento e della matematica, l’antico sistema, e precorre o concorre alla fondazione galileiana della scienza”¹⁹⁹. L’osservazione è precisa e corretta ed è confermata dal testo dei *pensieri naturali*: qui Sarpi espone una

193 *Ibid.*, pp. 34-35.

194 *Ibid.*, p. 76.

195 Cf. Amerio, 1950, p. 7.

196 *Ibid.*, pp. 13-15.

197 *Ibid.*, p. 19.

198 Cf. P. 245, in Sarpi, 1996, p. 215; P. 219, *ibid.*, p. 210. Sul nominalismo dei *pensieri*: P. 3, p. 8; P. 346, p. 274; P. 417, p. 317.

199 Amerio, 1950, p. 19.

concezione materialista e atomista della realtà²⁰⁰, che si lega a un approccio scientifico al mondo naturale di tipo quantitativo, essenzialmente galileiano²⁰¹. Quest'approccio conduce Sarpi a una negazione delle forme sostanziali²⁰² e a considerare la *forma* nient'altro che "disposizion della materia secondo *numero* e *figura* e *sito*"²⁰³. Essa è dunque un semplice accidente della materia²⁰⁴, ma che determina, nondimeno, il corpo, delineandolo nelle sue caratteristiche fisiche essenziali. In opposizione a quanto sostenuto da Aristotele nel libro L della *Metafisica*, Sarpi contesta che un motore immobile possa generare movimento e ritiene che solo ciò che è *corpo* sia in grado di muovere ed essere mosso,²⁰⁵ escludendo anche l'esistenza di qualsiasi *virtù incorporea*²⁰⁶ o *qualità occulta*²⁰⁷. I corpi sono enti singolari e sono l'unica entità che popola la realtà: essi sono composti di un'unica materia la quale, nonostante le modificazioni cui sono soggetti i corpi individuali²⁰⁸, permane sempre medesima²⁰⁹ e che – privata delle determinazioni singolari che caratterizzano i corpi – è necessariamente infinita ed eterna²¹⁰. Queste riflessioni si connettono a una metodologia scientifica essenzialmente "galileiana", che evidenzia le lacune dell'approccio aristotelico qualitativo alla natura e mira alla sostituzione del concetto aristotelico di *qualità* con quello, matematicamente misurabile, di *quantità*²¹¹. Come ha osservato correttamente Amerio, il Servita sviluppa un tentativo di *traduzione meccanicista* di

200 Sull'atomismo cf. P. 280, in Sarpi, 1996, p. 236, P. 291, p. 241.

201 Su questo argomento, vedi Cozzi L., 1986; Cozzi L., 1996; Sosio, 1986, Sosio, 1995; Sosio, 1996; Sosio, 1996 b; Sosio, 2006; Baldin, 2013.

202 Cf. Amerio, 1950, p. 20.

203 P. 115, in Sarpi, 1996, p. 134.

204 Cf. P. 205, *ibid.*, p. 184.

205 Cf. P. 204, *ibid.*, p. 184; P. 303, p. 249; P. 555, p. 415;

206 Cf. P. 401, *ibid.*, p. 304.

207 Cf. P. 184, *ibid.*, p. 170.

208 Cf. PP. 113 e 114, *ibid.*, pp. 131-132.

209 Cf. P. 111, *ibid.*, p. 130.

210 "Per via della trasmutazione si è conosciuta la materia, perché, non facendosi mai cos'alcuna di niente, ma sempre di quello che è, bisogna per forza che di quanto perisce parte resti e parte vada, e quello che resta è materia. Perché poi tutte le cose vanno e vengono, eccetto il corpo, non facendosi mai di corpo non corpo né di non corpo corpo, quindi pare che egli sia la prima materia; quel corpo dico, che è le tre dimensioni, non avendovi ragion alcuna per provare che vi sia natura o sostanza soggetta a questa. Non però si dice che la materia prima abbia la forma della corporeità, ma quello che da sé, non per forma o per termini o per disposizione è corpo, egli è materia di tutte le cose". P. 5, *ibid.*, p. 13. Cf. anche P. 351, *ibid.*, p. 276; PP. 352 e 353, p. 277; P. 361, p. 280; P. 7, p. 16; P. 6, p. 15.

211 "Che le qualità non siano altro che quantità dimostrasi dall'acuto e grave nelle voci, che non nascono se non da più e meno lunghezza, larghezza e impeto nella canna." P. 459, p. 346.

Aristotele²¹², che lo porta anche a interpretare in termini meramente meccanicisti i fenomeni di crescita²¹³, generazione e corruzione e considerare tutte le alterazioni fisiche in termini di *moto locale*²¹⁴. Sarpi critica anche il concetto aristotelico di *potenza*²¹⁵, esprimendo una concezione *megarica* della possibilità²¹⁶ che giunge alla negazione del concetto di *contingente* e alla rappresentazione di un mondo necessitato nella sua catena causale²¹⁷. Amerio parla di un “perfetto meccanicismo immanenziale” di Sarpi²¹⁸, che approda all’“assoluta naturalità del mondo” e alla “negazione del soprannaturale”²¹⁹. Anche secondo Amerio, l’analisi dei *pensieri* conduce a considerare un’“eterogeneità fondamentale di fede e ragione” nel pensiero sarpiano²²⁰; tuttavia, la sua soluzione interpretativa è radicalmente diversa rispetto alla conclusione di Troilo. Amerio ritiene, infatti, che “l’introduzione del soprannaturale preclusa dal naturalismo tenuto in filosofia, è liberata e avviata dal supernaturalismo tenuto in religione *ex fide*.”²²¹ Di conseguenza, la *simulazione* sarpiana sarebbe unicamente “un momento” del processo che apre la strada all’impegno *religioso* del Sarpi, di cui l’impegno politico è mero riflesso. Infatti, l’“aperta tendenziosità” del Sarpi storico sarebbe stata anch’essa determinata dal suo impegno “ultraintellettuale”, che lo condusse a trascendere i limiti della pura speculazione, per elevarsi al trascendente²²². Nella prospettiva di Amerio, anche la contestazione filosofica dell’immortalità dell’anima²²³ sarebbe controbilanciata dalla sua ammissione *ex fide*, come effetto di “azione soprannaturale” di Dio,²²⁴ poiché “la religione disvela l’arcano della vita eterna”²²⁵.

