



## Appeso a un filo. Tommaso Zefiriele Bovio (1521-1609) tra peste, medicina talismanica e self-branding

**Stefano Daniele**

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

### **Peste e talismani. Introduzione**

Fu un bombardiere. O, forse, un rivenditore di panni.<sup>1</sup> Ambedue, o l'uno o l'altro, portarono la peste in città. Sulle cause del morbo che, via Trento, giunse a Verona nell'estate del 1575 – e che serpeggiò nella Penisola l'anno successivo – le voci erano discordanti.<sup>2</sup> Stando alla documentazione superstite, esse furono principalmente due; come due sono le cronache pervenute. La prima porta la firma di Alessandro Canobbio. Il notaio – tale era – dedicò il primo libro del *Successo della peste occorsa in Padova l'anno 1576* al caso veronese.<sup>3</sup> Probabilmente perché, tra le strade, sui ponti, nei palazzi della città scaligera, era cresciuto; lì aveva frequentato la scuola dell'abbaco e quella *Iuris*; nonché, sempre lì, aveva «rego[lato] gli Archivij più antichi e più cospicui di questa città»,<sup>4</sup> salvo poi trasferirsi a Padova, incaricato dal vescovo Niccolò Ormanedo di sorvegliare la diocesi in sua assenza. Da lì, riferì la storia del bombardiere che, di notte, aggirò le sentinelle a difesa delle mura cittadine, guadò l'Adige e si ricongiunse alla moglie e ai figli, nella casa in contrada San Zeno. Nel torno di due settimane, morirono tutti: padre, madre e figli. I loro corpi mostravano «segni di peste». <sup>5</sup> Il cronista riportava un altro «bisbiglio»: che a un certo «sposino pezzaruolo», della contrada di san Gregorio, morì un figliolo per cause sospette. Costretto ad abbandonare l'abitazione, affidò «alcune robbe» di sua proprietà, provenienti da Trento, a parenti e amici. Anche questi morirono, fatalmente, nel giro di pochi giorni: cotti dalla febbre e sformati dai bubboni.<sup>6</sup>

Al culminare dell'estate, la malattia culminò. A luglio, si contavano tra i venti e i venticinque morti al giorno. Le porte e le finestre di più di settanta case, nella succitata contrada di San Zeno, furono sbarrate con assi e chiodi. Per le strade il deserto e lungo il fiume nemmeno l'ombra di una vela. Tutt'al più, poteva capitare che la corrente portasse a valle, a mollo in una schiuma mostruosa, i cadaveri tumefatti e putrescenti dei vicini trentini. A registrarlo, era l'«inzebrero» bergamasco Antonio Glisenti

<sup>1</sup> A. Orlandi, «Altre note sulla peste del 1575–1576», *Vita Veronese*, 30, 1-2 (1977): pp. 4-6, in particolare p. 5, nota 6, specifica il significato di «Bombardiere: abilitato ad usar polvere da sparo per caricar mortari e bombarde».

<sup>2</sup> Il morbo seguì due direttrici: dal nord, discese fino a Genova; dalla Sicilia, risalì sino alla Toscana. Cfr. S.K. Cohn, *Cultures of Plague. Medical Thinking at the End of the Renaissance*, New York University Press, New York, 2010, p. 19. Per un focus sull'epidemia nel territorio veneto, torna utile, tra le rare ricostruzioni, quella di G. Sancassani, «La peste nel dominio veneto nel 1576», *Vita Veronese*, 29, 5-6 (1976): pp. 127-128.

<sup>3</sup> A. Canobbio, *Il Successo della peste occorsa in Padova l'anno M.D.LXXVI*, Appresso Gratioso Perchacino, Venezia, 1577, pp. 1a-4b. Cfr. E. Zorzan, «Tra historia, ricordi e ricordati medicamenti: la peste di Padova nella cronaca di Alessandro Canobbio», *Laboratoire Italien*, 29 (2022), <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/9500>.

<sup>4</sup> S. Maffei, *Verona Illustrata*, vol. I, pt. II, Dalla Società Tipografica de' Classici Italiani, Milano, 1825, p. 357.

<sup>5</sup> A. Canobbio, *Il Successo della peste occorsa in Padova l'anno M.D.LXXVI*, cit., p. 2a. Il racconto sembra fare il paio con un documento di poco successivo ai fatti narrati: in un proclama emesso dall'Ufficio della Sanità di Verona, all'indomani dello scoppio della malattia, si obbligavano i «soldati» – assieme ai poveri, ai mendicanti, ai disoccupati, sui quali perlopiù il morbo si abbattè – ad abbandonare entro tre giorni l'urbe. I trasgressori furono minacciati di torture esemplari. Cfr. S.K. Cohn, *Cultures of Plague*, cit., p. 224.

<sup>6</sup> A. Canobbio, *Il Successo della peste occorsa in Padova l'anno M.D.LXXVI*, cit., p. 2a.



che, da grande esperto di irrigazioni qual era, non avrebbe potuto non essere rapito da un episodio tanto raccapricciante quanto importante legato al proprio elemento d'elezione: l'acqua.<sup>7</sup>

Nonostante tutto, nella città ridotta a un sepolcreto zitto e tristo, trovava occasione di avventurarsi il medico-astrologo Tommaso Zefiriele Bovio (1521–1609). Più tardi, lo stesso riferirà che in quell'occasione «anda[va], come faceva, senza rispetto, in ogni luogo».<sup>8</sup> Per proteggersi, oltre a purgarsi lo stomaco con emetici di suo conio, era solito portare con sé alcune «figure formate da me».<sup>9</sup> Con esse, riconoscerà: «non ebbi mai dubbio alcuno ad entrar in ogni luoco, et tempo a' medicar tanti ammorbati, et pestati».<sup>10</sup> Lo scriverà, a distanza di tempo, nel *Theatro dell'Infinito*. L'opera, mai pubblicata e ad oggi sopravvissuta in cinque esemplari, fu scritta con molta probabilità tra il 1586 e il 1595;<sup>11</sup> vale a dire, dopo la bolla anti-astrologica *Coeli et terrae*, promulgata da Sisto V – che il *Theatro* interpretava in chiave permissivista – e la ripubblicazione del *Melampigo* (1585), opera medico-astrologica di Bovio, in cui l'autore dava al manoscritto il titolo con cui oggi è noto.<sup>12</sup> Come nel Settecento annotava l'erudito Mazzucchelli, stilando un elenco degli scritti di Bovio: «quest'opera [il *Theatro*] non è per avventura diversa da alcuni suoi *Dialoghi* che trattano dell'astrologia giudiziaria, veduti in un testo a penna in Firenze dal Maffei presso al Cavalier Marmi».<sup>13</sup> Il trattato, difatti, si proponeva di difendere quella branca dell'astrologia – la “giudiziaria”, dall'arabo *ahkâm al-nujum* – utile ad elaborare pronostici sul futuro della specie umana.<sup>14</sup> Con tutto quello che una simile anticipazione avrebbe potuto comportare, nel bene (la prevenzione della malattia) o nel male (una visione dell'esistenza necessitante e negatrice del libero arbitrio umano). Allo stesso tempo, si può aggiungere con Antonio Dal Fiume, che il *Theatro* «voleva essere la sua estrema difesa della magia».<sup>15</sup> Difatti, nel più generale quadro astrologico, Bovio si soffermava sul senso, sulle divisioni e le branche; quindi, le applicazioni dell'arte magica; altresì trattava

<sup>7</sup> A. Glisenti, *Il summario delle cause che dispongono i corpi de gli huomini a patire la corrottione pestilente del presente anno MDLXXVI*, s.e., s.l. [Vinetia], s.d. [1576], pp. 16a-b. Si è numerato il testo dalla pagina che apre la trattazione. La data e il luogo di stampa, assenti sul frontespizio, si ricavano dalla lettera dedicatoria.

<sup>8</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, Appresso Francesco Baba, In Venetia, 1626, p. 50.

<sup>9</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, *Italiani* IV, 57 (5546), p. 71r.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> A. Ingegno, *Bovio, Zefiriele Tommaso*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1960-2020, 1971, pp. 565-567 ne individua due: il già citato esemplare veneziano (Biblioteca Marciana) e quello fiorentino conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, *Ashburnham* 340. A questi andrebbero aggiunti il manoscritto parigino che si è rinvenuto presso la Bibliothèque nationale de France, *Italien* 921, e i due codici ritrovati presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze: rispettivamente il *Magliabecchiano* XVI 31 e il *Magliabecchiano* X 9, l'ultimo dei quali incompleto.

<sup>12</sup> A proposito della bolla papale, cfr. D. Verardi, “Astrologia e Controriforma. A proposito della *Coeli et terrae* di Sisto V”, *Sapienza*, 62, 3-4 (2009): pp. 349-356. T.Z. Bovio, *Melampigo ovvero confusione de' medici sofisti, che s'intitolano rationali*, Appresso Francesco dalle Donne, In Verona, 1595, p. 22.

<sup>13</sup> G. Mazzucchelli, *Gli scrittori d'Italia, cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati italiani del Conte Giannaria Mazzucchelli Bresciano*, vol. II, pt. III, Bossini, Brescia, 1753-1763, pp. 1929-1930. Mazzucchelli dipende evidentemente da S. Maffei, *Verona Illustrata...*, con giunte, note e correzioni inedite dell'autore, vol. III, pt. II, Società tipografica de' classici italiani, Milano, 1815, p. 365. I dialoghi posseduti da Marmi, citati da Maffei e da Mazzucchelli, corrispondono all'esemplare *Magliabecchiano* X 9 incompleto, conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Nell'*ex libris*, posto ad apertura del volume, si legge: «Questo libro è di Antonio Francesco Marmi, chi lo trovasi lo riporti al Canto a quattro Lioni, che gli sarà usata cortesia».

<sup>14</sup> O. Pompeo Faracovi, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Milano, 1996, p. 174.

<sup>15</sup> A. Dal Fiume, “Un medico astrologo a Verona nel '500. Tommaso Zefiriele Bovio”, *Critica storica*, XX (1983): pp. 32-59, in particolare p. 46.



le «figure»: qual è il loro statuto, come e quando impiegarle, in che misura rientrano nelle pratiche consentite dalla Chiesa cattolica.

*Figurae, formae, signa, sigilla, imagines, annuli, characteres* (anche nella grafia *karacteres e carecteres*), ecc.: nel corso della storia, vari sono stati i nomi attribuiti a questi particolari segni impiegati da maghi e, il più delle volte, contestati dai teologi. Maggiormente tra l'Alto Medioevo – quando, soprattutto a metà del XIII secolo, l'idea si affacciò in Occidente a seguito del lavoro di traduzione dei testi filosofici e scientifici arabi condotto dagli Scolastici – e l'età moderna.<sup>16</sup> Arduo è, riconosce a ragione Benedek Láng, cogliere le sfumature di significato a cui ognuno di questi nomi allude; quindi discriminare tra l'uno e l'altro oggetto da essi nominato.<sup>17</sup> Allo stesso modo, molteplici e diverse sono le categorie impiegate dagli studiosi per indicare simili dispositivi: «immagini magiche» (Pompeo Faracovi),<sup>18</sup> «figure astrologiche» – derivando l'espressione da Marsilio Ficino – (Weill-Parot),<sup>19</sup> o «talismani» (Pickering Walker, Culianu).<sup>20</sup> Per uniformità, d'ora in avanti si userà quest'ultima nomenclatura.

Con il termine “talismani” gli studiosi sono soliti alludere a una classe di oggetti artificiali decorati, in un tempo astrologico propizio, con figure, segni e parole. Ciò, al fine di ottenere un determinato effetto sull'operatore o su persone e cose ad esso prossime. Tale definizione consente di escludere dall'esame gli amuleti, con cui gli studiosi tendono a identificare un insieme di oggetti naturali (pietre o metalli) privi di qualsivoglia segno artificiale. Solitamente, questi ultimi si legano o si appendono al corpo al fine di beneficiare (al più per contatto) delle virtù insite in essi. Energie naturali o preternaturali, quindi delle cosiddette “qualità occulte”.<sup>21</sup>

Diversamente, i talismani, almeno nella storia occidentale, sono stati considerati soprattutto come catalizzatori di spiriti; mediatori tra terra e cielo, tra intelligenze celesti (o spiriti infernali) e creature terrestri (piante, minerali, metalli, animali, umani). Più innanzi se ne vedranno le ragioni. Che il talismano sia impiegato per proteggersi dai morsi della peste o per curare un affiebrato; per ammansire un leone feroce o aizzarlo contro un nemico; che sia usato per asservire uno spirito protettivo o schermarsi dalle lusinghe di un demone infingardo, in Occidente, i talismani sono stati intesi perlopiù come strumenti di

<sup>16</sup> N. Weill-Parot, *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries)*. “Astrological Changes” and the Concept of “Addressative” Magic, in J.N. Bremmer – J.R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Leuven, 2002, pp. 167-186. Per un approfondimento sulla trasmissione della cultura araba in Occidente, soprattutto in relazione alle scienze occulte, cfr. L. Saif, *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (UK), 2015.

<sup>17</sup> B. Láng, “Characters and Magic Signs in the Picatrix and Other Medieval Magic Texts”, *Acta Classica*, 47 (2011): pp. 69-77, in particolare p. 69.

<sup>18</sup> M. Ficino, *Scritti sull'Astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, BUR, Milano, nota 190.

<sup>19</sup> N. Weill-Parot, *Les images astrologiques au Moyen Age et à la Renaissance: spéculation intellectuelle et pratiques magiques (XIIe-Xve siècle)*, Honoré Champion, Paris, 2002.

<sup>20</sup> D. Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London, 1958; I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, tr. it di G. Ernesti, Bollati Boringhieri, Torino, 2006 (ed. or. *Eros et magie à la Renaissance 1484*, Flammarion, Paris, 1984).

<sup>21</sup> Per un'analisi terminologica più approfondita cfr B.P. Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly*, 37, 4 (1984): pp. 523-554, in particolare p. 530; N. Weill-Parot, *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries)*, cit., p. 167; D.C. Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006; S. Skinner, *Techniques of Graeco-Egyptian Magic*, Golden Hoard Press, Singapore, 2014, pp. 159-168.



magia «destinativa (*destinatif*)»,<sup>22</sup> volendo impiegare la felice espressione di Weill-Parot; ossia i simboli, le lettere e le parole che li compongono, nonché le fumigazioni, le luci, i suoni richiesti dal rituale di cui fanno parte, hanno un solo fine: richiamare entità uraniche o abissali. Benigne o maligne che siano. Va da sé che i talismani presentano segni (simboli e lettere), nonché ad essi si legano rituali variegati a seconda della tradizione in cui sono iscritti (ebraica, araba, cristiana, ecc.), del piano della realtà da cui attingono la forza (astrale, abissale), o del fine che l'operatore si propone di raggiungere tramite di essi (benevolo, minaccioso). L'aspetto principale del talismano, dunque, è il segno grafico (che è inciso su un supporto minerale, metallico, animale, vegetale), quindi il suo valore simbolico, di legame o tramite con l'altro dall'umano (genericamente con le forze spirituali).

Gli studi sul simbolo e sul simbolismo, che spaziano dall'antropologia alla storia delle religioni, dalla filosofia alla semiotica, sono innumerevoli. Nel caso in esame, si impiegherà un concetto dell'antropologo Victor Turner, per impostare la questione da indagare. Ciò, in linea con quanto prospettava Natalie Zemon Davis alla fine degli anni '70: «nozioni relative al "gender system"... in un villaggio del Brasile amazzonico, in una frondosa regione a nord del Luzon, o sugli altopiani della Nuova Guinea possono dare agli storici un set di nuove domande in grado di rinverdire documenti noti, nonché possono metterli sulle tracce di fonti che prima di allora essi avevano considerate poco rilevanti».<sup>23</sup> Tuttavia, un'analisi interdisciplinare che intenda mettere in dialogo campi apparentemente vicini ma, di fatto, distanti, come l'antropologia e la storia, non è priva di insidie. Considerando, ad esempio, gli studi sul magico, il lavoro pionieristico di Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, ha suscitato nel tempo non poche critiche, alcune delle quali tendenziose. Si racconta che, negli anni '70, alcuni colleghi dell'Università di Oxford avessero addirittura soprannominato il professore «Bonga Bonga Thomas».<sup>24</sup> In modo più costruttivo, lo storico Peter Burke, allievo di Thomas, metteva in guardia su una distinzione fondamentale. In *Popular Culture in Early Modern Europe*, sottolineava come il modello delle società tribali descritte dagli antropologi sociali – caratterizzate da comunità «piccole, isolate e autosufficienti [dove] intagliatori, cantori, narratori e il loro pubblico formano un gruppo di persone che condividono i valori di base e i miti e i simboli in cui questi valori sono espressi» – non fosse applicabile alla maggior parte dell'Europa moderna, segnata da una «stratificazione culturale e sociale» ben più complessa.<sup>25</sup> D'altra parte, bisogna evidenziare un'ulteriore differenza cruciale sussistente tra antropologia e storia: la natura delle fonti. Se gli storici sono tenuti a lavorare per necessità con documentazione scritta e reperti materiali provenienti dal passato, gli antropologi hanno la fortuna di poter interagire direttamente con il loro oggetto di studio, recandosi nei villaggi e osservando in prima persona al semplice costo di un volo aereo. Chiarisce a tal proposito Clifford Geertz: gli antropologi «non studiano i villaggi (tribù, città, quartieri); essi studiano nei villaggi (*in villages*)».<sup>26</sup> Tuttavia, simile privilegio non riesce a eliminare la

<sup>22</sup> R.A. Markus, "Augustine on Magic: A Neglected Semiotic Theory", *Revue des Études Augustiniennes*, 40 (1994): pp. 375-388; C. Fanger – F. Klaassen, *Magic III: Middle Ages*, in W.J. Hanegraaff et alii (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden, 2005, pp. 724-731.

<sup>23</sup> N. Zemon Davis, *Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past*, in T.K. Rabb – R.I. Rotberg (eds.), *The New History: The 1980s and Beyond*, N.J., Princeton University Press, Princeton, 1982, pp. 267-275, in particolare p. 271.

<sup>24</sup> Molte delle critiche sono raccolte in S.Young – H.Killick, *An Analysis of Keith Thomas's Religion and the Decline of Magic*, Routledge, London 2017, p. 44. Cfr. K. Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, tr. it di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano, 1985 (ed. or. *Religion and the Decline of Magic*, Penguin, Harmondsworth, 1973).

<sup>25</sup> P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper Torchbooks, New York, 1978, pp. 23-24.

<sup>26</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973, p. 22.



distanza che i due approcci invariabilmente conservano; come compendia il celebre motto di Leslie P. Hartley, nel prologo di *The Go-Between*: «Il passato è una terra straniera. Fanno le cose in modo diverso laggiù».<sup>27</sup>

Detto ciò, non si tenterà di stabilire parallelismi tra l'uso dei talismani nell'Europa della prima età moderna e la manipolazione di oggetti simbolici affini presso gruppi etnologici disparati, come pure hanno tentato di fare non pochi esponenti dell'antropologia storica. Piuttosto, la questione verrà affrontata alla luce di un concetto che Victor Turner impiega per studiare gli aspetti rituali delle popolazioni Ndembu dell'Africa. Questo strumento di analisi avrà dunque un valore puramente euristico, così come ha un fine euristico la letteratura antropologica (Mauss, Malinowski, Geertz, Goffman) che Mario Biagioli impiega, nell'ambito della storia culturale della scienza, per restituire “lo spettacolo” messo in scena da Galileo nelle corti del suo tempo.<sup>28</sup>

Nel saggio *The Forest of Symbols* (1967), l'antropologo Victor Turner introduce il concetto di «simbolo multivocale (*multivocal symbol*)»:

Quando parliamo del “significato” di un simbolo, è necessario fare attenzione a distinguere almeno tre livelli o ambiti di significato. Propongo di chiamarli: (1) il livello dell'interpretazione indigena [*indigenous interpretation*] (o, brevemente, il significato esegetico); (2) il significato operativo (*operational meaning*); e (3) il significato posizionale (*positional meaning*).<sup>29</sup>

L'autore impiega la triade per studiare un rituale di circoncisione dei piccoli Ndembu. Una cerimonia di passaggio, in cui i circoncisi si separavano, oltrepassavano e si approssimavano – liberandosi da o guadagnando simbolicamente stadi esistenziali diversificati – a differenti tipologie di vegetazione del luogo (anch'esse simbolicamente contraddistinte). Esaminato con la lente della «multivocalità simbolica» il rito rappresenterebbe rispettivamente (1) «la rimozione del ragazzo dalla dipendenza della madre (allontanamento dall'albero di *mudyi*)»; (2) «la sua morte rituale e la successiva associazione con gli antenati (passaggio oltre l'albero di *muyombu*)»; (3) «la sua incorporazione nella comunità morale maschile degli uomini delle tribù (sull'albero di *mukula* dove... ogni ragazzo riceve una palla di polenta di manioca da mangiare direttamente dal coltello del circoncisore)».<sup>30</sup> Provando ad applicare i piani di significato proposti da Turner al caso in esame, considerando questi ultimi non ancora in chiave evolutiva – come tre momenti diversi di uno stesso arco narrativo – ma come categorie formali, quindi calandoli nel contesto storico della prima età moderna, si potrebbe affermare che un talismano, in quanto oggetto simbolico “multivocale”, detiene rispettivamente un significato (1) “indigeno” (la sua funzione e il suo fine immediato); (2) “operativo” (l'orizzonte magico, filosofico e astrologico in virtù del quale i fini sono

<sup>27</sup> L.P. Hartley, *L'età incerta*, tr. it di M. Renda, Neri Pozza, Vicenza, 2020, p. 1 (ed. or. *The Go-Between*, Hamish-Hamilton, London, 1953); K. Thomas, *Ways of Doing Cultural History*, in R. Sanders et alii (eds.), *De verleiding van de overvloed. Reflecties op de eigenheid van de cultuurgeschiedenis*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1991, pp. 65-82, in particolare p. 74. Per una storia degli studi su «Il momento dell'antropologia storica», cfr. P. Burke, *La storia culturale*, tr. it. di D. Giusti, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 51-62 (ed. or. *What is Cultural History?*, Polity Press, Cambridge, 2004). Su come si è evoluto il dibattito nella contemporaneità, cfr. P.P. Viazzo, “L'antropologia storica oggi: quali rapporti tra discipline e tra generazioni?”, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 1-2 (2013): pp. 67-78.

<sup>28</sup> M. Biagioli, *Galileo Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.

<sup>29</sup> V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, United Kingdom, 1967, p. 50.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 50-51.



raggiunti); (3) “posizionale” (la collocazione assunta dall’operatore nel contesto socio-economico del suo tempo in virtù dell’impiego del simbolo).

Gli studiosi si sono concentrati principalmente sui primi due significati della triade. La prima sezione del recente volume collettaneo *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period* dedica un approfondimento significativo ai talismani dell’antico Egitto e della Mesopotamia.<sup>31</sup> Christopher A. Faraone ha consacrato una corposa monografia alla ricezione e alla ri-configurazione dell’orizzonte culturale degli amuleti greci nella Roma imperiale, mentre Jay Johnston e Iain Gardner, membri dell’*Australian Research Council funded project (The Function of Images in Magical Papyri and Artefacts of Ritual Power from Late Antiquity)*, hanno ripreso in esame la collezione di papiri di Heidelberg con un approccio “olistico” (*holistic*), che mette in relazione immagini, testi, amuleti e incantesimi.<sup>32</sup> Per quanto riguarda il periodo medievale, resta fondamentale lo studio di Benoît Grévin e Julien Véronèse, *Les «caractères» magiques au Moyen Âge (XIIe–XIVe siècle)*, aggiornato più recentemente dal lavoro di Weill-Parot. Quest’ultimo ha indagato le figure astrali e la *similitudo* nel *Picatrix* e nel mondo latino medievale; nonché, in una monumentale monografia, ha esteso l’arco temporale di analisi fino all’età moderna.<sup>33</sup> Weill-Parot ha il merito di aver gettato nuova luce su un argomento complesso, già ampiamente trattato da Pickering Walker e Culianu, i quali hanno trattato simili figure nelle loro più ampie ricostruzioni relative rispettivamente alla magia “demoniaca” e “intersoggettiva”.<sup>34</sup> La cordata di studiosi summenzionati si è concentrata, certo impiegando metodologie innovative e prospettive tra loro differenti, che vanno dalla storia della filosofia alla storia della cultura e delle religioni, passando per una raffinata indagine filologica, sui primi due significati dei talismani (strumentale, cosmologico); ne hanno studiato le tipologie (forma e supporto ecc.), i rituali nell’ambito del quale essi sono impiegati (particolari configurazioni celesti, utilizzo di fumigazioni, danze e parole/canti cerimoniali ecc.), nonché i fini previsti (guarigione, offesa, ricchezza ecc.); così come le condizioni di possibilità che ne inverano l’utilizzo e l’effetto (esistenza di creature spirituali, corrispondenza micro-macrocosmica, principio di identità ecc.) nel periodo storico preso a riferimento da ciascuno.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> S. Bhayro – C. Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Brill, Leiden, 2017, pp. 19-80.

<sup>32</sup> C.A. Faraone, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2018; J. Johnston – I. Gardner, *Relations of Image, Text and Design Elements in Selected Amulets and Spells of the Heidelberg Papyri Collection*, in S. Kiyarad – C. Theis – L. Willer (eds.), *Bild und Schrift auf “magischen” Artefakten*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2018, pp. 39-148.

<sup>33</sup> N. Weill-Parot, *Images corporéiformes et similitudo dans le Picatrix et dans le monde latin médiéval*, in J.-P. Boudet – A. Caiozzo – N. Weill-Parot (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Honoré Champion, Paris, 2011, pp. 117-136; N. Weill-Parot, *Les “images astrologiques” au moyen âge et à la renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe–XIVe siècle)*, Honoré Champion, Paris, 2002.

<sup>34</sup> D. Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, cit.; I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit.

<sup>35</sup> Sul principio di similitudine (*ressemblance*) come strumento epistemologico del Rinascimento cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, tr. it di E. Panaitescu, BUR, Milano, 1978 (ed. or. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966); B. Vickers, *Analogy versus Identity: the Rejection of Occult Symbolism, 1580–1680*, in B. Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 95-163 restituisce un quadro più complesso, distinguendo tra principio di analogia (*analogy*) e principio di identità (*identity*). Secondo lo studioso, i portavoce del primo (gli scienziati) ammetterebbero analogie tra micro-macro cosmo a livello figurativo, senza che ciò comporti un’identificazione sul piano del reale; i sostenitori del secondo (gli occultisti), trasformerebbero l’analogia in metafora e quest’ultima in identità, ossia in un sistema di corrispondenze simboliche



La presente indagine si propone di andare oltre l'esplicazione del ruolo strumentale e delle sue condizioni di esistenza-applicabilità (tratti che pur saranno presi in considerazione), e mettere l'accento sul terzo significato della triade di Turner: quello cosiddetto «posizionale». Il caso di studio preso in esame riguarderà la teoria dei talismani che Bovio espose nel *Theatro dell'Infinito*, nonché l'impiego che di simili figure l'autore fece in ambito terapeutico. Oltre all'esame dello statuto, del funzionamento e dell'orizzonte cosmologico sotteso a un simile dispositivo, si tenterà di analizzare come Bovio impiegasse i talismani per legittimare la propria posizione di medico-astrologo nella *Respublica medicorum* del Cinquecento; e di come egli lo facesse, costruendo una narrazione che tiene insieme elementi in tensione: medicina pratica e medicina dotta; magia e rispetto formale della dottrina cattolica. Elementi che, nell'ordito della storia, stanno tra loro in un equilibrio sottilissimo. Appesi a un filo. Come un talismano.

### **Medicina, astrologia, magia**

Ai dubbi sulle cause del morbo, fecero seguito quelli sulla sua natura. Nell'estate del 1575, la comunità medica veronese era divisa in due fazioni: chi identificava l'epidemia come peste e chi invece la escludeva. Del dibattito occorso tra i due schieramenti dà ragguaglio la seconda cronaca, il *Commentariolus* (1576).<sup>36</sup> Gli storici sono ormai concordi nell'attribuire l'opera al vescovo della città, Agostino Valier, fine intellettuale e partigiano di un cattolicesimo post-conciliare – sebbene, per lungo tempo, la paternità dello scritto sia stata assegnata a Gabriele Chiocco, il cancelliere del Magistrato della Sanità. In realtà, Chiocco si limitò a «dare fuori il pio libretto», premettendovi una lettera di suo pugno.<sup>37</sup>

In quel tramestio di voci, si distinse quella di Ludovico Bevilacqua Lazise, di Santa Maria Antica, e membro del Collegio dei Medici di Verona, l'organo incaricato di regolare la professione sanitaria nella città.<sup>38</sup> Il medico si asteneva dall'utilizzare quell'orribile nome: peste (*abstinendum esse ab hoc horribilissimo pestilentiae nomine*).<sup>39</sup> Tutt'al più, aggiungeva, poteva trattarsi di febbre maligna. Dacché «esortò con forza le magistrature cittadine a non fomentare il panico nella città e nel territorio con provvedimenti eccessivi».<sup>40</sup> Dalla stessa parte della barricata, militava il concittadino Tommaso Zefiriele

---

agenti, oltre che sul piano figurativo, su quello reale. Per un più recente studio su metafora e analogia nelle scienze cfr. F. Hallyn (ed.), *Metaphor and Analogy in the Sciences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000.

<sup>36</sup> A. Valier, *Commentariolus quo explicatur qua ratione Dominus pestilentia suspicione comminatus sit Veronae*, Apud Sebastianum à Donniss, et Joannem fratres, Veronae, 1576, pp. 2r-2v (si è numerato il testo a partire dalla pagina che apre la trattazione).

<sup>37</sup> A dare la notizia, tra i primi, è S. Maffei, *Verona Illustrata*, vol. III, pt. II, cit., p. 407. Cfr. le parole di Chiocco nella lettera dedicatoria in A. Valier, *Commentariolus*, cit., p. 1r: «Hic libellus vere aureus fuit, omnino edendus vobis». Anche il vescovo cita il caso di un uomo «qui Sposini appellabantur» e ne rivela il nome: «Rugierium». L'uomo, così come riferito nella cronaca padovana, trafficava in cotone, ma, a differenza di quanto riportato nella stessa, «vicum Sancti Zenonis habitabat». Nessun riferimento è fatto relativamente alla provenienza dei panni e del mobilio infetti, così come si tace sulla morte del puttino (p. 1r).

<sup>38</sup> G. Zavatta, *Andrea Palladio e Verona. Committenti, progetti, opere*, NFC Edizioni, Rimini, 2014, p. 45.

<sup>39</sup> A. Valier, *Commentariolus*, cit., p. 1v.

<sup>40</sup> E. Patrizi, *Pastoralità ed educazione. L'episcopato di Agostino Valier nella Verona post-tridentina (1565–1606) I. Vita e azione pastorale*, Franco Angeli, Milano, 2005, p. 200, nota 427.



Bovio, un «praticante di medicina»,<sup>41</sup> un «empirico»,<sup>42</sup> un «chemiatra»,<sup>43</sup> come, con buone ragioni, tendono a definirlo gli studiosi, togliendolo dalla categoria impropria di «ciarlatano». <sup>44</sup> Sebbene il veronese fosse pratico alla ciarla: a due anni dall'epidemia, in un opuscolo del 1578, la *Dechiaratione*, scritto in occasione dell'apparizione della Grande Cometa (1577), sosteneva di essere stato «approbato per medico... senza bussoli o ballotte» per concessione dello stesso medico Lazise, che adesso chiamava «amico». <sup>45</sup> Una finzione, chiara e tonda, dal momento che Bovio non disponeva, né mai dispose, dei criteri per ottenere la nomina. Agli avventori, difatti, era richiesto il possesso di una laurea in medicina e di nobile lignaggio; soprattutto che i loro padri – i loro antenati fino alla terza generazione, nel Seicento – non avessero praticato arti meccaniche. <sup>46</sup>

Bovio era privo di qualsivoglia laurea. Aveva abbandonato gli studi in legge, iniziati a Padova, Ferrara, Bologna, e si era arruolato nelle truppe di Carlo V, sotto le cui insegne aveva combattuto contro la Lega di Smalcalda, sugli aspri territori alpini. <sup>47</sup> Nelle sue opere – soprattutto nel *Melampigo* (1585) – vanterà tra i suoi più illustri avi il cavaliere san Bovo, nonché si considererà discendente da un ramo provenzale della nobile famiglia Dal Bovo. <sup>48</sup> In realtà, fu nipote di uno «scapizador» (drappiere), <sup>49</sup> e suo padre, a quanto pare, gli lasciò in eredità non più che una casa nell'appartamento di famiglia, sito nella contrada di San Pietro Incarnario – unico possedimento a far capolino nel suo esiguo testamento. <sup>50</sup> Pure quello che restava di una rocca fortificata – e non di un castello, come egli voleva fare intendere. Un rudere che si teneva a malapena in piedi all'ombra della tenuta Ribaldi – quella sì imponente e torrita – nella campagna veronese. <sup>51</sup> A ciò, si può aggiungere, come nota Roberto Poma, che Bovio «non esitava

<sup>41</sup> A. Ingegno, *Il medico de' disperati e abbandonati. Tommaso Zeffiriele Bovio (1521–1609) tra Paracelso e l'alchimia del Seicento*, in P. Rossi et alii (a cura di), *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento. Atti del Convegno di Studio di Genova, 23-25 novembre 1982*, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 164-174, in particolare p. 165; M.P. Vannoni, «Il medico dalla spada. Tommaso Zeffiriele Bovio», *Bruniana & Campanelliana*, 17, 1 (2011): pp. 81-96, in particolare p. 82.