Indipendentemente dalle differenti conclusioni di Troilo e Amerio, da questi studi emerge sicuramente un dato: la difficoltà – per non dire l’impossibilità – di sostenere l’esistenza di un pensiero religioso sarpiano

212 Cf. Amerio, 1950, p. 21.

213 Cf. P. 126, in Sarpi, 1996, p. 145.

214 Cf. PP. 113, 114 e 116, *ibid.*, pp. 131-132 e 136.

215 Cf. P. 117, pp. 136-137; P. 545, p. 406.

216 Cf. Amerio, 1950, p. 23.

217 Cf. P. 135, in Sarpi, 1996, pp. 151-152.

218 Amerio, 1950, p. 23.

219 *Ibid.*, p. 25.

220 *Ibid.*, p. 12.

221 *Ibid.*, p. 26.

222 *Ibid.*, p. 9.

223 Cf. *Pensieri sulla religione*, in Sarpi, 1996, p. 646. Su questo tema vedi anche Frajese, 2006.

224 Amerio, 1950, p. 18.

225 *Ibid.*, p. 35.

fondandosi sul testo dei *pensieri*. Ciò traspare chiaramente già dall'analisi dei *pensieri naturali*, senza estendere l'indagine ai *pensieri sulla religione*, che non sono presi in considerazione dall'Amerio e che sono ancor più radicali e corrosivi nell'affrontare il tema della religione.

Tuttavia, c'è un altro aspetto importante da sottolineare e che traspare palesemente dall'articolo di Amerio: la sua analisi della filosofia naturale sarpiana è caratterizzata da continui e precisi rimandi al testo dei *pensieri*; al contrario, le sue affermazioni circa il supposto *fideismo* del Sarpi, che sarebbe caratterizzato da un anelito verso il trascendente, sono del tutto prive di rinvii testuali ed è facile capire il perché. I *pensieri* non contengono infatti *nessuna affermazione* che attesti un "interesse trascendente" del Sarpi e Amerio non può produrre nessuna citazione a conferma della sua ipotesi²²⁶. A proposito della tesi di un'ammissione *ex fide* dell'immortalità dell'anima in Sarpi, ad esempio, l'interpretazione di Amerio si basa essenzialmente sull'"esegesi" del *pensiero* 255²²⁷, il quale afferma, in realtà, tutt'altro. In questo *pensiero* troviamo infatti un'analisi puramente antropologica dell'aspirazione umana all'immortalità²²⁸.

Il primo studioso a elaborare un'interpretazione unitaria e coerente dei *Pensieri naturali*, dei *Pensieri medico-morali*, dei *Pensieri sulla religione* e dell'*Arte di ben pensare* è David Wootton, il cui studio ha ricevuto molte critiche e ben pochi apprezzamenti²²⁹. L'unico merito che gli è (quasi) universalmente riconosciuto è l'aver rilevato le profonde analogie tra i *pensieri*

226 Anche Quaglia 1992, insiste sulla concezione di un Dio "altissimo" in Sarpi, totalmente trascendente, e sostiene che essa presenti tratti comuni con gli antitrinitari italiani del '500, (*ibid.*, p. 532). Bisogna notare, però, che nell'articolo le citazioni dei *Pensieri sulla religione* di Sarpi sono talvolta estrapolate fuori contesto. L'autore omette di osservare, ad esempio, che la frase sulle migliori religioni, che mettono "Dio al più alto" (*Ibid.* p. 523), segue immediatamente un passo in cui Sarpi afferma che le religioni sono medicine utili solo per malati (cf. Sarpi, 1996, p. 654). Anche l'osservazione sulla religione cristiana che pone Dio "solo et altissimo" è seguita da una serie di considerazioni negative sull'asocialità del cristianesimo (Quaglia, 1992, p. 526. Cf. Sarpi, 1996, pp. 661-662).

227 "Il desiderio dell'infinita durata nostra è, nei termini della natura, una fallacia immaginativa sostenuta dalla presunzione della propria peculiare eccellenza, come sostenne Epicuro, ma fuor dei termini della natura quel desiderio acquista solidità, poiché *ex fide supernaturali* è l'uomo veramente capace di essa, secondo il merito morale e il dono della grazia." Amerio, 1950, p. 39, nota 11.

228 "...la nostra eccellenza (*degli esseri umani rispetto agli altri animali*) dimostra l'appetito della immortalità, la sollecitudine della sepoltura e della fama dopo la vita, e la cura de figli o crescenti sotto di noi o che rimangono dopo di noi". P. 255, in Sarpi, 1996, p. 225.

229 Vedi Ulianich, 1986, p. 97 e Ulianich, 2006, p. 76, nota; Cozzi, L., 1986, p. 151 nota. Lettura più equilibrata è quella di: Frajese, 1988, il quale evidenzia le lacune del libro, pur mettendone in risalto gli elementi positivi.