<sup>42</sup> A. Celati, *The World of Girolamo Donzellini. A Network of Heterodox Physicians in Sixteenth-Century Venice*, Routledge, London-New York, 2023.

<sup>43</sup> G. Zanier, «La medicina paracelsiana in Italia. Aspetti di un'accoglienza particolare», *Rivista di Storia della Filosofia*, 4 (1985): pp. 627-653, in particolare p. 633.

<sup>44</sup> D. Gentilcore, *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

<sup>45</sup> T.Z. Bovio, *Dechiaratione a maggior intelligentia di ognuno...*, Per Sebastiano et Giovanni Dalle Donne fratelli, In Verona, 1578, p. 5a (si è numerato il libercolo a partire dal frontespizio, a cui si è attribuita la pagina 1b).

<sup>46</sup> A. Pastore, *L'onore della corporazione. Il Collegio medico di Verona tra il tardo Quattrocento e gli inizi del Seicento*, in M. Zangarini (a cura di), *Studi di storia per Luigi Ambrosoli*, Cierre, Verona, 1993, pp. 7-28.

<sup>47</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 211.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>49</sup> J. Grubb, *La famiglia, la roba e la religione nel Rinascimento. Il caso veneto*, tr. it. di D. Venturini, Neri Pozza, Vicenza, 1999, p. 354 (ed. or. *Provincial Families of the Renaissance: Private and Public Life in the Veneto*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996).

<sup>50</sup> Archivio di Stato di Verona (ASVr), *Testamenti*, 488 (1602), n. 94.

<sup>51</sup> J. Grubb, *La famiglia, la roba e la religione nel Rinascimento*, cit., p. 174; T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 261, secondo cui i Dal Bovo «fabbricarono il castello, che, dal cognome loro, chiamarono il Bovo». Gli storici contemporanei tendono sempre più a «mettere in dubbio la notizia della presa di possesso da parte dei dal Bovo del castello della famiglia Ribaldi che piuttosto doveva trovarsi in una condizione di contiguità con la *domus* dei dal Bovo». Cfr. S. Lodi, *Villa dal Bovo a Bovo*, in B. Chiappa – G.M. Varanini (a cura di), *Buttapietra. il territorio e le comunità*, Comune di Buttapietra, Buttapietra, 2006, pp. 62-65, in particolare p. 62.





a vantare le sue esperienze nel campo delle vili arti meccaniche, incompatibili con la sua pretesa nobiltà, ma che lo distinguevano da tutti i medici teorici privi di una vera esperienza».<sup>52</sup>

Al tempo della presunta peste, Bovio medicava. Lo faceva come poteva. Non era nuovo alla pratica: dapprima si era improvvisato medico di famiglia. Aveva seguito a farlo a Genova, dove si era trasferito dopo un attentato teso ai suoi danni. Qui, trattò la gotta del nobile Marco Antonio Pallavicino, arrabattandosi e provando a rubare rimedi a Leonardo Fioravanti, il professore dei segreti a cui due volte scrisse, e da cui due volte ricevette secche risposte.<sup>53</sup> Di passaggio a Venezia, rientrò a Verona in tempo per la presunta pestilenza del 1575. Curò e scrisse. L'anno successivo, diede alle stampe un opuscolo intitolato *Del mal contagioso*, oggi perduto. Per il vero, già negli anni trenta del Settecento, l'erudita veronese Scipione Maffei riferiva che di esso restavano «ancora alcuni pochi fogli».<sup>54</sup> Un breve sunto sopravvive oggi grazie al vescovo Valier. La lingua di testo, però, riporta non più che una stima del numero dei morti fatta da Bovio *ex publici libris* (millenovecento) – su settantamila abitanti contati da Valier (o novantamila riportati da Canobbio) allo scoppio della pestilenza – nonché i segni della malattia rinvenuti su 156 defunti (*carbunculus, glandulae, puncticula seu lenticula, nigredo et livor*).<sup>55</sup> Bovio intendeva dimostrare quanto ripeterà nell'ultima delle sue opere medico-astrologiche, il *Fulmine* (1592): che il 1575 fu solo «l'anno del sospetto, ch'io non lo voglio batteggiar della peste».<sup>56</sup>

Peste o non peste, giorno dopo giorno, i veronesi spiravano. Bisognava intervenire. Nel *Flagello* (1583), Bovio riferiva di essersi purgato assieme ai suoi familiari trangugiando brodo di *Hercole*, un potente emetico a base minerale e metallica, frutto di procedimenti alchemici, che delle volte l'autore spacciava come propria invenzione, altre proponeva come raffinamento del precipitato di più o meno illustri medici. A seconda della circostanza: che volesse solleticare la curiosità dei lettori, o che cercasse credito presso intendenti più o meno sospettosi. Pure «dieci libre, che porta il numero di mille persone» di decotto di vetriolo romano, annacquato e addolcito con miele, bevve e fece bere: e «tutti fummo salvi».<sup>57</sup> Per quanto gli studiosi continuino a correlare la figura di Bovio con quella di Paracelso – cosa per certi versi lecita, se si considera «il tono retoricamente colorito, veramente paracelsiano, che caratterizza le sue opere»<sup>58</sup> – l'orizzonte di riferimento del veronese sembra essere stato, dai tempi della

<sup>52</sup> R. Poma, *L'épopée de l'expressionnisme médical: Paracelse et son rayonnement européen*, in P. Chiron – F. Claudon (eds.), *Constitution du champlittéraire*, l'Harmattan, Paris, 2008, p. 167-176, in particolare p. 175.

<sup>53</sup> L. Fioravanti, *Il tesoro della vita humana*, Appresso gli heredi di Melchior Sessa, In Venetia, 1570, pp. 123v-125r (lettera da Genova, 6 aprile con risposta da Venezia, 15 aprile 1566) e 134a-135b (lettera da Genova, 26 aprile, con risposta da Venezia, 13 maggio 1566). Cfr. M.P. Vannoni, *Il "medico dalla spada"*, cit., p. 84.

<sup>54</sup> S. Maffei, *Verona Illustrata*, vol. III, pt. 2, cit., p. 365.

<sup>55</sup> A. Valier, *Commentariolus*, cit., p. 15r e p. 1r.; A. Canobbio, *Il Successo della peste occorsa in Padova l'anno M.D.LXXVI*, cit., p. 3v.

<sup>56</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 83.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>58</sup> G. Zanier, «La medicina Paracelsiana in Italia», cit., p. 634. Aggiunge che, di Paracelso, Bovio «non mostra di averne apprezzato altro che le indicazioni farmacologiche»; simile il giudizio di A. Clericuzio, *Chemical Medicine and Paracelsianism in Italy, 1550–1650*, cit., p. 66; M.P. Vannoni, «Il medico dalla spada», cit., p. 91 avvicina i due medici per toni e polemiche. Sebbene A. Ingegno, *Il medico de' disperati e abbandonati*, cit., p. 165 tenda a considerare il veronese un paracelsiano, riconosce che il suo caso debba essere affrontato «non solo come episodio di quella storia del paracelsismo italiano della fine del '500». Meno sfumata l'opinione di P. Camporesi, *Camminare il mondo. Vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del Cinquecento*, Garzanti, Milano, 1997, p. 19, per cui Bovio sarebbe «uno dei più convinti paracelsiani del tempo». Dello stesso parere è M. Ferrari, *Alcune vie di diffusione in Italia di idee e di testi di Paracelso*, in P. Zambelli (a cura di), *Scienze, Credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi: Firenze, 26–30 giugno 1980*, Olschki, Firenze, 1982, pp. 21-29, in particolare pp. 23-24; A. Dal Fiume, «Un medico astrologo a Verona nel '500», cit., p. 41; R.



presunta peste all'ultimo dei suoi giorni, quello della medicina galenica. Perciò, che Bovio, come sostiene ancora Zanier, «avesse certamente di mira la riduzione di ogni fenomeno agli schemi tetradici della dottrina delle qualità e degli umori, cui dovrebbe sostituirsi un più spregiudicato riconoscimento delle qualità occulte dei corpi organici e inorganici», risulta essere al più un proposito.<sup>59</sup> Rinveniva l'eziologia negli umori peccanti e nei vapori nocivi esalati dagli stomaci. Nonché, come precisa Maria Pia Vannoni,

il medico veronese rispetto ad esempio alla teoria paracelsiana della localizzazione della malattia, dove mali diversi sono responsabili delle diverse parti del corpo, segue ancora la teoria galenica, sostenendo l'idea che l'umore discende dal cervello ed a seconda delle diverse parti del corpo in cui si posa provoca una malattia differente.<sup>60</sup>

Di conseguenza, debellava i fluidi marci con violenti emetici (*contraria contrariis curantur*) alchemicamente distillati, per poi reintegrare i corpi spossati dal vomito, dal sudore e dalle feci, con una dieta tagliarda, a base di vini spessi e carni grasse.<sup>61</sup>

Non solo all'interno dell'organismo. Lo scompenso poteva essere originato da cause esterne: dagli astri o per tramite di potenze celesti alla guida – per Dio – di sfere e pianeti. Di rimando, agli astri bisognava guardare e agli spiriti bisognava fare appello per concertare una terapia efficace. Compendia in tal proposito Grafton:

alcuni intellettuali del XVI secolo sostenevano, almeno in teoria, che l'astrologia potesse offrire il rigoroso quadro intellettuale entro cui il medico operava nelle sue attività soggettive e spesso caotiche. I movimenti dei pianeti e dei luminari – così affermavano manuali su manuali, proseguendo una tradizione che risaliva attraverso il Medioevo fino all'antichità – dovevano determinare il momento più opportuno per effettuare un salasso, eseguire un intervento chirurgico o preparare una prescrizione.<sup>62</sup>

E «la prognosi e il trattamento dipendevano dalla posizione di determinati pianeti, in particolare la Luna, in un dato momento della malattia», specifica Monica Azzolini.<sup>63</sup> L'interesse per gli astri – posizione e influenza – resta vivo, dunque, per tutto il Cinquecento se Westman può affermare: «la ripubblicazione sia dell'attacco di Pico all'astrologia (nel 1557 e nel 1572) che della controreplica di Bellanti (nel 1553, 1554, 1578 e 1580) dimostra che gli editori credevano ancora che ci fosse un pubblico disposto a leggere questi temi».<sup>64</sup> Pur ingannandosi, lo stesso Bovio dichiarerà di scrivere il *Theatro*: «no

---

Palmer, *Pharmacy in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, in A. Wear – R.K. French – I.M. Lonie (eds.), *The Medical Renaissance of Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 100-117 e 303-312, in particolare p. 304, nota 3; recentemente, G.D. Hedesan, "Alchemy and Paracelsianism at the Casino di San Marco in Florence. An Examination of *La fonderia dell'Ill.mo et Ecc.mo Signor Don Antonio de' Medici* (1604)", *Nuncius*, 37, 1 (2021): pp. 1-25, in particolare pp. 15-16, considera Bovio un «paracelsian medical practitioner», sottolineandone la «militant form» della sua opera.

<sup>59</sup> G. Zanier, "La medicina Paracelsiana in Italia", cit., p. 634.

<sup>60</sup> M.P. Vannoni, "Il medico dalla spada", cit., p. 85.

<sup>61</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., pp. 29-30, pp. 34-35, p. 193, p. 237.

<sup>62</sup> A. Grafton, *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* [1999], Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001, p. 160.

<sup>63</sup> M. Azzolini, *The Duke and the Stars. Astrology and Politics in Renaissance Milan*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2013, pp. 15-16.

<sup>64</sup> R.S. Westman, *The Copernican Question. Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, University of California Press, Berkeley (California), 2011, p. 226.



contra il Pico Mirandolano ma contro quel libro dato fuori sotto il nome suo»; in opposizione a «questi rabuli, che a pena sanno tre cuius, vogliono che quel libro sia suo, et si vogliono coprire con quel libro».<sup>65</sup>

Nelle opere medico-astrologiche, che Bovio pubblicò tra il 1583 e il 1592, i «rabuli» paiono corrispondere ai «medici rationali» o, meglio, a quelli «putatitii rationali», vale a dire «detti», considerati tali.<sup>66</sup> Impropriamente. In una domanda retorica che l'autore porrà nel *Melampigo* (1585) si può leggere una delle più chiare difese della medicina astrologica mai vergate da Bovio:

Et i medici nostri se la passano così alla balorda nelle cure de' corpi et vite nostre? Ma come osserveranno, o sole, o luna, se d'ogni cinquecento di loro, non che uno appena, che habbi cognitione de' moti, o d'aspetti di questa, o di quello? Et come conosceranno od osserveranno i moti, et aspetti di Saturno o di Marte o di Mercurio buono con i buoni, et cattivo con i cattivi per lo più absisori della vita nostra, o di Giove, o di Venere per lo più conservatori di essa per fare o dare le medicine o non darle et trar sangue nelle occasioni senza la cognitione astronomica, et astrologica? Come haveranno cognitione de pianeti o d'aspetti amici, o nemici tra sé et con le stelle fisse benefice o malefice, se non le conoscono?<sup>67</sup>

Moti, lumi, nature, influssi e operazioni delle stelle erano fondamentali per formulare il quadro clinico dei pazienti e prescrivere loro una terapia. Sotto quale congiunzione celeste prelevare la borragine, la citraria, il legno aloe, il muschio e lo zafferano; far reagire salnitro con vetriolo, oro con argento vivo; a che ora del giorno, del mese, dell'anno, mescolarne il precipitato con macina di corallo, rubini, crisoliti, topazi, giacinti e smeraldi.<sup>68</sup> Infine, quale aspetto i pianeti debbano avere affinché l'intruglio possa essere somministrato e avere massima efficacia. Alla luce di ciò, l'alchimista e medico-astrologo allertava: «quando a noi il sole sarà in gemini le biade si matureranno per il caldo, et quando a noi in sagittario si sperderanno per il freddo, a quelli si matureranno per il caldo, et come vi ho esemplificato per il sole così intendete de tutti gli altri pianeti; et siccome queste constitutioni operano in queste cose, dette cose operano nelle vite, et attioni nostre».<sup>69</sup>

Ma ciò non basta ad esaurire il quadro. Nel *Fulmine*, Bovio, riportava il proprio tema natale, in cui pare dominassero i pianeti Giove, Sole e Luna. Quindi asseriva:

Questa constitutione un astrologo ben intendente la intenderà, et conoscerà, ma un mago celeste la discorrerà molto meglio. Il quale saperà che questi Giove, Sole, et Luna sono instrumenti delle tre Intelligentie, delle sette assistenti inanzi all'inennarrabile trono dell'incomprendibile Iddio; lequali intelligentie sono Zadchiele (Giove), Rafaele (Sole), et Gabriele (Luna), et perché queste tre intelligentie tengono il principal dominio sopra di me, della vita, et delle attioni mie, et esse reggono la mente, et l'intelletto mio (con lo assenso del mio volere).<sup>70</sup>

Sarebbe dunque ammesso, a un primo livello di analisi, asserire che i pianeti influenzino gli elementi sublunari con i loro raggi. Così come, quando si vuole descrivere una battaglia, si è soliti dire «che quelle palle, pietre, et catene hanno fatto la strage», pur se scagliate dagli artiglieri sotto ordine del capitano. Allo stesso modo, sarebbero le intelligenze celesti, sotto ordine divino – meno gli influssi dei «carboni»

<sup>65</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 83r.

<sup>66</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 273-274.

<sup>68</sup> A queste componenti Bovio fa riferimento nella ricetta del suo *Hercole*, inclusa nel *Flagello*, *Ivi*, pp. 5-6.

<sup>69</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 48r.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 70v.



celesti – a influire sugli eventi e sugli enti terrestri.<sup>71</sup> Soprattutto sugli uomini. Nel quadro del *Theatro*, la conoscenza delle intelligenze celesti – o angeli, come si definiscono nella tradizione cristiana – tiene a un tipo di sapere che, adesso, l'autore chiama “magia”. È chiaro che il termine funge da griglia ordinatrice; lo schema all'interno del quale tutto il sapere che l'autore semina tra le pagine dei suoi libri, trova sistemazione ultima. Sulle prime, Bovio forniva una definizione di «arte magica», per schermarsi da quanti tendono a legare simile commercio con gli «spiriti immondi».<sup>72</sup> Tutto il contrario: dall'etimologia deriverebbe che: «“areti” è parola greca che significa virtù et “magia” è parola perscia et significa sapiencia et sapiencia si intende sempre delle cose celesti», quindi alte, che attengono alle intelligenze emissarie di Dio; nonché riguardano il modo di venire a patti con esse.<sup>73</sup> Di qui, il primo troncone della magia, che vede tra i suoi massimi esponenti Dionigi Areopagita: quella «celeste». Essa «è divisa in due capi»: l'uno tratta delle «gerarchie celesti» e l'altro «de divinis nominibus». Essa è «buona, et santa»; nonché è considerabile «“sopra celesti” perché tratta la deità forma e architetrice dell'universo».<sup>74</sup>

Avere cognizioni delle gerarchie angeliche, dei loro nomi, e dei loro sigilli è necessario, ma non sufficiente. Soprattutto per chi opera nel mondo e sul mondo, come i medici. Occorre altresì imparare a invocarle, per piegarne le forze al nostro volere – sempre Dio volendo, sia chiaro. Tali cognizioni, secondo Bovio, parrebbero far capo a una seconda partizione: la «magia naturale». Essa si divide, a sua volta, in due sezioni: la prima «versa circa le cognitioni delle sfere celesti et loro stelle fisse et mobili et loro intelligentie con le proprietà dei moti et influssi qui a basso sopra di noi»; la seconda «versa d'intorno la cognitione delle cose elementali qui in terra, colligantie et compositioni loro con proportione armonica sotto le celesti consitutioni, et questo si suol dire maritare natura». Questa, sentenziava Bovio, è la scienza che «si aspetterebbe alli medici».<sup>75</sup>

Alla magia naturale, parrebbe infine seguire una terza e ultima partizione, anch'essa articolabile in due sottosezioni: l'una «versa circa i spiriti immondi et l'altra circa inveneni»; può essere positiva, sebbene detenga un potenziale distruttivo. Chiariva, a tal proposito, Bovio: «il conoscere spiriti immondi per cacciarli è bene, ma il comunicar seco, et adorarli è il vietato et proibito da Santissima Chiesa. Il conoscere i veneni et suoi accidenti è bene per liberar venenati, ma il far i veneni et venenar gli huomini è male».<sup>76</sup>

È la seconda tipologia di magia, quella naturale, che «serve ancora quelle figure magiche».<sup>77</sup> Alla luce della conoscenza delle gerarchie celesti, dei loro nomi, quindi dei loro sigilli, nonché del loro posizionamento nell'ordine delle cause rispetto a Dio (magia celeste), è possibile commerciare con esse. La magia naturale ne prescrive i modi e i tempi. E lo fa da tempo immemore, dall'antichità mitica di Ermete Trismegisto e da quella storica di Platone, giungendo all'età moderna attraverso una lunga tradizione.

Al presentarsi di determinate congiunture astrali, quindi, i maghi imprimono «con il corno o con il bollino» su materia (pasta, pietra o metallo) «segni et figure» e, mediante questi, «invocano quelle intelligentie moderatrici che conoscono atte alli loro negotii». Ciò all'interno di un rituale – parola

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 18r e p. 70v.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 21r e p. 70r.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 21r.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 70r-v.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

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



assente, come si vedrà, per ovvie ragioni – che comprende l’impiego di ulteriori strumenti e coinvolge altri sensi, come l’olfatto. In questa cornice, i maghi «gli fanno certi honori et profumi et repositorii convenienti alle nature loro». Dopo aver modellato questi oggetti con il fuoco, profumati con incensi, attivati con parole – continuava Bovio – i maghi «se li servano o portano addosso e con il mezo di quelli si istimano poter assequir i loro desiderii nelle loro infermità corporali o altro».<sup>78</sup>

«Queste figure in sé non sono nulla», chiariva l’autore.<sup>79</sup> In altre parole – faceva ora intendere – la virtù dei talismani non deriva dalla materia, come, tempo prima, si era impegnato a far credere Marsilio Ficino, volendo allontanare da sé ogni sospetto proveniente dall’utilizzo delle immagini *ratione figurae*, e quindi dalla loro funzione di esche per gli spiriti.<sup>80</sup> Al contrario, sosteneva Bovio, i talismani:

rispetto al patto e conventione, ci servono per il bisogno nostro come noi veronesi havemo patti et conventioni con la Repubblica venetiana in bolla aurea. Così quando il mago ha stabilito il suo patto con la sua Intelligentia Celeste et fermato con il suo sigillo all’hora la Intelligentia è tenuta alla osservatione servandoli il mago quanto tra loro è stabilito.<sup>81</sup>

Il talismano, dunque, non avrebbe poteri in sé, non sprigionerebbe forze occulte e, di conseguenza, non potrebbe mai operare in una dimensione naturalistica attraverso il contatto con la pelle, le carni, i vasi sanguigni e quelli cavi, quindi con gli spiriti animali dell’operatore. Piuttosto, l’immagine, ha il solo compito di assoggettare l’intelligenza superiore al mago attraverso un patto. In altre parole, essa assolve alla funzione di sigillo – come le bolle o le cambiali utilizzate negli accordi di natura politica e commerciale – sottoscrivendo il contratto intercorso tra le due parti: «così quando il mago ha stabilito il suo patto con la sua intelligentia celeste, et firmato con il suo sigillo, all’hora la intelligentia è tenuta alla osservatione, servandoli il mago quanto tra loro è stabilito».<sup>82</sup>

### **Il ladro di talismani**

Dopo l’esposizione della teoria delle *images*, del loro statuto e della loro funzione, ci si aspetterebbe di trovare, nelle pagine seguenti del *Theatro*, una discussione sugli aspetti operativi dei sigilli: quali impiegare per ciascuna intelligenza; come attivarli assieme a quegli «honori et profumi et repositorii» a cui l’autore faceva riferimento. Tutto tace. La discussione vira su un nuovo argomento «la virtù, et potentia de nomi».<sup>83</sup> Chi, però, si fosse spinto nella lettura del manoscritto fino a questo punto, ricorderà che, diverse pagine prima, nella seconda giornata, l’autore si era già soffermato sulla composizione delle gerarchie celesti e infere.

Le sfere celesti sono dieci, «de quali il Cielo Empireo è la sovrana, et questa non ha termine, misura o circonscrittione». Qui siede la «Deità unitrina, ineffabile, inimmaginabile, interminabile, inesplicabile».<sup>84</sup> Al di sotto, a partire dalla sfera del primo mobile, si stagliano i cori angelici, che sono

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 70v.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 71r.

<sup>80</sup> Si è coniata tale formula, assente nel *De Vita* del filosofo fiorentino, sul modello dell’espressione ficiniana *ratione materiae*, M. Ficino, *Sulla vita*, A. Tarabochia Canavero (a cura di), Rusconi, Milano, 1995, capp. 15 e 18. Cfr. N. Weill-Parot, *Pénombre ficinienne: le renouveau de la théorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés*, in S. Toussaint (ed.), *Marsile Ficino ou les mystères platoniciens*, Les Belles Lettres, Paris, 2002, pp. 71-90, in particolare p. 88.

<sup>81</sup> T.Z. Bovio, *Il Theatro dell’Infinito*, cit., p. 71r.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 73r.

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 41r-v.



nove e si dividono in gruppi di tre. Interposti, i santi. Si mostra chiaro, ancora una volta, il tentativo di Bovio di incrociare fonti neoplatoniche e cristiane. La prima triade conta i Serafini, i Cherubini e i Troni; seguono le Dominazioni, le Virtù e le Potestà; poi i Principati, gli Arcangeli e, infine, gli Angeli.

Nonostante tutto, Bovio riconosceva che, per quanto «attestala santa Madre Chiesa Cattolica Romana retta dal spirito santo, che non puote errare, che i Chori Angelici sono nove», «a molti teologi è parso strano che io gli habbia detto i nomi delli portieri celesti et delli capi delli chori Angelici per non esser stati nominati da san Dionisio né da san Giovanni Apostolo né da suoi commentatori». <sup>85</sup> Per il vero, le Sacre Scritture citavano solo tre nomi angelici: Michele, Gabriele e Raffaele. I soli che saranno ripresi da Gregorio Magno (cap. 9) e dallo pseudo-Dionigi; i soli che la Chiesa accoglierà. Come ha messo in luce Katelyn Mesler nel suo contributo sulla ricezione cristiana della magia angelica, tutti gli altri erano ritenuti nomi di potenziali spiriti maligni. <sup>86</sup> Bovio, dal canto suo, non mancò di citarne altri; uno a capo di ogni singolo coro e di ogni sfera celeste. Alcuni, invero, già rinvenibili in opere di magia medievale, come il *Liber Iuratus Honorii* o l'antecedente *Ars notoria*. L'autore descriveva i poteri di ognuno, nonché allegava loro la figura corrispondente: il talismano. Evitava, tuttavia, di istruire sui rituali utili ad asservire questi spiriti: non un incantesimo, né una preghiera, né qualsivoglia riferimento ad abluzioni, esalazioni di incenso e profumi, come se ne trovano, invece, nelle succitate opere di magia. <sup>87</sup> Promosse i Serafini a governo del primo mobile e pose i Cherubini a sorvegliare le stelle fisse. Le rimanenti concordanze: Troni-ciolo di Saturno, Dominazioni-ciolo di Giove, Virtù-ciolo di Marte, Potestà-ciolo del Sole, Principati-ciolo di Venere, Arcangeli-ciolo di Mercurio, Angeli-ciolo della Luna.

Sarebbe lecito chiedersi dove provengano le dottrine presentate da Bovio. Se siano il frutto della pura invenzione dell'autore o se egli le abbia strappate a più antichi testi di magia talismanica. In più pagine, Bovio confessò di aver fatto esperienza diretta dell'architettura del cielo e dei suoi abitatori celesti. Per due volte: l'Empireo «tale l'ho veduto io per specialissima gratia... che io fossi rapito là nel Cielo di giorno con questo corpo; viddi le sfere terminate, ma la suprema infinità, et quando ci fui la prima volta di notte viddi l'istesso senza termine, o misura». <sup>88</sup> Durante la levitazione incontrò le anime beate e gli angeli:

et erano i corpi degli uni et degli altri diafani più che cristallo et più lucenti et in iscambio di vederli i polmoni, il fegato, il core et gli altri interiori corporali, io vedevo i loro pensieri godimenti gaudii et consolationi loro nella contemplatione et visione della divinità essenziale: et come ch'io vedeva in loro queste sue fruizioni divine, così essi vedevano in me tutti i miei pensieri et desiderii. <sup>89</sup>

Decideva, infine, «che la gran bontà del mio signore Iddio mi sia stata molto liberale nell'avermi fatto dono di questa dottrina et scientia nel trovar i nomi et ordini di questi Angeli nostri governatori la quale io aveva et non sapeva di avere ciò di saper et conoscer le distinzioni di questi esserciti celesti». <sup>90</sup>

Allo stesso tempo, si potrebbe domandare se anche le immagini fossero frutto di ispirazione divina, trasmessa dagli angeli. E così sembra fare intendere l'autore, sebbene di sigilli composti da linee e tondi,

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 41r e p. 58v.

<sup>86</sup> K. Mesler, *The "Liber iuratus Honorii" and the Christian Reception of Angel Magic*, in C. Fanger (ed.), *Invoking Angels. Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2012, pp. 113-150, in particolare p. 124.

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 121-122.

<sup>88</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 41v.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 56r.



i libri di magia, dall'antichità al Cinquecento, abbondassero. *Characteres* si trovano nel *Picatrix* e nella *Clavicula Salomonis*, la cui circolazione è ben attestata nella zona veneta della prima età moderna,<sup>91</sup> simili segni furono illustrati dallo pseudo-Paracelso de *l'Archidoxis magicae* e da Agrippa von Nettesheim nel *De occulta philosophia*.<sup>92</sup> Tuttavia, un primo confronto tra le pagine di queste opere e il *Theatro* pare escludere qualsivoglia affinità. Diversamente, il raffronto con un altro testo di magia, contemporaneo all'autore, sembrerebbe condurre a interessanti risultati: *l'Arbatel de magia veterum*.<sup>93</sup> Un'opera a cui Bovio pure accennava, individuandone l'oggetto nel «venire esteriore [degli angeli]». <sup>94</sup> Ma si premurava di farlo in un'altra sezione del testo, lontana dall'esposizione delle figure.

*L'Arbatel de magia veterum* è «il primo prontuario di magia bianca in Germania». <sup>95</sup> Così lo definisce Carlos Gilly che, ad esso, ha dedicato un approfondito studio. L'editio princeps dell'opera, in latino, risale al 1575. Esce a Basilea per i tipi di Pietro Perna – editore lucchese, esule in Svizzera per accuse di eresia – sebbene si segnalino edizioni precedenti (a partire dal 1510). <sup>96</sup> Edizioni che Gilly ha dimostrato essere «fantasma». <sup>97</sup> Difficile è risalire al nome dell'autore che si cela dietro gli aforismi dell'*Arbatel*: «brancoliamo davvero nel buio» riferisce lo studioso. <sup>98</sup> Alcune spie presenti nel testo, però, fanno pensare che si tratti di un paracelsiano: «tre degli otto tipi di magia in esso descritti corrispondono in realtà tanto nel contenuto che nella formulazione alle tre astronomie presentate nella *Philosophia sagax*: la magia microcosmica dell'*Arbatel* corrisponde alla parte magica della *Astronomia naturalis* dell'Hohenheim... la magia olimpica si rifà all'*Astronomia Olympi novi*... la “sapientia” o “magia profetica”, è quella che Paracelso definisce *magia coelestis*». <sup>99</sup> Alle osservazioni di Gilly, si potrebbe aggiungere che – oltre a comparire il nome di Theophrastus Paracelsus (nell'af. 26) assieme al riferimento a una magia «theophrastica» (af. 38) – si citano «Pigmei, Sagani, Ninfe, Driadi e Silfidi» (af. 24). <sup>100</sup> inconfondibili creature della mitologia del Lutero della medicina. <sup>101</sup>

Negli aff. 16 e 17, l'autore dell'*Arbatel* nomina sette reggenti delle sfere celesti. Per quanto egli li faccia risalire all'*Astronomia Gratia*, parte perduta dell'*Astronomia sagax* di Paracelso – informazione, questa, non verificabile – egli è comunque cosciente che il suo ordinamento *ab aliis alia traduntur* (af.

<sup>91</sup> F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli: “Clavicula Salomonis” e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Bonnard, Milano, 2002.

<sup>92</sup> T. Paracelsus, *Archidoxis Magicae*, in T. Paracelsus, *Bücher und Schriften*, vol. X, J. Huser (ed.), Johann Wechels Erben, Frankfurt, 1603, pp. 319-359; H.C. Agrippa, *De occulta philosophia. Libri Tres*, V. Perrone Compagni (ed.), Brill, Leiden, 1992.

<sup>93</sup> [An.], *Arbatel de magia veterum...*, [s.e.] [Pietro Perna], Basileae, 1575. Per una traduzione in lingua inglese, cfr. J.H. Peterson (ed.), *Arbatel. Concerning Magic of the Ancients. Original Sourcebook of Angel Magic*, Ibis Press, Lake Worth (FL), 2009.