sulla religione e alcuni passi del *De la sagesse* di Pierre Charron²³⁰. Eppure, il suo saggio presenta molti spunti interessanti. In primo luogo, Wootton è stato il primo studioso a considerare attentamente i *Pensieri medico-morali* e i *Pensieri sulla religione*, confrontandoli con il *corpus* maggiore dei *Pensieri naturali*. Inoltre, egli ha evidenziato alcune analogie tra l'orientamento filosofico dei *pensieri* e quello della tradizione aristotelico-patavina tardo-cinquecentesca, in particolare rispetto ai temi dell'immortalità dell'anima e dell'interpretazione politica della religione²³¹. Ma, soprattutto, Wootton ha messo in luce come alcuni passi sarpiani risultino problematici nel contesto di un'interpretazione fideistica del Servita²³². Da alcuni *pensieri* emerge, infatti, una critica al concetto d'infinitamente perfetto²³³, l'esclusione di qualsiasi causa che non sia una *causa naturale*²³⁴ e la considerazione che l'approdo al soprannaturale sia il prodotto dell'ignoranza di queste cause naturali²³⁵. In aperto contrasto con l'interpretazione di Amerio, Wootton legge in maniera completamente diversa il *pensiero* 308,²³⁶ inquadrandolo in una concezione averroistica della religione (presente già in Pietro Pomponazzi e Giordano Bruno) che la considera necessaria unicamente per il volgo²³⁷. Wootton sottolinea come per Sarpi la religione abbia una coloritura essenzialmente

230 Cf. Wootton, 1983, pp. 24-28. Su questo tema vedi anche Frajese, 1990.

231 Cf. Wootton, 1983, pp. 20-23.

232 *Ibid.*, p. 19.

233 "Nelle cose si consideran quattro infiniti: il primo è il minimo e indivisibile in quel genere, e che è termine; il secondo è il medio, il quale in atto è finito, ma infinito in potenza, perché in infinite parti è divisibile; il terzo è il massimo, che è composto di tutti i medi, quali sono infiniti; il quarto è uno che sia infinito e non abbia in sé veruno de' finiti di quel genere, ma sia non so che di più degno. Il primo è necessario che sia nelle cose per la dimension degli incommensurabili, che non hanno proporzion razionale. Il secondo v'ha, e lo dimostra il senso. Il terzo è ne' generi tutti, altrimenti bisogna trovar un agente, che fatti gli abbia finiti. Il quarto include contradizione, perché è chiaro che se si può aggiugnere tutto quello che non è sua parte, e di ragion dello infinito si è comprendere, come sue parti, tutte le altre di quel genere." P. 40, in Sarpi, 1996, p. 53.

234 "...l'attribuire un effetto ad uno spirito perché la causa ne sia incognita, egli è rispondere per nome solo, essendo lo stesso che dire: v'è una causa capace di far quest'effetto." P. 417, *ibid.*, p. 317.

235 "Dove noi vediamo la connexion de' termini, conosciamo naturalmente, ma dove non la vediamo, perché le cause intermedie ci stiano occulte, al non naturale venghiamo. Ciò non succede particolarmente nell'essere, il qual a tutto accader si fa, perché vien dalla causa infinita, che è Dio, e incognito restaci come a quella si riduca. Segno perché i più ignoranti, che meno veggono la connessione, più cose non naturali sanno." P. 265, *ibid.*, p. 230.

236 "La vera filosofia non è medicina, ma cibo dell'anima, e medicina si è la religione; sì che vien qui ben applicato: *corpora aegra, quo magis nutries magis laedes*, mentre per questo la filosofia fa danno, ed ai divini aiuti ricorrer bisogna, perché medichino i difetti." P. 380, p. 289.

237 Wootton, 1983, p. 21.

normativa e politica (*la Torà*) ed essa debba essere associata nei suoi effetti allo Stato (*la repubblica*),²³⁸ in quanto entrambi sono rimedi a mali caratteristici dell'essere umano²³⁹. Sarpi afferma che sarebbe desiderabile non aver bisogno di queste medicine²⁴⁰, ma non è possibile. Infatti, “dalla debolezza dell'uomo nasce la sua proprietà di vivere in compagnia, ma dalla sua pravità nasce il bisogno di viver sotto una somma podestà, quindi la repubblica è proprietà dell'uomo, ma la Torà è proprietà della repubblica, provvedendosi con lei a quello a che non può la maestà provvedere.” Dunque, “la società, la repubblica e la Torà furono sempre, quando fu l'uomo; ma quest'ultima fa mutazione d'una in altra, perché sì come a tutte le cose mondane accade, si va sensibilmente alterando...”²⁴¹ Nei *Pensieri medico-morali*, il Servita sostiene l'esigenza di mantenere certe superstizioni, le quali, benché false, sono nondimeno necessarie²⁴², ma l'analisi antropologica sarpiana del fenomeno religioso trova la sua massima espressione nei *Pensieri sulla religione*. Essi si situano in naturale continuità rispetto ai *Pensieri medico-morali* e affrontano il tema dell'origine delle credenze religiose. L'“opinione dell'insensibile” è un prodotto delle passioni, e particolarmente del *timore* e della *cupidità*²⁴³, ma l'indagine antropologica sarpiana non si limita all'analisi della religione e si rivolge direttamente all'idea dell'essere divino, la quale è plasmata, antropomorficamente, per analogia e opposizione nei confronti della natura umana²⁴⁴. Il concetto della divinità risulta essere, così, “l'ultimo sforzo

238 Wootton non considera il latinismo presente nel termine sarpiano *repubblica*, considerandolo sinonimo di istituzione repubblicana e non di Stato in generale (cf. Cozzi, L., 1986, p. 151 nota).

239 Cf. al riguardo il P. 403: “Che gl'uomini vivano in repubblica e sotto l'impero della somma podestà è cosa natural, anzi proprietà. Nondimeno è certo che viverebbon meglio in anarchia, dove ciascun si regge, quando la composizione dell'animo avessero: dunque la repubblica è natural medicina, non cibo. (...) La Torà al medesimo modo è naturale e parimenti è di più generi, ed anch'ella è solo medicina, e trovasi aver e mancar di proporzione co' soggetti, ed è buona quando l'ha, ma poche volte avviene, perché una è la via di far bene, di fallare infinite.” P. 403, in Sarpi, 1996, pp. 306-307.