<sup>94</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 62r.

<sup>95</sup> C. Gilly, *Il primo prontuario di magia bianca in Germania/The First Book of White Magic in Germany*, C. Gilly – C. van Heertum (eds.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, vol. II, Centro Di, Firenze, 2002, pp. 199-208 e 209-217.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 199. Sull'editore lucchese, cfr. L. Perrini, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002.

<sup>97</sup> C. Gilly, *Il primo prontuario di magia bianca in Germania*, cit., p. 199.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>100</sup> «Tertium, habere obedientiam creaturarum in elementis, quae sunt in forma spirituum personalium: Item Pigmeorum, Saganorum, Nympharum, Driadum, Sylvaticorum hominum».

<sup>101</sup> Cfr. T. Paracelsus, *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus*, in T. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, lib. XIV: *Das Volumen primum der Philosophia magna*, K. Sudhoff (ed.), Oldenbourg, München-Berlin, 1933, pp. 115-151.



18).<sup>102</sup> Si è già detto che Gregorio Magno e pseudo-Dionigi si limitavano a riportare i nomi scritturali dei tre angeli Michele, Raffaele, Gabriele. Diversamente Giovanni Tritemio – citato da Bovio<sup>103</sup> – autore dell'opera *De septem secundeis* e Agrippa, tra i primi, ne contavano non più di sette: Oriphiel, Zachariel, Zamael, Michael, Anael, Raphael, e Gabriel. Anche l'autore dell'*Arbatel* ne cita sette, sebbene li chiami con nomi diversi: Aratron, Bethor, Phaleg, Och, Hagith, Ophiel, Phul. Bovio ne cita nove e offre i corrispettivi onomastici, rispettivamente nella «lingua santa»<sup>104</sup> (*nomina... quae illis Deus dedit*, dice l'af. 17),<sup>105</sup> in ebraico e in latino: (1) Panthomorfon-Mitratron sarapanim-Princeps facierum (Serafini), (2) Ophaniele-xx-xx (Cherubini), (3) Aratron-Zaphriel-Contemplatio Dei (Troni), (4) Bathor-Zadchiele-Iustitia Dei (Dominazioni), (5) Phaleg-Thamael-Deletio Dei (Virtù), (6) Och-Raphael-Medicina Dei (Potestà), (7) Agith-Hanael-Obsacratio Dei (Principati), (8) Ophiel-Michael-Fortitudo Dei (Arcangeli), (9) Phul-Gabriel-Virtus Dei (Angeli).

Dalla sequenza si ricava che, tolti i nomi dei capi dei Serafini e dei Cherubini, quelli dei restanti sette cori, nella cosiddetta lingua santa, Bovio li strappava all'*Arbatel*. Mentre, tranne per Raphael, Michael e Gabriel – i tre angeli della tradizione ebraico-cristiana – assenti paiono essere i nominativi stampati da Tritemio e Agrippa.<sup>106</sup> Al massimo un isomorfismo, sebbene non sempre aderente, potrebbe rintracciarsi tra i nomi ebraici riportati da Bovio e quelli degli spiriti planetari del *Liber Iuratus Honorii* (cap. CXXXIII, 25), secondo la seguente relazione (che dà per scontato, anche in questo caso, la presenza in ambedue i luoghi dei tre angeli Raffaele, Michele e Gabriele): Zaphriel-Capc(h)iel, Zadchiele-Satquiel, Thamael-Samael, Anael-Hanael.<sup>107</sup>

Dopo averne riportato i nomi, l'autore del *Theatro* forniva i sigilli e descriveva i poteri corrispondenti a ciascun angelo. Un confronto con i sigilli dell'*Arbatel* mostra una perfetta corrispondenza tra le due serie. Tale specularità, assieme alla già citata affinità onomastica, potrebbe bastare a individuare in quest'ultima opera la fonte della magia angelica di Zefiriele.

Ma c'è di più. A quanto pare, le specularità non interessano solo questi due ambiti. Esse riguardano inoltre i poteri angelici. A tal proposito si mettano a confronto, per ogni angelo, le descrizioni datene nel *Theatro* e nell'*Arbatel*. Si parta con Aratron, capo «del Choro de Troni habitatori del Cielo in cui s'aggira Saturno».<sup>108</sup>

<sup>102</sup> [An.], *Arbatel de magia veterum...*, cit., p. 34.

<sup>103</sup> J. Trithemius, *De septem secundeis, id est, intelligentiis, sive spiritibus orbes post deum moventibus*, Apud Cyriacum Iacobum, Francoforti, 1545; T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 50v.

<sup>104</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 42r.

<sup>105</sup> [An.], *Arbatel de magia veterum...*, cit., p. 25.

<sup>106</sup> J. Trithemius, *De septem secundeis...*, cit., pp. 2r-4r (si è numerato il libro a partire dal frontespizio, a cui si è attribuita la pagina 1r): 1. Orifiel (Saturno), 2. Anael (Venere), 3. Zachariel (Giove), 4. Raphael (Mercurio), 5. Samael (Marte), 6. Gabriel (Luna), 7. Michael (Sole); H.C. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., p. 282: Zaphkiel (Saturno), 2. Zadkiel (Giove), 3. Camael (Marte), 4. Raphael (Sole), 5. Haniel (Venere), 6. Michaël (Mercurio), 7. Gabriel (Luna).

<sup>107</sup> G. Hedegård (ed.), *Liber Iuratus Honorii. A critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Almquist et Wiksell International, Stockholm, 2002, p. 138.

<sup>108</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., pp. 41v-42r.





<p>Il cui potere nell’Astronomia da gratia di transmutare in un momento animali, et piante in pietre, servando la medesima forma, et apparenza a’ gli occhi nostri, et transmutar i Carboni in tesori, et i tesori in carboni, puote insegnar a’ viventi l’alchimia, et fisica, et la magia, et far le creature feconde, et infeconde, et donarci familiarità prescritte con Angeli.<sup>109</sup></p>	<p><i>Ea quae in Astronomia gratiae Saturninis viribus ascribuntur ...</i></p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. <i>quod quaevis potest in lapidem convertere etiam in momento, veluti animal aut plantam retinentem eadem obiecta visus.</i></li><li>2. <i>Convertit thesauuros in carbones, ac contra carbones in thesauros.</i></li><li>3. <i>Dat familiares cum definita potestate.</i></li><li>4. <i>Docet Alchimiam, Magiam, Physicam.</i></li><li>5. <i>Conciliat homini Pygmaeos, homines pilosos.</i></li><li>6. <i>Facit invisibilem.</i></li><li>7. <i>Infoecundum facit foecundum, et donat longevitatem.</i><sup>110</sup></li></ol>
--	--

Dal confronto tra le due lingue di testo emerge che la descrizione dei poteri di Aratron, fornita da Bovio, sia ripresa in tutto e per tutto dall’af. 17 dell’*Arbatel*. Addirittura, che essa consista in una traduzione dal latino del misterioso autore. Tanto che Bovio evita di sopprimere persino il riferimento all’*Astronomia gratiae* di Paracelso, opera che, con molta probabilità, gli era sconosciuta. Va riconosciuto, tuttavia, che anche in questa occasione, il veronese tornava a concedersi alcune licenze. La più evidente, nonché la più significativa, riguarda il tacere – oltreché sui doni di «longevità» e «invisibilità» – sui pigmei e gli *homines pilosi*: creature della mitologia di Paracelso. Non è da escludere che, anche in questo caso, tali nozioni risultassero incomprensibili a Bovio; pur avendo letto quest’ultimo – come dichiara nel *Melampigo* – alcune pagine dello Svizzero.<sup>111</sup> Tale silenzio è rivelatore ancora una volta della lontananza sussistente tra l’immaginario del veronese e quello, più complesso e personalissimo, di Paracelso.

Le specularità non si limitano ad Aratron ma riguardano tutte le intelligenze celesti. Bethor «dona dignità grande, mostra tesori et cose sotterranee... et ci concilia Angeli, che dano verissimi responsi (*quem suo caractere dignatur, ad maximas dignitates evehit, obiicit thesauros Aereos conciliat Spiritus, qui vera dant responsa*)»; Phaleg «dona dignità militari, et fortune honorate in quell’essercitio (*eius characterem cui tribuit, evehit ad summas dignitates in re bellica*)»; Och «dona sapientia, et fa gratia di Angelo prestantissimo, da giuditio grande nelle cose medicinali, dona imperii, regni, dignità grande, et gran ricchezze (*Largitur sapientiam: dat spiritus praestantissimos, docet perfectam medicinam ... Dat aurum et crumenam pullulantem auro. Quem suo caractere dignum duxerit, facit tanquam numen coli a regibus totius mundi*)»; Hagit «dona bellezza di presentia, gratia appresso le genti... et ornamenti vaghi, dona angelo fedele, et amorevole (*ornatum omni decore... Dat spiritus qui fideliter inserviunt iis, quibus addicuntur*)»; Ophiel «dona cognitione delle arti liberali... et puote transmutar l’argento vivo in qualisivoglia metallo, et donar l’arte della pietra Filosofale (*Docet omnes artes... facit posse in momento*

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 42r.

<sup>110</sup> [An.], *Arbatel de magia veterum...*, cit., p. 26.

<sup>111</sup> Non si sa con precisione quali libri di Paracelso – o a questi attribuiti – egli avesse letto. T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 292, riporta che: «tornato poi da Genova, l’Eccellentissimo Medico Donzelino, passando io un giorno da casa sua, mi dimandò se havevo mai letto le opere di questo Paracelso, et io gli risposi non haverlo anco mai sentito nominare; onde egli mi tirò in una sua camera ben adorna, et trasse fuori d’un armario grande tre tomi, doi grossi, et un mezano, di questo Theofrasto, et se ve gli mostrerà, vi vedrete sopra di mia mano molte postille». Questi libri erano «stati mandati a donar dall’Alemagna».



*argentum vivum convertere in lapidem Philosophorum*); Phul «dona spiriti acquei visibili, et fautori molto, converte i metalli in purissimo argento (*Omnia metalla in argentum commutat... dat aqueos spiritus*).<sup>112</sup>

Come anticipato, ai sette angeli dell'*Arbatel*, il *Theatro* ne aggiunge due: «Pantomorphon (Mitatron)» e «Ophaniele», rispettivamente a capo della sfera del motore immobile e a quella delle stelle fisse. Dalle parole dello stesso autore, si ricava che egli riprende il primo nome, Metatron (nella grafia più nota) – come lo chiamano i kabbalisti ebrei – dall'*Asclepio* (cap. 19), dove è indicato con l'espressione greca *Pantomorphos*, spirito dalle plurime forme.<sup>113</sup> Più difficile, invece, pare rintracciare la fonte per Ofaniele. A proposito di quest'ultimo, infatti, Bovio non fornisce alcun sigillo (come, d'altronde, aveva fatto per Metatron) e nulla dice a proposito dei poteri dello stesso (cosa che, invece, concede a Metatron). Non è peregrino pensare che egli lo abbia tratto dal *Libro di Enoch* (lib. III, cap. XL).<sup>114</sup> Un'opera, quest'ultima, che aveva avuto grande circolazione tra Quattrocento e Cinquecento: catturò l'attenzione, per citare solo un caso, di Pico della Mirandola.<sup>115</sup>

Come che sia, l'assenza dei due talismani – quelli di Metatron e di Ofaniele – fornisce un'ultima tenace prova al fatto che, più che frutto di visione mistica e dono divino, Bovio riprendesse i talismani e le dottrine a essi inerenti dall'*Arbatel*. Per filo e per segno. Così come, dice molto sulla scarsa inventiva dell'autore in materia di sigilli: che, nonostante, di tanto in tanto, decidesse di apportare dei tagli all'originale, quando la materia si faceva oscura al suo intendimento, non riusciva a proporre integrazioni lì dove la fonte taceva.

### Rete di fiducia

È difficile asserire se il “furto” compiuto da Bovio fosse stato perpetrato ai tempi della presunta pestilenza. Vero è che l'*Arbatel* fu stampato a Basilea in quello stesso anno, 1575. Non è possibile sapere, tuttavia, se il libro fosse stato pubblicato prima dell'estate, quando il morbo attaccò i veronesi. A mancare, nell'*editio princeps*, è, oltre al nome dell'autore, una lettera dedicatoria che possa fornire indicazioni temporali più precise. Se «le figure formate da me»,<sup>116</sup> con cui Bovio si preservò dalla malattia, corrispondono a quelle dell'*Arbatel*, l'opera dovette essere stata pubblicata nei primi mesi di quell'anno. Così come, si può supporre, il veronese dovette entrare in possesso del libro prima di luglio, quando le porte della città erano ormai serrate e il commercio con l'esterno interdetto. A meno che, egli non disponesse di una copia «fantasma»,<sup>117</sup> come Gilly definisce alcuni esemplari manoscritti di precedente circolazione. Come che fosse, al tempo della presunta peste, Bovio «non ebbe mai dubbio

<sup>112</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., pp. 42r-42v; cfr. le rispettive pagine tratte da [An.], *Arbatel de magia veterum...*, cit., pp. 27-31.

<sup>113</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 41v-42r. B.P. Copenhaver (ed.), *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 78.

<sup>114</sup> R. Laurence (ed.), *The Book of Enoch. The Prophet*, Kegan Paul, Trench & Co., London, 1883, p. 45. Più comunemente rinvenibile nella grafia “Ophaniel”.

<sup>115</sup> G. Busi, *Giovanni Pico della Mirandola, Enoch, and Hermetism*, in A. Hessayon – A. Yoshiko – G. Boccacini (eds.), *Rediscovering Enoch? The Antediluvian Past from Fifteenth to Nineteenth Centuries*, Brill, Leiden, 2023, pp. 66-75, in particolare p. 67.

<sup>116</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 71r.

<sup>117</sup> C. Gilly, *Il primo prontuario di magia bianca in Germania*, cit., p. 199.



alcuno ad entrar in ogni luoco e tempo a' medicar tanti ammorbati et appestati» sotto la protezione di “suo” conio.<sup>118</sup>

A quel tempo, chi si fosse arrischiato per le vie o avesse guadagnato il talamo degli ammorbati, sarebbe dovuto apparire un uomo straordinario. A quanto pare, in quella nuova guerra, Bovio era in prima linea. Non è peregrino pensare che, chi ne seguisse il passo, attraverso gli interstizi delle travi a sigillo delle finestre, dovette considerarlo un essere sovrumano. Virtù dei talismani, la protezione di cui beneficiava; merito delle figure da egli confezionate, la guarigione dei languenti. Perché, a quanto pare, i talismani, il medico non si limitava ad appenderli al collo, né a portarli nelle vesti, in tasca, in sacca. Tra le pieghe, nei panneggi, non si sarebbero potuti certo ammirare. E, si sa, per molti vale il motto: “se non vedo non credo”. Dovette tornargli utile metterli in bella mostra. Esibirli. E quale modo migliore di farlo se non favorendone la circolazione: di mano in mano, di tasca in tasca, di sacca in sacca. Meglio, donandoli. Perché la strenna, per sua natura, predispose il beneficiario all'apertura, all'ascolto. Nonché all'omaggio, spesso, si lega una narrazione significativa: che quelle figure esistevano e potevano agire in virtù delle intelligenze celesti; che a ogni uomo o donna, secondo genitura, fosse assegnato un angelo custode; che fosse possibile richiederne la protezione attraverso le figure che, adesso, gli omaggiati si ritrovavano tra le mani. «Ne diedi ad altri amici, che le valsero con felicissimi successi», ricordava Bovio.

Allo stesso modo curò «molti» altri: «fu un sacerdote Don Gasparo Migliorino, et pativa tremor di cuore. Et rimase per sempre libero». Offrì un talismano «alla signora Giulia, valente sorella del Cardinal Simoncelli, che haveva speso molti centinaia di scudi in Padova et Venetia, in medici et medicine». Pure, a richiedere l'aiuto del medico e mago veronese fu il cognato della sventurata: un abate. Bovio ordinò all'uomo «che [la donna] venghi al mio Bovo ad alloggiar a casa mia, et gli darò aiuto», con riferimento al cascinale, nella campagna veronese, che il discendente dei Dal Bovo aveva ereditato dal padre;<sup>119</sup> lo stesso dove mise in isolamento suo nipote, Claudio, di soli cinque anni, al tempo della presunta pestilenza. All'altezza «dell'anguinaglia destra» gli affiorò un «carbone»:<sup>120</sup> un rigonfiamento brunastro nella parte destra dell'inguine. Presto, com'era da aspettarsi, si fece strada «una febbre ardente e uno svenimento di cervello» che portò il corpicino a «sgridare, e parlare fuori di proposito».<sup>121</sup> Nel caso di Claudio però – amato nipote e unico destinatario dei pochi averi dello zio – il medico fece solo uso di purghe. Vien da pensare che i talismani potessero passare in secondo piano quando a essere minacciata era la salute di un caro. Ad ogni modo, in meno di due giorni, pari a una prugna guasta, il bubbone si ruppe e il piccolo fu salvo. Anche la signora Giulia «sanò, né più mai ha sentito, o sente simili accidenti».<sup>122</sup> Lei, per mezzo dei talismani. Cardinali, abati, nobili: gli uomini e le donne a cui Bovio destinava le sue figure non dovettero essere scelti casualmente. Tutt'altro. Nella più tarda *Gerarchia cardinalizia* (1703), compilata dall'oblato Carlo Bartolomeo Piazza, e dedicata a Clemente XI, si ricorda che il cardinale Girolamo Simoncelli da Orvieto, parente di Giulio III, «interven[ne] alla creazione di dieci sommi pontefici».<sup>123</sup> Nonché, in una più tarda biografia francese «di tutte le persone che si distinsero per opere, azioni, talenti, virtù e delitti», il cardinale è celebrato addirittura come uno tra i

<sup>118</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 71r.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 7. Claudio Bovio sarà il padre di Giovanni Battista Dal Bovo che promuoverà, con «favori cortesi», la composizione di G.F. Tomasini, *Vita di S. Bovo Cavalier Provenzale*, Per Giovan Battista Pasquati, In Padova, 1645, come l'agiografo ricorderà nella lettera dedicatoria datata «Di Padova, il I. di Nov. 1654».

<sup>121</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 7.

<sup>122</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 71r.

<sup>123</sup> C. Bartolomeo Piazza, *La gerarchia cardinalizia*, Nella Stamparia del Bernabò, In Roma, 1703, p. 119



«pretendenti alla tiara», poi scalzato da Gregorio XIII.<sup>124</sup> Non che la «valente sorella», Giulia Simoncelli, ostentasse minore aristocrazia e, soprattutto, esiguo patrimonio: al maniero di Bovio «ella venne, et erano quattordici cavalli con il marito».<sup>125</sup>

Per quanto possa sorprendere, i talismani di Bovio non erano in vendita. A differenza delle sue medicine. Palmer attesta che l'Hercole fosse venduto a Verona e a Venezia presso le spezierie dei Fratelli Fenari e da Francesco Teofanio alla spezieria Dio Padre.<sup>126</sup> Clericuzio, altresì, ricorda che l'emetico fosse stato adottato da Calzolari presso la sua bottega.<sup>127</sup> Tutti avrebbero potuto acquistarlo. Le sue doti, inoltre, erano decantate a più riprese nei libri che l'autore diede alle stampe tra il 1583 e il 1592. Altra sorte toccò ai talismani. Innanzitutto, quelle stesse opere non ne fanno riferimento alcuno. In più, Bovio preferiva donarli. È probabile che essi fossero usati come strumenti di *self-branding*; che fungessero da biglietto da visita; che l'offerente li porgesse, di volta in volta, per far breccia nei cuori – e nelle tasche – di personalità ricche e influenti.<sup>128</sup> Come Girolamo e Giulia Simoncelli. I talismani, allora, creavano un doppio legame: da un lato vincevano le intelligenze celesti; dall'altro avvincevano l'*intelligentia* cittadina. Poiché simili strumenti, che si inscrivevano all'interno di un orizzonte cosmologico piuttosto raffinato, non avrebbero potuto fare proseliti se non presso dotti. E cardinali quasi papi e abati rientravano nella categoria. Da par loro, trafficavano con gli *Agnus dei* – che ora Bovio avvicinava alle figure magiche – che «hanno proprietà mirabili, come ne ho veduto io tante volte le provo, et io ne porto uno ordinariamente».<sup>129</sup> Pure aristocratici curiosi e oziosi, refrattari alle arti meccaniche, avrebbero avuto il tempo di coltivare letture stimolanti o di seguire le mode occultistiche del periodo. «Questi ordini» – farà intendere qualche riga dopo Bovio, con riferimento alla sua magia – «non sono intesi da tutti».<sup>130</sup> Quando aggiunse a corredo del proprio nome di battesimo il prenome “Zefiriele” – come l'angelo custode Zefiriel – la notizia incuriosì concittadine e concittadini. «Massime», ricorderà nel *Theatro*, «la nobiltà otiosa, et spensierata».<sup>131</sup> I talismani, dunque, erano la chiave per penetrare nei palazzi del potere; di più, nei cuori dei potenti; nella speranza che, un domani, avrebbero potuto restituire il favore quando la sfortuna, probabilmente, sarebbe piombata sul loro antico beneficiario.

<sup>124</sup> [An.], *Biografia universale antica e moderna*, Presso Giovan Battista Missiaglia, Venezia, 1831, vol. 64, p. 37.

<sup>125</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 71r.

<sup>126</sup> R. Palmer, *Pharmacy in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, cit., p. 114.

<sup>127</sup> A. Clericuzio, *Chemical Medicine and Paracelsianism in Italy, 1550–1650*, cit., p. 66.

<sup>128</sup> Alla voce *self-branding (personal branding)*, D. Chandler-R. Munday (eds.), *A Dictionary of Social Media*, Oxford University Press, Oxford, 2016 fanno corrispondere la definizione: «The construction and promotion by an individual of their own public image through social media». Di più ampio respiro e applicabile a più ambiti – non solo ai social media – la formulazione di J. Avery – R. Greenwald, “A New Approach to Building Your Personal Brand”, *Arvard Business Review*, May-June (2023): «Personal branding is an intentional, strategic practice in which you define and express your own value proposition» (<https://hbr.org/2023/05/a-new-approach-to-building-your-personal-brand>). Nonostante a primo impatto possa risultare anacronistico, il concetto di *self-branding* (anche *personal branding*) – assieme, come si vedrà, a quello di *self-fashioning* o, al più, di *self-marketing* – è largamente attestato negli studi di storia *early modern* di area anglosassone. Per fare solo qualche esempio, R. Stenner, *The Typographic Imaginary in Early Modern English Literature*, Routledge, New York, 2019, parla di «Caxton's self-branding»; e E.E. Benay – L.M. Rafanelli, *Faith, Gender and the Senses in Italian Renaissance and Baroque Art. Interpreting the Noli me tangere and Doubting Thomas* [2015], Routledge, Abingdon, 2016, p. 230, trattano dell'«efforts at self-branding» dei Mendicanti riformisti che «trovarono un modello pronto nell'incredulo Tommaso, al quale fu data la prova definitiva della reale presenza di Cristo».

<sup>129</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 72r.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 73r.



Oltreché offerente – e ladro – Bovio fu a sua volta depredato. L’eco delle “sue” figure magiche dovette giungere presso la corte medicea, se don Antonio, nipote del Granduca di Firenze, se ne interessò.<sup>132</sup> Era anch’egli un nobile, di quelli che facevano gola al veronese. Nello specifico un principe, raffinato appassionato di alchimia, magia, arti occulte.<sup>133</sup> Il rapporto tra Bovio e Antonio è documentato da alcune lettere che i due si scambiarono – spesso per intercessione di terzi – negli anni 1605–1606.<sup>134</sup> A quel tempo, Bovio aveva già redatto il proprio testamento e, colto da una forte artrite, pare attendesse la morte (che giunse solo tre anni dopo).<sup>135</sup> Un frate al servizio di Antonio, tale Ascanio Canacci, riuscì a incontrare il mago veronese. Per conto del padrone, dapprima richiese all’anziano di calcolare il suo angelo custode. Poi, pretese di leggere il *Theatro*, con la promessa di pubblicarlo. Ricevutane una copia per tramite dello stesso Canacci, Antonio non scrisse mai più all’indirizzo di Bovio, né il manoscritto tornò mai nelle mani del suo proprietario.<sup>136</sup> Al suo interno, don Antonio avrebbe trovato le immagini talismaniche che, con molta probabilità, cercava. Saputo il nome del proprio angelo custode, e finalmente in possesso degli strumenti atti a invocarlo, di Bovio non avrebbe più saputo che farsene. Non immaginava, però, che quelle stesse immagini avrebbe potuto trovarle, con meno fatica, acquistando un libro a stampa.

### Curare e condannare

Il piano messo a punto da Bovio, di guadagnare consenso come medico-astrologo nella società del suo tempo, incontrò presto ostacoli. In generale, riconosce Greenblatt: «l’autocostruzione (*self-fashioning*) implica sempre un’esperienza di minaccia».<sup>137</sup> Minaccia inferta – le critiche velenose che Bovio sputò contro i “medici rationali” –; ma anche patita. L’impiego dei talismani e tutto quello che essi presupponevano e comportavano in termini di dottrine e pratiche, suscitò non pochi dissapori presso medici togati e uomini di chiesa.

Tra i primi, l’unica critica di cui si dispone fu indirizzata a Bovio nel 1584. A un anno dalla pubblicazione del suo *Flagello de’ medici rationali* (1583). Un certo Claudio Gelli scagliò contro il veronese un’aspra *Risposta*: affinché «il flagello fosse flagellato».<sup>138</sup> Dietro il nome Claudio Gelli, eufonico di Aulo Gellio, tra i più antichi persecutori dell’astrologia, si schermiva nient’altri che l’amico Gerolamo Donzellini.<sup>139</sup> Chi, nel 1566 – sostiene Clericuzio –, ma con più probabilità, dopo il 1570, aveva introdotto il veronese di stanza a Venezia alle opere di Paracelso.<sup>140</sup> Sarà lo stesso a smascherarsi

<sup>132</sup> Cfr. F. Luti, *Don Antonio de’ Medici e i suoi tempi*, Leo Olschki, Firenze, 2006.

<sup>133</sup> J.M. Musacchio, *Objects and Identity. Antonio de’ Medici and the Casino at San Marco in Florence*, in J.J. Martin (ed.), *The Renaissance World*, Routledge, London, 2007, pp. 481-500; M. Beretta, *Material and Temporal Powers at the Casino di San Marco (1574–1621)*, in S. Dupré (ed.), *Laboratories of Art: Alchemy and Art Technology from Antiquity to the 18th Century*, Springer, Switzerland, 2014, pp. 129-156; G.D. Hedesan, “Alchemy and Paracelsianism at the Casino di San Marco in Florence”, cit.

<sup>134</sup> Le lettere sono pubblicate in S. Daniele, “The Angel and the Thief with the Pearl Earrings. Correspondence between Tommaso Zefiriele Bovio and Don Antonio de’ Medici in Regard to the Publication of *Teatro dell’Infinito* (1605-1606)”, *Nuncius*, 38, 3 (2023): pp. 651-689.

<sup>135</sup> Archivio di Stato di Verona (ASVr), *Testamenti*, anno 1602, n. 94.

<sup>136</sup> L’inganno è ricostruito in S. Daniele, “The Angel and the Thief with the Pearl Earrings”, cit., pp. 651-678.

<sup>137</sup> S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1980, p. 9.

<sup>138</sup> C. Gelli [Gerolamo Donzellini], *Risposta... ad un certo libro contra medici rationali*, in T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 7.

<sup>139</sup> L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 41.

<sup>140</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 292.



in una lettera al medico imperiale Johannes Crato von Krafftheim, a cui, riconosce Zanier, «un po' tutti gli intellettuali guardavano come a un baluardo contro le pericolose novità».<sup>141</sup> Mentre Bovio denuncerà – e probabilmente giungerà a scoprire – la vera identità dell'ora nemico solo nel 1592, nella sua terza e ultima opera a carattere medico-astrologico, il *Fulmine*. Ma la scoperta non gli valse la vendetta: a quel tempo, Donzellini era morto e sepolto; meglio: annegato nelle acque di Venezia da cinque anni. Nel 1587, l'Inquisizione lo aveva condannato a morte come eretico relapso.

Si potrebbe asserire che i motivi che spinsero Donzellini a scrivere il *pamphlet* riguardassero quell'accusa infamante. Nel 1579, dopo essere stato imprigionato – la Congregazione del Sant'Uffizio lo monitorava, invero, dal 1543 – la sua matricola, registrata nel 1561, fu abrasa dal registro del Collegio dei Medici di Verona.<sup>142</sup> In quel periodo, l'intransigenza nei confronti degli eretici da parte dell'istituzione iniziava a farsi sempre più pugnace: gli statuti del 1580 rivelano a chiare lettere un simile inasprimento.<sup>143</sup>

Non era la prima volta che Donzellini subiva ostracismo. Un primo allontanamento dalla comunità medica lo patì a Brescia, a seguito di una controversia sull'impiego della teriaca, iniziata nel 1570. Lo scontro vide coinvolti tre dottori del posto. Da un lato, il giovane Vincenzo Calzaveglia. Quest'ultimo aveva attaccato Giuseppe Valdagno, favorevole all'uso della teriaca contro le febbri pestilenziali. A difesa di Valdagno era intervenuto Donzellini. Dalla disputa, i due ne uscirono sconfitti e il Collegio li espulse.<sup>144</sup> Lo stesso si ripeté a distanza di qualche anno: il Collegio di Verona, nelle cui fila Donzellini subito dopo aveva trovato riparo, espulse il medico. Non è peregrino pensare, come ipotizza Alessandra Celati, che: «la pubblicazione dell'opuscolo a nome dell'intero ordine dei medici sia stato il suo ultimo disperato tentativo di riguadagnare rispetto e considerazione da parte di un ordine professionale che lo aveva espulso dai suoi ranghi (potrebbe aver adottato lo pseudonimo perché era consapevole che la sua condanna per eresia era stata una fonte di imbarazzo per il Collegio)».<sup>145</sup>

La peste del 1575–76 offrì a Donzellini una via di scampo dalla prigione. Anche se per un breve periodo. E non perché avesse approfittato dei disordini in cui la malattia aveva gettato la Serenissima per sgattaiolare furtivamente dalla cella. Fu la stessa città a offrirgliene la possibilità, in cambio di cure ai veneziani, presi da febbri e tempestati dai «buboni detti giandusse, dai carboni, dalle pustole maligne dette petecchie».<sup>146</sup> In quella babilonia pestilenziale, lasciare un medico marcire in cella era come disporre di un armadio di medicinali, ma tenerlo sottochiave.

«Sopra la natura, cause, effetti, segni et accidenti, curatione et preservatione di quel fiero male, che con horribil faccia, a questa città minacciava strage grandissima» il medico trattò nel suo *Discorso nobilissimo e dottissimo preservativo et curativo della peste*, stampato a Venezia nel 1577, e dedicato «A signori illustrissimi sopraproveditori et proveditori alla sanità di Venetia». In verità, il testo dovette essere concluso già l'anno prima, come si evince dalla lettera dedicatoria che porta la data del 3 dicembre

<sup>141</sup> L. Scholtz von Rosenau, *Epistolarum philosophicarum, medicinalium, ac chymicarum a summis nostrae aetatis philosophis ac medicis exaratarum volumen*, And. Wecheli haeredes, Claudium di Marni, & Ioh. Aubrium, Frankfurt, 1598, p. 155. G. Zanier, «La medicina paracelsiana in Italia. Apsetti di un'accoglienza particolare», cit., p. 635.

<sup>142</sup> A. Celati, «Heresy, Medicine and Paracelsianism in Sixteenth-Century Italy», *Gesnerus*, 71, 1 (2014): pp. 5-37, in particolare p. 5. Cfr. A. Pastore, *L'onore della corporazione*, cit., p. 19.

<sup>143</sup> O. Viana, «Gli statuti del Collegio Medico veronese nel 1580», *Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona*, 15, 4 (1915): pp. 21-33.

<sup>144</sup> S.K. Cohn, *Cultures of Plague*, cit., pp. 161-162.

<sup>145</sup> A. Celati, *The world of Girolamo Donzellini*, cit., p. 160.

<sup>146</sup> G. Donzellini, *Discorso nobilissimo e dottissimo preservativo et curativo della peste*, Appresso Horatio dei Gobi da Salò, In Venetia, 1577, p. 1a (si è numerato il testo a partire dalla pagina che apre la trattazione, dopo la lettera dedicatoria).