240 “Non è migliore il corpo, che sano conservasi colle medicine, ma quello che di loro bisogno non ha: onde perché l'uomo più di tutti animali abbisogna di medicine, sopra tutti egli è imperfetto.” P. 404, *ibid.*, p. 307.

241 P. 405, *ibid.* Altrove, invece, Sarpi afferma che la *Torà* non è fondamentale per mantenere le repubbliche, ma che concorra unicamente a produrre quell'effetto. Cf. P. 413, pp. 314-315.

242 *Pensieri medico-morali*, *ibid.*, pp. 604-605.

243 “E per l'operazioni de quali non gli apparisce l'operante forma opinione dell'insensibile, che è la prima aprensione di Divinità per le precedenti aprensioni, prima di timore e cupidità.” *Pensieri sulla religione*, *ibid.*, p. 643.

244 “Dell'universo, per esser l'uomo finito, e però incapace dell'infinito, ma de[l] solo numero, e stimandosi capace di tutto ha l'universo per finito, non si p[uò] fermar che li dia una

dell'immaginazione", prodotto per "amplificazione" delle qualità umane²⁴⁵. Sarpi non limita quest'analisi alle divinità pagane, ma la estende anche al Dio cristiano, di cui mette in luce le numerose contraddizioni²⁴⁶. Egli si sofferma, inoltre, sull'uso politico di questo "sofisma" per la conservazione dello Stato²⁴⁷ e presenta le caratteristiche peculiari delle principali religioni monoteistiche²⁴⁸, sottolineando, come Machiavelli, la venatura antisociale del cristianesimo²⁴⁹. Il Servita afferma anche la naturalità di questa "fizzione", sostenendo, tuttavia, ch'essa sia "buona non assolutamente, ma in ragion di medicina", la quale non è necessaria "se non per infermi"²⁵⁰ e osserva, scetticamente, che "l'ingegno di buona temperatura ricercando di conoscere dà nell'infinito, del che conoscendosi incapace, si ferma e non stabilisce in sé stesso cosa veruna"²⁵¹.

Questa rapida analisi dei *pensieri* sarpiani (e, in particolare, dei *pensieri sulla religione*) sembra confermare molte delle analisi del Wootton. Nondimeno, alcune delle sue conclusioni paiono meno convincenti, in particolare dov'egli sostiene che l'obiettivo di Sarpi fosse l'"establishment of a society of moral atheists"²⁵². A mio parere, il Servita si limita ad affermare che il filosofo debba occultare le sue vere opinioni, conformandosi esteriormente al sentire comune, secondo i principi del *libertinismo*. Altro elemento poco convincente del libro è il credito attribuito alle testimonianze coeve sull'ateismo di Sarpi²⁵³: benché esse rappresentino un documento storico interessante, non possono costituire una prova a sostegno della tesi, a causa delle circostanze contingenti che possono aver plasmato o condizionato questi giudizi. Vi è, infine, un ultimo problema del testo, che è stato evidenziato da Frajese nella sua, complessivamente positiva, recensione: l'ossessione di voler imbrigliare il pensiero sarpiano all'interno di etichette come *agnosticism*, *atheism*, *moral atheism* che, a giudizio di Frajese, sono "fabbricate da lui,

sorte di unità, passibilità et indigenza. Di onde fa la massima risoluzione della Divinità al modo che a sé." "Et avendo opinione di sé come conoscente e libero ad ogni superiore dà la intelligenza e libertà." *Ibid.*, p. 644.

245 "Questi (*le divinità*), come sono posti nel sommo luoco, così sono l'ultimo sforzo della immaginazione di ciascuno, la qual non capace d'altro essere che del suo aggiunge o relazione o negazione, e lo compone di quello che siamo o vorremmo essere. E vien fabricato per amplificazione dell'idea di sé stesso". *Ibid.*, p. 645.

246 *Ibid.*, pp. 646-647.

247 "E bisognando se ne vale in ragion di soffisma per conservazione dello stato." *Ibid.*, p. 649

248 *Ibid.*, pp. 651-664.

249 *Ibid.*, p. 662.

250 *Ibid.*, p. 654.

251 *Ibid.*, p. 665.

252 Wootton, 1983, p. 36. Tuck, 1993, segue la stessa interpretazione (pp. 97-99).

253 Wootton, 1983, pp. 38-40.

invece che dai testi”²⁵⁴. L’esigenza di considerare in maniera meno rigidamente schematica il pensiero sarpiano ha condotto Frajese a sviluppare un’analisi ampia e approfondita dei *pensieri* nella quale ha messo in luce molti aspetti interessanti.

Frajese ha considerato i debiti di Sarpi non solo con la tradizione scettica classica e moderna, ma soprattutto nei confronti dell’epicureismo e, in particolare, di Lucrezio, dal cui *De Rerum Natura* il Servita attinge ampiamente per costruire la sua concezione atomistica della realtà e l’interpretazione antropologica del fenomeno religioso. Frajese ha correttamente osservato che anche la critica sarpiana all’immortalità dell’anima non è pomponazziana (come aveva supposto Wootton), bensì epicurea, poiché i fondamenti filosofici sarpiani si discostano notevolmente dall’aristotelismo²⁵⁵. Frajese mostra di condividere invece molte analisi di Wootton sul pensiero essenzialmente irreligioso del Sarpi; tuttavia ritiene che la filosofia sarpiana, in virtù dell’accento ch’essa pone sulla *pars destruens* nell’attività filosofica, debba essere compresa nella categoria dello *scetticismo*, più aperta e meno rigidamente definita.

I contributi successivi, di altri autori che hanno dedicato attenzione ai *pensieri*, hanno confermato l’approccio tipicamente scettico di Sarpi in questi testi²⁵⁶ e Mario Infelise ha recentemente osservato che nei *pensieri* sarpiani “we find a multitude of prominent suggestions that are both *skeptical* and *libertine*, if not in actual fact *atheistic*”²⁵⁷.

254 Frajese, 1988, p. 1042.

255 Frajese, 1994, p. 91 e segg.; pp. 158-159.

256 Cozzi, L., pp. LII-LXXXVIII; Sosio, nei suoi eccellenti contributi sulla filosofia naturale sarpiana, non si è mai espresso apertamente sulla religione del Servita. In Sosio, 1996 b (p. 558), pur negando una posizione apertamente atea in Sarpi, ha affermato che nei *pensieri sulla religione* emerge una concezione meramente filosofica della divinità. La tesi di Ciliberto, 2005, mi pare riproporre, invece, la lettura di Getto, di un Sarpi né cattolico, né protestante, caratterizzato da una religione ‘personale’ (*ibid.*, p. 476). Vivanti, 2005, sottolinea al contrario la vicinanza col pensiero libertino (p. 56), anche se ritiene che la filosofia sarpiana sia difficilmente riconducibile a posizioni filosofiche precise, rifiutandole l’etichetta di scetticismo (Vivanti, 2010, p. 31). Pin ha sostenuto che nei testi di Sarpi non sia assente “un profondo afflato religioso” (Pin 2006, p. 352), ma ritiene che l’interesse politico sia preponderante (Pin, 2010). Tuttavia, più recentemente (Pin, 2012), lo studioso ha sottolineato anche l’approccio epicureo alla religione in Sarpi. Kainulainen, 2014 parla invece di “Christian mortalism”, per indicare l’adesione sarpiana a un cristianesimo con venature cattoliche e protestanti al contempo, il quale si inserirebbe in una prospettiva filosofica essenzialmente mortalista. Questa posizione mi pare difficilmente sostenibile, soprattutto alla luce di alcuni pensieri che abbiamo citato. D’altro canto, nel capitolo dedicato alla religione sarpiana (pp. 126-163), Kainulainen si sofferma poco sul materialismo dei *Pensieri* (p. 153 e sgg.), benché la filosofia naturale di Sarpi sia oggetto d’analisi in uno dei capitoli precedenti (pp. 56-99).

257 Infelise, 2015.

7. CONCLUSIONE: SARPI NELLA STORIA DELL'ATEISMO MODERNO.

Scetticismo, libertinismo e ateismo: Infelise ha scelto correttamente, a mio avviso, queste tre categorie, che racchiudono senza dubbio le varie sfaccettature della filosofia sarpiana dei *pensieri*. Gli studiosi di Sarpi hanno evidenziato l'importanza fondamentale dello *scetticismo* nell'orizzonte filosofico del Servita e anche il suo legame con la tradizione libertina francese²⁵⁸. Tuttavia, se le coloriture scettiche e libertine del pensiero sarpiano sono oggi comunemente accettate, al contrario, sorgono delle difficoltà più significative a proposito dell'*ateismo*. Ciò è indubbiamente dovuto al fatto che le categorie di *scetticismo* e *libertinismo*²⁵⁹ hanno una dimensione nettamente più plastica, aperta e ampia, rispetto alla categoria di *ateismo*, che risulta apparentemente più rigida e inflessibile. D'altro canto, non esiste una definizione condivisa dell'*ateismo* in epoca moderna e gli studiosi si dividono talvolta tra "inclusivisti" ed "esclusivisti", i quali tendono, rispettivamente, a includere nella definizione di *ateismo* qualsiasi forma d'irreligiosità, o a escludere qualsiasi pensiero che non si esprima palesemente e apertamente in una negazione dell'esistenza della divinità²⁶⁰. Stando così le cose, si è costretti a considerare atei molti testi scettici libertini oppure, all'opposto, a far coincidere la nascita dell'ateismo moderno con la pubblicazione dei testi di Diderot e d'Holbach, nel tardo XVIII secolo²⁶¹. Winfried Schröder ha coniato una distinzione tra ateismo dogmatico e ateismo *negativo* o *agnostico*, che sarebbe caratterizzato da una dimensione non-assertiva, tipicamente scettica²⁶². Se si prescinde dalla problematicità di questa categoria²⁶³, la definizione di *ateismo agnostico* parrebbe adattarsi agevolmente alla posizione filosofico-religiosa di Sarpi; tuttavia, è opportuno osservare che, come ogni altra categoria, anche il concetto di ateismo ha un suo sviluppo storico, che dev'essere necessariamente considerato. Di conseguenza, la domanda che bisogna porsi, a mio parere, di fronte alla religione sarpiana, non è quella di valutare se Sarpi possa essere definito o meno ateo secondo la nostra

258 Cf. Cozzi, L., 1996, p. LIV.

259 La rivalutazione filosofica del libertinismo, in tutte le sue forme letterarie e filosofiche si deve, in gran parte, agli studi di Jean-Pierre Cavaillé. Vedi Cavaillé, 2002 e Cavaillé, 2011. Sui rapporti tra libertinismo e ateismo: Cavaillé, 2007.

260 Sul dibattito intorno all'ateismo vedi Mori, 2016, pp. 15-18.

261 Sull'argomento vedi Paganini, 2004.

262 Schröder, 1998, in part. pp. 343 e sgg.

263 Sulla problematicità di questa definizione vedi le osservazioni di: Paganini, 2008, pp. 162-164; Cavaillé, 2007; Mori, 2016, pp. 17-18.

sensibilità “contemporanea”, quanto, piuttosto, di considerare s’egli debba essere o meno incluso in una storia dell’ateismo in epoca moderna.