1576. Così l'autore giustificava il ritardo: «io però non ne restai ponto sodisfatto et perciò non hebbi minimo pensiero di publicarlo». In cella, va da sé, era «privo di quelle commodità et libri, che alla piena et sicura risoluzione di tal argomento erano necessari».<sup>147</sup>

Donzellini prendeva le distanze dalle spiegazioni dei teologi e degli astrologi («lasciando a' theologi et astrologi la parte sua»). «Come medici parlando», spiegava, la peste «non viene da eshalationi cattive di questi elementi inferiori, né da corrottela d'aere», ma dall'azione di *semina*: entità microscopiche che fluttuano nell'aria e si fanno portatrici di malattie contagiose.<sup>148</sup> Di semi pestilenziali aveva già parlato il medico veronese Girolamo Fracastoro (1476/78–1553).<sup>149</sup> Ora, parlava il prigioniero. La peste: «risiede in corpo sottilissimo et spirituosissimo, come in proprio soggetto, il qual propriamente si chiama seminario della peste... questo seminario per sua sottilità facilmente diffondendosi, et penetrando, porta seco la maligna qualità: onde segue la peste esser contagiosa». Contro i seminari, bisognava disporre di: «medici fisici et chirurghi intelligenti: non ceretani, non empirici, non vagabondi, non carnefici di Christiani, come ordinariamente sono».<sup>150</sup> Nonché, i più intendenti dovrebbero «far provvisione di medicamenti semplici et composti, buoni et reali, non sofisticati et avanzati nelle specierie». Citava l'olio di scorpione (di Matthioli o di Falloppia), la teriaca (di Guidone o di Mesue), la polvere sudorifera magistratale (di Marsilio Ficino). Aggiungeva alcuni rimedi impiegati contro la «prossima passata peste di Verona»: «tre medicamenti: il primo sono pilule purgative. Il secondo un polvere sudorifico. Il terzo un antidoto in forma di lettuario». Più che le pillole erculee di Bovio, quelle fabbricate «presso messer Andrea Bellicocco, speciale all'Angelo Gabriele»: l'unico «angelo» con cui Donzellini aveva commercio.<sup>151</sup>

Il quadro tracciato basta a comprendere in che rispetto l'autore tenesse Bovio: non certo un «cerretano», ma pur sempre «un empirico» privo di licenza dottorale e *medendi*. In più, il disinteresse mostrato da Donzellini nei rispetti delle dottrine dei teologi e degli astrologi fa intuire il credito che egli attribuisse alla magia del veronese e, nello specifico, ai suoi talismani: nullo. Difatti, il bresciano non tarderà a demolire le figure magiche del nemico, nonostante quest'ultimo avesse solo accennato ad esse. Nella *Risposta* del 1584, affermerà: «lo ha anco scritto nel suo libro. Dove havendo nominato alquante infermità ordinarie, aggiunge che ve ne sono poi altre, che hanno le cause sue nascoste, recondite, et oscure come quelle che si fanno per malie, strigarie, herbarie, incantesmi, et arte demoniaca, et dice che egli sa curar anco queste».<sup>152</sup> In effetti, in un passaggio invero fulmineo del *Flagello*, Bovio aveva avanzato la possibilità di «procurare la salute» con «modi oppositi»; per cambiare subito dopo argomento, ponendo come giustificazione la vastità della materia: «non voglio che entriamo in questi ragionamenti, che ci sarebbe che dire per dieci anni: torniamo pure ai medici».<sup>153</sup> Doveva correr voce che Bovio curasse facendo ricorso alla magia. Forse le voci sul conto avevano preso a circolare già al tempo della peste, quando il veronese manipolava le immagini a scopo preservativo e curativo. Dal canto suo, si può presupporre che il medico-mago non avesse mosso un dito per sconfessare il chiacchiericcio.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 1b.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> V. Nutton, «The Seeds of Disease: An explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance», *Medical History*, 27 (1983): pp. 1-34; V. Nutton, «The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion: The Seed That Fell among the Thorns?», *Osiris*, 2, 6 (1990): pp. 196-234.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 3b.

<sup>151</sup> *Ivi*, pp. 5a-8a.

<sup>152</sup> C. Gelli [Gerolamo Donzellini], *Risposta*, cit., p. 7.

<sup>153</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 55.



Anzi, si può immaginare che fosse stato egli stesso a favorire le dicerie. Aggiungendo parole a parole: «egli stesso lo dice a chi a lui piace», riconosceva Donzellini.<sup>154</sup>

Nella *Risposta*, le «arti che sono vitiose dannate et infami» sono le prime a essere prese a tiro. «Quasi di tutte», si sincera l'autore, «tiene costui gran cognitione». Per iniziare, Bovio «dipende in tutto, et per tutto» dalla «astrologia divinatoria superstiziosa».<sup>155</sup> Difatti, continuava, «né fa impresa, o operation alcuna, senza consigliarsi prima con le stelle». Secondo, è «anco onomantico, et tribuisse molto alla onomantia credendo che nei nomi, et caratteri, sia efficacia d'operar alcuna cosa».<sup>156</sup> Bovio offriva al detrattore una prova considerevole: aveva supplicato Gregorio XIII affinché potesse modificare il proprio nome di battesimo in Tommaso “Zefiriele” Bovio.<sup>157</sup> Per captare la benevolenza dell'angelo Zefiriel, sosteneva Bovio; «per mutar sorte», «ché col'primo nome non ha mai potuto haver buona sorte», riduceva Donzellini. E infieriva: «benché si vede ch'egli ha mutato in peggio, essendo et d'animo, e di corpo, e di beni esterni più infelice che mai». Perché, rettificava: «i nomi, et caratteri non sono altro che segni senza alcuna efficacia oltra il suo significato».<sup>158</sup> L'onomanzia, vale a dire la Kabbalah, a parere del medico radiato, poco c'entrava con la buona sorte e, in generale, a poco avrebbe potuto.

Finalmente, trattava dei talismani. «Che costui doni virtù a figure, et caratteri si conforma alle altre virtù sue, ... cioè ch'egli tiene commercio, et amicitia di spiriti, da i quali egli impara, et intende cose grandi». Tuttavia, gli spiriti – affondava – poco lo avrebbero aiutato a curare. Anzi, era per la sua insipienza in materia alchemica – che pure Bovio elogiava come uno dei pilastri dell'arte – che egli si invischiava in tali abominevoli commerci. Gli spiriti, difatti, gli avrebbero «rivelato una montagna piena di oro, la qual'anco dissegna di cavar, et farsi ricco: poiché l'alchimia non gli è riuscita: talche da oro factitio serà passato al naturale». E allora, più che curare, affatturava. Perché si sa: «niuno meglio solve il nodo di quello che lo ha fatto».<sup>159</sup> Proverbiale.

Se i talismani – e gli spiriti tramite di essi invocati – nulla possono contro le malattie, se ne può concludere che siano portatori di malie. Ciò fa degli spiriti entità oscure e malvagie e, dei patti intrapresi con essi, azioni indebite. Questa pare fosse la posizione di Donzellini. La stessa, o perlomeno vicina a quella dei teologi.

### **Inquisire e incantare**

Nella terza e ultima giornata del *Theatro*, Curio Boldieri – assieme a Giovanni Frat(t)a, interlocutore di Bovio – domandava: «a giorni passati ho letto un libro di Marsilio Ficino *De Triplici Vita* dove tratta di certe figure magiche et poi le improba; desidero sapere da voi, che cosa siano queste figure et che ne tenghi la Santissima Chiesa». Ficino, principiava Bovio, è certo «huomo di molta dottrina»; sebbene egli non abbia «inteso il tutto, né sempre bene». Meriterebbe di essere «dann[ato] per ignorante», perché «le figure magiche... improba».<sup>160</sup>

<sup>154</sup> C. Gelli [Gerolamo Donzellini], *Risposta*, cit., p. 7.

<sup>155</sup> T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 5.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 258 e T.Z. Bovio, *Dechiaratione a maggior intelligentia di ogn'uno*, cit., p. 4a. Sulla supplica, cfr. A. Ingegno, *Bovio, Zefiriele Tommaso*, cit.

<sup>158</sup> C. Gelli [Gerolamo Donzellini], *Risposta*, cit., p. 6-7.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 70r.





Vero è che, nel *De vita*, Ficino asseriva che, più che nelle immagini astrologiche, risieda «una virtù molto maggiore nei farmaci e negli unguenti preparati con il favore delle stelle» (cap. 15).<sup>161</sup> E qualche riga dopo, commentando la posizione degli astrologi (cap. 16), avvertiva: «di non credere che io approvi l'uso delle immagini, bensì che lo espongo». <sup>162</sup> Perché, come insegnano i teologi e Giamblico: «coloro i quali fabbricarono le immagini sono più spesso degli altri posseduti ed ingannati dai demoni cattivi» (cap. 20).<sup>163</sup> E, sebbene da giovane avesse provato a crearle, era tornato a inciampare in un simile negozio, adesso, per forza di cose, leggendo il testo di Plotino, di cui il *De vita* si proponeva come commento. Così si giustificava.<sup>164</sup>

L'invito ai lettori era dunque a giudicare senza malizia; e non ce ne sarebbe stato bisogno dal momento che l'unica magia oggetto di studio, assicurava l'autore nella successiva *Apologia*, era quella naturale, mentre ad essere trascurata era la profana, per il suo empio coinvolgimento con le intelligenze maligne.<sup>165</sup> Messi da parte i demoni, dunque, gli unici operatori magici ammessi dal fiorentino restavano le forze naturali. Sosteneva, allora, in merito alle immagini astrologiche: «naturalmente non l[e] negherei in modo categorico, credo infatti, se qualcuno non mi convince altrimenti, che per la buona salute posseggano qualche virtù». Il loro potere, tuttavia, non dipenderebbe dall'immagine ivi incisa, quanto «soprattutto in ragione della materia scelta». <sup>166</sup> Quindi risolveva:

È infatti probabile che, se le immagini possiedono una qualche forza, non l'abbiano tanto acquistata di recente per mezzo della figura (*per figuram*), quanto la posseggano per la materia (*per materiam*) che è così disposta naturalmente (*naturaliter*). E se una immagine acquista qualcosa di bel nuovo mentre viene scolpita, questo non deriva tanto dalla figura quanto dal riscaldamento che proviene dall'incisione. E invero questa incisione e questo riscaldamento, fatti sotto un'armonia celeste simile all'armonia che un tempo aveva infuso un certo potere nella materia, suscitano e rinforzano proprio quello stesso potere, come fa il vento con la fiamma; e rendono manifesto ciò che prima era nascosto (cap. 18).<sup>167</sup>

Ciò, almeno in apparenza. Lo storico delle religioni e della cultura Daniel Pickering Walker, e a seguire Paola Zambelli, mostrerà quanto il *De vita* si faccia surrettiziamente portavoce di rituali astrologici connessi alla magia demoniaca.<sup>168</sup> In altre parole, gli inni musicali, i cerimoniali a base di incenso e talismani che Ficino contemplava – se non connotandoli in modo positivo, evitando in più di un'occasione di condannarli – implicherebbero più che uno scambio *naturaliter* tra l'operatore e il Cosmo. Al contrario: essi non potrebbero che essere rivolti a *numina*, entità spirituali, spiriti planetari.

Alla fine dei giochi, e nonostante tutto, si potrebbe affermare che se l'obiettivo di Ficino era quello di mostrarsi contrario all'utilizzo dei talismani, quindi al commercio con le intelligenze, egli ci fosse riuscito. Perlomeno agli occhi di Bovio. Quest'ultimo, infatti, considerava il fiorentino un aspro detrattore delle immagini astronomiche. Nel denunciarne l'utilizzo – pur giustificandone l'impiego nel quadro della magia naturale – il filosofo di Careggi tentava di uniformare la propria dottrina a quella dei

<sup>161</sup> M. Ficino, *Sulla vita*, cit., p. 242.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 243.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>168</sup> D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, cit., pp. 45-53; cfr. inoltre P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Milano, 1991, p. 46.



teologi cristiani, di cui Agostino fu «il primo a fornire una teoria coerente del perché i characteres avrebbero dovuto essere condannati».<sup>169</sup>

Per un lettore del *De doctrina christiana* o del *De civitate Dei*, è chiaro che qualsiasi tipo di magia – che ci si approcci ad essa in modo cosciente o incosciente – comporti un rapporto con i demoni. Essa risulta quindi pericolosa. Continua Láng in tal proposito:

il rifiuto della magia da parte di Agostino è strettamente connesso al suo ripudio per la teurgia: egli sostiene che i riti e i simboli (con cui i teurgi pretendono di guadagnare le sfere celesti) non possono essere usati per ritenere alcuna divinità. Se c'è qualche efficacia in questi segni, ciò dovrebbe essere dovuto ai demoni.<sup>170</sup>

Più tardi, l'autore dello *Speculum astronomiae*, per quanto acconsentisse all'utilizzo di immagini *qui eliminant istas spurcitas*, prendeva le distanze dalla magia: tanto dal tipo «abominevole (*abominabilis*)», causa della «peggiore idolatria (*idolatria pessima*)», quanto da quello «meno scomodo (*minus incommodus*)», ma «ciò nonostante detestabile (*detestabilis tamen*)».<sup>171</sup> Il primo tipo di magia presuppone l'esplicita adorazione dell'idolo come nel caso della teurgia ermetica. Il secondo, invece – inserito da Pingree nel quadro della magia salomonica – si rivolge agli angeli planetari impiegando i loro segni e nomi.<sup>172</sup> Con piglio più severo, Tommaso d'Aquino, nella *Summa contra Gentiles*, affermava che le orazioni proferite dal mago, i caratteri e le figure fossero inevitabilmente destinate alle intelligenze demoniache. Le figure, in particolar modo, non potevano essere utilizzate come «mezzi dispositivi (*quasi dispositionibus*)», ossia sosteneva che tramite esse «non si potesse disporre la materia a ricevere degli effetti naturali» (III, CV)<sup>173</sup> poiché la figura non agisce, né patisce. Quindi, le immagini sono segni e «dei segni noi ci serviamo solo per comunicare con gli altri esseri intelligenti. Perciò le arti magiche derivano la loro efficacia da quell'essere intelligente cui il mago indirizza le parole».<sup>174</sup> In altri termini, ma mantenendo inalterata la polemica tomista, il vescovo e teologo Cattani da Diacceto spiegherà più tardi che i beati angeli ricusano massimamente ogni forma di cerimonie invocatorie a tal punto che «quando l'huomo ha voluto rendere loro i divini honori, l'hanno vietato, e ammonito quel tale e comandatogli che in quella maniera veneri colui a cui solo conviene tal venerazione (c. 34r)».<sup>175</sup> Dio. Cantilenante la conclusione: «empia cosa sarebbe l'affermare che l'abbia efficacia dalli spiriti giusti».<sup>176</sup>

Eppure Bovio non mancherà di citare queste stesse autorità in difesa della magia e dei talismani, ma cambiando di segno le loro tesi. Agostino e lo *Speculum astronomiae* – che Bovio attribuiva ad Alberto Magno – Tommaso e Cattani da Diacceto. Pure il Caietano. Si spingerà ad ammettere, addirittura, che la dinamica del contratto tra mago e intelligenza, mediato dal sigillo, altro non è che una «riduzione a

<sup>169</sup> B. Láng, “Characters and Magic Signs in the Picatrix and Other Medieval Magic Texts”, cit., p. 70. Il più grande contributo di Agostino sulla magia si trova in *De doctrina christiana* (lib. 2), e in *De civitate Dei* (VIII-X).

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>171</sup> P. Zambelli, *The “Speculum Astronomiae” and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Springer, Dordrecht, 1992, pp. 240-246; per un'interpretazione del passo cfr. N. Weill-Parot, *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries)*, cit., pp. 170-171.

<sup>172</sup> D. Pingree, “Learned Magic in the Time of Frederick II”, *Micrologus*, 2 (1994): pp. 39-56, in particolare p. 43.

<sup>173</sup> T. d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, T.S. Centi (a cura di), Utet, Torino, 1975, p. 823. Le citazioni latine al testo sono tratte dall'edizione napoletana T. d'Aquino, *Summa contra gentiles*, Typographia Ursiniana, Neapoli, 1773, 2 vols.

<sup>174</sup> T. d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, cit., p. 823.