Nell’esigenza di definire l’ateismo moderno, Gianluca Mori ha individuato alcuni criteri per valutare la presenza di un pensiero ateo: l’ateo moderno non nega esclusivamente l’esistenza di un principio primo, ma rivolge più spesso la sua critica ad alcuni attributi della divinità, negandole intelligenza, libertà e progettualità²⁶⁴. D’altro canto, Mori ritiene che l’ateo moderno debba necessariamente *negare* l’esistenza della divinità o di questi attributi e non limitarsi, scetticamente, a una *sospensione del giudizio*²⁶⁵. Sarpi non nega affatto *apertamente* l’esistenza della divinità come, d’altro canto, tutti i filosofi della prima età moderna. Ciò è sufficiente a escluderlo dalla storia dell’ateismo? Come ha sottolineato Mori, adottando questo criterio si rischia di cancellare quasi del tutto l’ateismo dall’epoca moderna ed occorre perciò considerare l’annoso problema della *dissimulazione*, sul quale si è discusso e si discute ancora ampiamente²⁶⁶. Si tratta di un tema problematico, perché è difficile stabilire *se* e *dove* un filosofo stia effettivamente dissimulando ed esiste ancora, d’altro canto, una certa riluttanza storiografica nei confronti di questo tema. Tuttavia – a differenza di molti altri autori – nel caso di Sarpi è il pensatore stesso a venirci in soccorso, perché egli sostiene e teorizza apertamente la *dissimulazione*, tornando continuamente sul *leitmotiv* della *maschera*²⁶⁷. Il Servita dissimula dunque e, nei *Pensieri*, dissimula un pensiero schiettamente *irreligioso*, che si esprime in un’analisi caustica ed erosiva non solo della fede e del culto, ma anche dell’idea stessa della divinità. Nel *pensiero* 7, ad esempio, l’ipotesi dell’esistenza del Creatore poggia sulla negazione dell’infinità del mondo²⁶⁸, mentre altrove Sarpi afferma apertamente, come abbiamo visto, sia l’infinità che l’eternità della materia.

Sarpi non nega dunque *apertamente* l’esistenza di un principio primo, ma le affermazioni contenute in alcuni dei suoi *pensieri*, ci consentono di

264 Mori, 2007; Mori, 2016, pp. 24-25.

265 Mori, 2007, p. 264.

266 Cf. Mori, 2016, pp. 30-34.

267 Sul tema della dissimulazione: Villari, 2003, pp. 3-48. Pin ritiene che le affermazioni sarpiane a proposito della maschera non siano sufficienti a fare del Servita un dissimulatore (Pin, 2010, p. 75, vedi anche Pin, 2001, pp. 55-56). Io ritengo, al contrario, che nei *Pensieri* e, soprattutto, nelle lettere a Gillot e Leschassier, il frate teorizzi apertamente la strategia della dissimulazione (cf. *supra*, nota 185).

268 “Non avendo la materia nella essenza veruna determinata quantità, per sé stessa è infinita, riguardando cioè la sua natura; onde se il mondo, che costa di tutta la materia, è finito, dappoi che la materia non è finita per causa interna, dovrà esserla per esterna. Dunque non mettendo il mondo infinito, convien ammettere un Creatore.” P. 7, in Sarpi, 1996, p. 16.

affermare che la sua filosofia possa e debba trovare un posto di rilievo nella storia dell'ateismo in epoca moderna.

BIBLIOGRAFIA:

Amerio, 1950: Romano Amerio, *Il Sarpi dei pensieri filosofici inediti*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950.

Baldin, 2013: Gregorio Baldin, "Hobbes and Sarpi: method, matter and natural philosophy," *Galilaeana*, 10 (2013), pp. 85-118.

Bergantini, 1752: Giusto Nave [pseud. di Giuseppe G. M. Bergantini], *Fra Paolo Sarpi giustificato, dissertazione epistolare di Giusto Nave*, Colonia [Venezia], Mortier [Pasquali], 1752.

Bianchi Giovini, 1847: *Biografia di fra Paolo Sarpi teologo e consultore di Stato della Repubblica veneta*, [s.e.], Basilea, 1847.

Bossuet, 1688: Jacques Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1688.

Bouwsma, 1968: William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1968.

Buffon, 1941: Vincenzo M. Buffon, *Chiesa di Cristo e chiesa romana nelle opere e nelle lettere di Fra Paolo Sarpi*, Vicenza, Università di Lovanio, 1941.

Campbell 1869: Arabella Georgina Campbell, *The life of Fra Paolo Sarpi, theologian and counsellor of state to the most serene republic of Venice, and author of the history of the council of Trent*, London, Molini & Green, 1869.

Cavaillé, 2002: Jean-Pierre Cavaillé, *Dis-simulation. Religions, moral et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Cavaillé, 2007: Id., "Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)," *Les Dossiers du Grihl*, 2/2007 (*online*).

Cavaillé, 2011: Id., *Postures libertines. La culture des esprits forts*, Toulouse, Anacharsis, 2011.

Chabod, 1967: Federico Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967.

Ciliberto, 2005: Michele Ciliberto, "Alcune ipotesi su Sarpi," in Id., *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 441-476.

Cozzi, 1956: Gaetano Cozzi, "Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la *Historia del concilio tridentino*," *Rivista storica italiana*, 68/4 (1956), pp. 559-619.

Cozzi, 1959: Id., "Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canaye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon," *Bollettino di storia della società e dello Stato veneziano*, 1 (1959), pp. 27-154.

Cozzi, 1967: Id., “Sir Edwin Sandys e la *Relazione dello stato della religione*,” *Rivista storica italiana*, 79/4 (1967), pp. 1096-1121.

Cozzi, 1979: Id., *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, Einaudi, 1979.

Cozzi, L., 1971: Luisa Cozzi, “La tradizione settecentesca dei ‘pensieri’ sarpiani,” *Studi Veneziani*, 13 (1971), pp. 393-450.

Cozzi, L., 1986: Id., “I *Pensieri* di fra Paolo Sarpi,” in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria. Atti del Convegno, Venezia 28-29-30 Ottobre 1983*, ed. P. Branchesi e C. Pin, Venezia, Comune di Venezia, 1986, pp. 131-151.

Cozzi, L., 1996: Id., “La formazione culturale e religiosa e la maturazione filosofica e politico-giuridica nei *Pensieri* di Paolo Sarpi,” in Sarpi, 1996, pp. XXV-LXXXVIII.

Da Pozzo, 1961: Giovanni Da Pozzo, “Per il testo dei ‘Pensieri’ del Sarpi,” *Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano*, 3 (1961), pp. 139-178.

Doglio, 1966: Maria Luisa Doglio, “Rassegna sarpiana,” *Lettere Italiane*, 18/2 (1966), pp. 208-225.

Fontanini, 1803: Giusto Fontanini, *Storia arcana della vita di fra Paolo Sarpi servita scritta da monsignor Giusto Fontanini arcivescovo d'Ancira in partibus e documenti relativi*, Venezia, Zerletti, 1803.

Frajese, 1988: Vittorio Frajese, “Sarpi e la tradizione scettica,” *Studi Storici*, 29/4 (1988), pp. 1029-1050.

Frajese, 1990: Id., “Sarpi interprete del *De la sagesse* di Pierre Charron: i *Pensieri* sulla religione,” *Studi Veneziani*, 20 (1990), pp. 59-85.

Frajese, 1994: Id., *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 1994.

Frajese, 2006: Id., “Maimonide, il desiderio dell'immortalità e l'immagine di Dio. Problemi di interpretazione dell'insegnamento esoterico di Sarpi,” in *Ripensando Paolo Sarpi*, ed. C. Pin, Venezia, Ateneo Veneto, 2006, pp. 153-181.

Gentile, 1910: Giovanni Gentile, “[Recensione a:] Sarpi P., *Scritti filosofici inediti (Pensieri - L'arte di ben pensare)*, tratti da un ms. della Marciana a cura di G. Papini, Lanciano, Carabba, 1910,” *La critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 8 (1910), pp. 62-65.

Getto, 1941 (1967): Giovanni Getto, *Paolo Sarpi*, Pisa-Roma, Vallerini, 1941 (2^a ed. Firenze, Olschki, 1967).

Griselini, 1785: Francesco Griselini, *De1 genio di f. Paolo Sarpi in ogni facoltà scientifica e nelle dottrine ortodosse tendenti alla difesa dell'originario diritto de sovrani...*, t. I, Venezia, Bassaglia, 1785.

Guaragnella, 2005: Pasquale Guaragnella, “Paolo Sarpi tra Montaigne e Charron,” *MLN*, 120/1 (2005), pp. 173-189.

Guaragnella, 2011: Id., *Il servita melanconico: Paolo Sarpi e l'arte dello scrittore*, Milano, FrancoAngeli, 2011.

Guaragnella, 2015: Id., *L'arte di ben pensare: stili del Seicento italiano*, Roma, Donzelli, 2015.

Infelise, 2008: "Il Sarpi di Francesco Grisellini. Una rilettura illuministica?" in *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione*, ed. D. Balani, D. Carpanetto; M. Roggero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 245-264.

Infelise, 2010: "Che di lui non si parli'. Inquisizione e memoria di Sarpi a metà '600," in *Paolo Sarpi, Politique et religion en Europe*, ed. M. Viallon, Paris, Garnier, pp. 349-368.

Infelise, 2015: Id., "Paolo Sarpi," *Oxford bibliographies - Renaissance and Reformation*, Oxford, Oxford University Press (*Online*).

Jemolo, 1972: Arturo Carlo Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Pompei, Morano, 1972 (ed. or. 1914).

Kainulainen, 2014: Jaska Kainulainen, *Paolo Sarpi: A Servant of God and State*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

Micanzio, 2011: Fulgenzio Micanzio, *Vita del padre Paolo dell'ordine de' Servi e theologo della Serenissima Republ. di Venetia* (Leida, 1646), in Sarpi, 2011, pp. 1293-1433.

Mori, 2007: Gianluca Mori, "Athéisme et lumières radicales: état de la question," in *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, sous la direction de C. Secretan, T. Dagron et L. Bove, Paris, Amsterdam Press, 2007, pp. 259-276.

Mori, 2016: *L'ateismo dei Moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016.

Paganini, 2004: Gianni Paganini, "Un athéisme d'ancien régime? Pour une histoire de l'athéisme à part entière : l'héritage de la pensée de la Renaissance et l'incrédulité moderne," in *La question de l'athéisme au dix-septième siècle*, ed. P. Lurbe and S. Taussig, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 105-130.

Paganini, 2008: Id., *Le filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

Pin, 2001: Corrado Pin, *Introduzione* in Sarpi, 2001, pp. 13-177.

Pin, 2006: Id. (ed.), *Ripensando Paolo Sarpi: atti del Convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi*, Venezia, Ateneo Veneto, 2006.

Pin, 2010: Id., "Paolo Sarpi senza maschera: l'avvio della lotta politica dopo l'Interdetto del 1606," in *Paolo Sarpi, Politique et religion en Europe*, ed. M. Viallon, Paris, Garnier, pp. 55-103.

Pin, 2012: Id., "Paolo Sarpi." In *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Filosofia*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012 (*online*).

Quaglia, 1992: Ivo B. Quaglia, "'Uomo miserrimo' e 'Dio altissimo'. Appunti sul 'parlare delle cose divine' nei *Pensieri* di Paolo Sarpi," *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 28 (1992), pp. 508-532.

Rein, 1904: Gabriel Rein, *Paolo Sarpi und die Protestanten: ein Beitrag zur Geschichte der Reformations-Bewegung in Venedig in Anfang des siebzehnten Jahrhunderts*, Helsingfors, Aktiengesellschaft Lilius & Hertzberg, 1904.

Salvatorelli, 1948: Luigi Salvatorelli, "Paolo Sarpi," *Quaderni di Belfagor*, 1 (1948), pp. 137-144.

Salvatorelli, 1964: Id., *Miti e storia*, Torino, Einaudi, 1964.

Sarpi, 1863: Paolo Sarpi, *Lettere di Frà Paolo Sarpi, raccolte e annotate da F. L. Polidori, con prefazione di Filippo Perfetti*, Firenze, Barbera, 1863.

Sarpi, 1910: Paolo Sarpi, *Scritti filosofici inediti*, a cura di Giovanni Papini, Lanciano, Carabba, 1910.

Sarpi, 1931: Id., *Lettere ai Protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, 2 Vols., Bari, Laterza, 1931.

Sarpi, 1940: Id., *Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti*, a cura di M. D. Busnelli e G. Gambarin, 3 Vols., Bari, Laterza, 1940.

Sarpi, 1961: Id., *Lettere ai Gallicani*, ed. critica e saggio introduttivo a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, Steiner, 1961.

Sarpi, 1969: Id., *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969.

Sarpi, 1996: Paolo Sarpi, *Pensieri naturali, matematici e metafisici*, a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Milano-Napoli, Ricciardi, 1996.

Sarpi, 2001: Id., *Consulti*, Vol. I (1606-1609), 2 tt., a cura di C. Pin, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001.

Sarpi, 2011: Id., *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. Vivanti, 2 Vols., Torino, Einaudi, 2011 (ed. or. 1974).

Savio, 1936: Pietro Savio, "Per l'epistolario Di Paolo Sarpi," *Aevum*, 10/1 (1936), pp. 3-104.

Savio, 1937 a: Id., "Per l'epistolario di Paolo Sarpi (continuazione): IV Lettere di P. Sarpi ad A. Foscarini," *Aevum*, 11/1-2 (1937), pp. 13-74.

Savio, 1937 b: Id., "Per l'epistolario di Paolo Sarpi (continuazione)," *Aevum*, 11/3 (1937), pp. 275-322.

Schröder, 1998: Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1998.

Sforza Pallavicino, 1656: Pietro Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*, Roma, Casoni, 1656.

Smith, 1907: Logan P. Smith, *The Life and Letters of Sir Henry Wotton*, 2 Vols., Oxford, Clarendon Press, 1907.

Sosio, 1971: Libero Sosio, "I 'Pensieri' di Paolo Sarpi sul moto," *Studi Veneziani*, 13 (1971), pp. 315-392

Sosio, 1986: Id., "Il copernicanesimo del Sarpi nei *Pensieri*," in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria. Atti del Convegno, Venezia 28-29-30 Ottobre 1983*, ed. P. Branchesi e C. Pin, Venezia, Comune di Venezia, 1986, pp. 153-186.

Sosio, 1995: Id., Galileo Galilei e Paolo Sarpi, in *Galileo Galilei e la cultura veneta, Atti del convegno di studio di Venezia, 18-20 giugno 1992*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1995, pp. 269-311.

Sosio, 1996: Id., “Fra Paolo Sarpi e la cosmologia,” in Sarpi, 1996, pp. XCI-CXCIV.

Sosio, 1996 b: Id., “L’animale uomo e l’arte di ben pensare,” in Sarpi, 1996, pp. 547-576.

Sosio, 2006: Id., “Paolo Sarpi, un frate nella rivoluzione scientifica,” in *Ripensando Paolo Sarpi*, ed. C. Pin, Venezia, Ateneo Veneto, 2006, pp. 183-236.

Strauss, 1988: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1988 (ed. or. 1952).

Taucci, 1939: Raffaele Taucci, *Intorno alle lettere di Fra Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini*, Firenze, Barbera, 1939.

Trebbi, 2006: Giuseppe Trebbi, “Paolo Sarpi in alcune recenti interpretazioni,” in *Ripensando Paolo Sarpi*, ed. C. Pin, Venezia, Ateneo Veneto, 2006, pp. 651-688.

Troilo, 1923: Erminio Troilo, “La filosofia di fra Paolo Sarpi,” in *Paolo Sarpi e i suoi tempi: studi storici*, Città di Castello, Tipografia Leonardo Da Vinci, 1923, pp. 17-85.

Tuck, 1993: Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Ulianich, 1956: Boris Ulianich, “Sarpiana: la lettera del Sarpi allo Heinsius,” *Rivista storica italiana*, 68/1 (1956), pp. 425-446.

Ulianich, 1958: Id., “Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi,” in *Festgabe Joseph Lortz. Band II: Glaube und Geschichte*, ed. E. Iserloh und P. Manns, Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, pp. 363-444.

Ulianich, 1986: Id. “Paolo Sarpi «riformatore», «irenico»? Note sulla sua ecclesiologia, sulla sua teologia, sulla sua religione,” in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria. Atti del Convegno, Venezia 28-29-30 ottobre 1983*, ed. P. Branchesi e C. Pin, Venezia, Comune di Venezia, 1986, pp. 47-100.

Ulianich, 2006: Id., “Teologia paolina in Sarpi?,” in *Ripensando Paolo Sarpi*, ed. C. Pin, Venezia, Ateneo Veneto, 2006, pp. 73-101.

Villani, 2017: Stefano Villani, “Uno scisma mancato: Paolo Sarpi, William Bedell e la prima traduzione in italiano del *Book Of Common Prayer*,” *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2017/1, A. 53, pp. 63-111.

Villari, 2003: Rosario Villari, *Elogio della dissimulazione: la lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2003 (ed. or. 1987).

Vivanti, 1967: Corrado Vivanti, “In margine a studi recenti su Paolo Sarpi,” *Rivista storica italiana*, 79/4 (1967), pp. 1075-1095.

Vivanti, 2005: Id., *Quattro lezioni su Paolo Sarpi*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

Vivanti, 2010: Id., “I due governi del mondo negli scritti di Sarpi,” in *Paolo Sarpi, Politique et religion en Europe*, ed. M. Viallon, Paris, Garnier, pp. 29-54.

Wootton, 1983: David Wootton, *Paolo Sarpi between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Yates, 1944: Frances A. Yates, "Paolo Sarpi's 'History of the Council of Trent'," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 7 (1944), pp. 123-143.