<sup>175</sup> F. Cattani da Diacceto, *Discorso... Sopra la superstizione dell'arte magica*, Panizzi e Peri, Firenze, 1567, p. 34r.

<sup>176</sup> F. Cattani da Diacceto, *Discorso... Sopra la superstizione dell'arte magica*, cit., p. 11r.



memoria» di una sezione dell'opera «*Summula delle confessioni in verbo imaginum* del Gaetano».<sup>177</sup> Il riferimento è alla *Summa peccatorum* di Tommaso De Vio (Caietano o Gaetano), un manualetto per i confessori, dove i peccati sono organizzati in ordine alfabetico. Alla voce *imaginum pure astronomicarum usus*, effettivamente, si asserisce che il legame tra immagini e astri *nullu peccatu esse*, essendo esso *naturale*, e che la forza dell'intelletto non è in grado di giudicare i segreti celesti. Tuttavia, come nello *Speculum astronomiae*, si condannano *suffumigationem aut characterem* in quanto *non pertinere ad coelestes influxus*, ma a *secretos intellectu*, ossia alle intelligenze separate.<sup>178</sup> Di conseguenza, il veronese sentenziava: chi non approva il potere delle immagini rinnega le autorità riconosciute dalla stessa Chiesa.

Ma si spingeva oltre. Attraverso una torsione ermeneutica ardita, Bovio mostrava come persino le Sacre Scritture facessero riferimento all'utilizzo delle immagini magiche. Così, il prepuzio, nel rituale della circoncisione, sarebbe stato il talismano attraverso cui Abramo avrebbe stretto il patto con Dio. E, ancora, tramite il battesimo i cristiani si sarebbero uniti a Cristo. Non ultimo, egli citava l'espedito suggerito da Dio agli ebrei: contrassegnare le porte delle proprie dimore con il sangue per sacrificare la prole del popolo egizio e lasciare illesa quella ebraica. E ancora, aggiungeva: simili immagini furono fabbricate da Mosé.<sup>179</sup>

Tommaso Zefiriele Bovio, dunque, non solo promuoveva l'uso dei talismani, ma attribuiva a essi il solo – e detestabile – compito di sigillare il patto tra l'operatore e gli spiriti. E a poco serviva a scagionarlo l'aver posto simili commerci nel calderone della magia naturale. Più convincente doveva apparire la dichiarazione secondo cui, attraverso la manipolazione delle immagini, i magi «si istimano poter assequir i loro desiderii nelle loro infermità corporali o altro».<sup>180</sup> Altro a cui, appunto, Bovio mai fece riferimento. Come visto, si limitò a vanarne le virtù terapeutiche al tempo della presunta peste veronese del 1575. Facendo così rientrare, a quanto pare, le immagini nelle maglie dell'ortodossia. Nella prefazione all'Indice di Pio IV (1564), che riprendeva i regolamenti emanati dal Concilio di Trento, nel 1559; nonché, nella più recente bolla *Coeli et terrae*, emanata da Sisto V nel 1586 – nel *Theatro* interpretata come permissiva nei confronti dell'astrologia giudiziaria, sebbene vietasse i pronostici «inevitabili» e favoriva solo quelli «tendenziali» – la chiesa consentiva l'uso dell'astrologia e delle arti magiche nei tre ambiti dell'agricoltura, della navigazione e della medicina.<sup>181</sup>

A ulteriore scudo, l'autore faceva sfoggio di amicizie importanti. Tra i beneficiari dei suoi talismani, come visto, si contavano abati e cardinali. Bovio dichiarava addirittura di aver indirizzato una lunga lettera al temibile inquisitore Francisco Peña, affinché le sue posizioni in materia magico-astrologica fossero note anche alle più alte gerarchie della Chiesa.<sup>182</sup> L'inquisitore gli avrebbe risposto dopo diverso tempo, dicendosi «tanto affetionato» alle sue opere.<sup>183</sup> Vero è che nel commentare il manuale

<sup>177</sup> T. de Vio (Gaetano), *Summula peccatorum R.D.D. Thome de vio Caietani, Cardinalis S. Xisti*, [s.e.], Colonia, 1526.

<sup>178</sup> La stessa posizione che il Gaetano (o Caietano) attribuisce a Tommaso nella *Summa Contra Gentiles* pare ritrovarsi nel suo commento alla *Summa Theologiae* dell'Aquinate (T. d'Aquino, *Opera Omnia*, Eredi Blado, Giovanni Gigliotto e Giulio Accolti, Roma, 1570-1571, pp. 241r-242r). Il passo è commentato da D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, cit., p. 43. T.Z. Bovio, *Opere*, cit., p. 322 cita nuovamente il Gaetano (assieme a Marsilio Ficino) come autorità a favore della medicina astrologica.

<sup>179</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 71v.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 70v.

<sup>181</sup> U. Baldini, *The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology. Antecedents, Reasons and Consequences*, in G. Fragnito (a cura di), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 79-110.

<sup>182</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., pp. 83r-92r.

<sup>183</sup> La risposta è datata maggio 1600.



inquisitoriale di Eimerich, nel 1578, Peña non ricusò la magia tutta. Tornò, piuttosto, a discriminare tra la naturale e la demoniaca.<sup>184</sup> Nonostante tutto, però, difficile è credere che egli nulla avesse da obiettare sulla proposta di Bovio; su una magia naturale, sì, ma infestata da spiriti. Motivo per cui, arduo è credere alla benevolenza di cui egli beneficiava presso Peña, nonostante egli ricopiasse – giurava – le parole dell’Auditore di Rota. Un altro teologo e inquisitore, certo frate Valerio Bernabuccio detto Faenza, ad ascoltar parlare Bovio «di questi miei popoli» aveva mostrato sulle prime una comprensibile reticenza. «La cosa gli pareva pur di dura digestione» perché «pensa[va] di offender gli animi di quelli che reggono a Roma la Santa Inquisitione». Quindi, si parava: «non vorrei cader contumace». Eppure concludeva: «mi pare garan cosa che iddio sia stato tanto tempo a rivelarci questi vostri popoli».<sup>185</sup> O, almeno, così concludeva Bovio.

Meno accondiscendente pare si fosse mostrato l’inquisitore di Verona. Le parole di Paolo Ulvioni, a ragione, suonano ultimative circa il sospetto che la Chiesa nutriva nei confronti di Bovio, della sua magia, dei suoi talismani: «l’inquisizione gli aveva sottratto il manoscritto, dato che in quello che il Bovio presenta come un trionfale colloquio di alcuni anni prima con l’inquisitore di Verona è da vedersi un astuto e riuscito intervento censorio. Quando il domenicano Egidio Pusterla ebbe letto l’opera, volle discuterne a lungo con il suo autore nel luogo del S. Ufficio, in compagnia dei suoi frati. Dopo di che lo baciò e abbracciò con molti complimenti, dicendogli “io non vi voglio restituire il libro né il Teatro, cioè il Tipo, che sono troppo belli, et i voglio per me; et io gli replicai quelle parole che per modestia mi taccio, et in fine gli dissi, vive il maestro che ha fatti questi et rifarà di meglio, piacendo il Signor Iddio, et così ho fatto».<sup>186</sup>

### ***Self-branding. Conclusioni***

Il concetto di “multivocalità simbolica” sviluppato da Victor Turner ha permesso di esaminare il caso di studio secondo tre direttrici. Per l’antropologo, un simbolo veicola più di un significato. Egli ne individua tre: uno di primo livello, intrinseco e immediato (pur se sempre mediato dal contesto di appartenenza); un significato derivante da – e che, di conseguenza, inverte – il più ampio orizzonte di pensiero a cui il simbolo fa riferimento (cosmologico, antropologico, psicologico ecc.); infine, una valenza socio-politica, ossia come un simbolo possa legittimare (o delegittimare) un individuo o un gruppo di potere all’interno di una data gerarchia (che, a sua volta, potrebbe essere stata istituita in virtù di un simbolo); oppure farsi portavoce di rivendicazioni individuali o di un gruppo sociale subordinato. Turner parla rispettivamente

<sup>184</sup> N. Eymerich, *Directorium inquisitorum R.P.F. Nicolai Eymerici...cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegñae Hispani, S. Theologiae et Iuris Utriusque Doctoris*, In Aedibus Populi Romani, Romae, 1578. Per approfondire la vita e l’opera di Francisco Peña cfr. V. Lavenia, *Peña, Francisco*, in A. Prosperi-V. Lavenia-J. Tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, vol. III, Edizioni Della Normale, Pisa, 2010, pp. 1186-1189.

<sup>185</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell’Infinito*, cit., p. 46v.

<sup>186</sup> P. Ulvioni, “Astrologia, astronomia e medicina nella Repubblica veneta tra Cinque e Seicento”, *Studi trentini di scienze storiche*, 61, 1 (1982): pp. 1-69, in particolare p. 20. Lo studioso nota: «non sappiamo se questo “meglio” sia costituito dall’opera successiva che porta lo stesso titolo e che già il Maffei vide a Firenze». In questo caso, è possibile esistesse una prima forma dell’opera. Quel che sembra più certo è che il tipo di cui parla Bovio – e che l’inquisitore chiama *Teatro*, come più tardi farà Ascanio Canacci in una lettera indirizzata a don Antonio de’ Medici suo signore – corrisponde a (o è un altro esemplare) dei «dui cartoni decorsivi, dove son descritte tutte le sfere, et Cieli etc.» di cui uno è stato ritrovato da Lelli presso la stessa Laurenziana. Bovio li inviò, assieme all’opera tramite Canacci, a Antonio de’ Medici, come emerge dalla lettera spedita dal primo al suo signore in data 3 settembre 1605. Cfr. rispettivamente S. Daniele, “The Angel and the Thief with the Pearl Earrings”, cit., pp. 33-34 e p. 36 (lettera del 14 settembre 1605); F. Lelli, “Un’opera sconosciuta dell’alchimista e cabalista veronese Zefiriele Tommaso Bovio (1521–1609)”, *Verona Illustrata*, 5 (1992): pp. 27-43.



di “funzione esegetica” del simbolo (o livello di interpretazione indigena), di “significato operativo”, e di “significato posizionale”. Le tre categorie si sono rivelate funzionali all’indagine nella loro valenza di strumento euristico. D’altra parte, il contesto – la più complessa e stratificata società italiana della prima età moderna – ha richiesto che esse venissero riformulate. Innanzitutto, si sono spogliati i tre significati della loro connotazione “evolutiva”: in altre parole, essi non sono stati considerati come momenti di un arco rituale – ad esempio quello della circoncisione dei piccoli Ndembu – ma come strutture formali; categorie generali.

Si è provato ad applicare tale schema a un oggetto specifico: i talismani. Oggetto che, come si è potuto vedere, pare condensare e riflettere sfumature semantiche diversificate. Dei talismani, Bovio tratta estesamente nell’ultima delle sue opere, mai pubblicata, e conosciuta con il titolo *Theatro dell’Infinito*. Lo scritto si proponeva di riabilitare quella branca dell’astrologia definita “giudiziaria”, utile ad elaborare pronostici sul futuro della specie umana. Un’arte che, ancora nel Cinquecento, vantava seguaci e detrattori. Bovio, che apparteneva al primo gruppo, tentava di toglierla dalle pastoie della critica. Pure, attraverso una torsione ermeneutica, provava a reinterpretare in chiave permissiva la bolla di Sisto V, *Coeli et Terrae*; sebbene quest’ultima riproponeva e inaspriva le cautele dei regolamenti del Concilio di Trento (1559) e ripresi nella prefazione all’Indice di Pio IV (1564). In più, Sisto V vietava i cosiddetti pronostici inevitabili, poiché mettevano in discussione il cuore della dottrina cattolica: il libero arbitrio. Nonché tornava a battere sulla pericolosità delle arti magiche, quindi vietava ogni forma di commercio con entità spirituali – da considerarsi solo ed esclusivamente malvagie. Al più, consentiva la magia naturale, vale a dire quelle operazioni che interessavano il piano occulto della natura; abitato da forze straordinarie, qualità portentose (come quella del magnete o dell’immaginazione transitiva). Potenze in grado di originare, e a partire dalle quali era possibile spiegare fenomeni portentosi (uve barbute, effigi umane nelle venature del marmo, piogge di sangue o di latte o di pietre); portentosi sì, ma non miracoli. Questi ultimi dipendevano da cause sovranaturali, vale a dire divine; e si collocavano nella fascia ontologica della sovranatura: al di sopra della natura e oltre quell’intercapedine meravigliosa definita – perlopiù dal mondo protestante – preternaturale.<sup>187</sup>

Nonostante tali riserve, Bovio non rinunciò a far uso dei talismani. Molte delle concezioni che a tal proposito egli espose, le riprese da una lunga tradizione: dalla letteratura tardoantica, medievale e *early modern*. Riconosce a giusto titolo Ulvioni: «malgrado le frequenti professioni di ortodossia, il Bovio rivela una decisa preferenza più che per la tradizione cattolica, per il mito sincretistico della *prisca theologia*»; a tal motivo, riconosce Ingegno, la sua dottrina si caratterizza per «molte oscillazioni, anche al limite della contraddizione».<sup>188</sup> Come i *characteres* del Picatrix, o i sigilli di Agrippa von Nettesheim e dello pseudo-Paracelso, di figure geometriche irregolari, di segmenti e tondi si componevano i talismani di Bovio. Ne presentava uno diverso per ogni intelligenza, che si credeva posta – anche in questo caso da una lunga e variegata tradizione – a capo di un coro angelico e a guardia delle relative sfere celesti; nonché ad ogni intelligenza attribuiva un preciso campo di azione e doni diversificati.

Fin qui nulla di nuovo: Bovio pare appropriarsi di una concezione cosmologica, financo intendere e usare i talismani come una lunga tradizione aveva fatto. Di tanto in tanto, non rinunciava a prendere posizioni, anche nette e coraggiose. Sempre Ulvioni, riconosce: «la debolezza speculativa e la scarsa originalità del trattato non annullano la sincerità dell’opera e il valore “militante” che il suo autore le

<sup>187</sup> L. Daston, *Preternatural Philosophy*, in L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 15-41.

<sup>188</sup> P. Ulvioni, “Astrologia, astronomia e medicina nella Repubblica veneta tra Cinque e Seicento”, cit., p. 16; A. Ingegno, *Il medico de’ disperati e abbandonati*, cit., p. 171.



attribuiva. Certo, i prestiti sono evidenti dovunque, e spesso confessati, talvolta senza chiara coscienza di strapparli da un contesto in cui avevano un diverso significato». <sup>189</sup> Peculiare la visione che Bovio aveva dell'arte magica e dei talismani. Alla luce della tripartizione che l'autore proponeva – magia celeste (e sopraceleste), naturale e venefica – attribuiva i sigilli al secondo tipo di magia. Ciò, nonostante considerasse i talismani privi di qualsivoglia virtù materiale, come, diversamente – e, almeno, sul piano formale – ammetteva Marsilio Ficino nel *De Vita*. La funzione dei talismani – sosteneva Bovio a chiare lettere – è quella di stringere un patto tra l'operatore e l'intelligenza richiamata. Centrale, dunque, è la figura di cui si compongono e non le virtù naturali o preternaturali della materia su cui essa si incide. Se ne deduce che Bovio si ponesse in controtendenza rispetto a quanto – almeno apertamente – una folta schiera di naturalisti aveva sostenuto. Nonché, si mostrava a tutti gli effetti – sebbene si impegnasse a far credere il contrario – in opposizione alla tesi dei teologi cristiani, che vietava il rapporto diretto con qualsivoglia entità spirituale.

A prestiti generali se ne aggiungevano di più specifici e non sempre mossi da buona fede. La comparazione tra alcune pagine del *Theatro* e quelle di un altro testo di magia del Cinquecento, l'*Arbatel de magia veterum* (1575), ha mostrato come Bovio riprendesse i nomi delle intelligenze da quest'ultimo – salvo alcune variazioni o soppressioni. Così come, riprendeva dall'*Arbatel* le proprietà di ciascun angelo, nonché le relative immagini. Bovio non ne ammetteva esplicitamente la dipendenza. Si industriava, piuttosto, a far credere che quei nomi, quelle virtù, fossero risultato di visione mistica. Nel corso di rapimenti ultraterreni aveva fatto esperienza della vera natura degli esseri diafani. Così come – raccontava – due arcangeli, che aiutavano un parroco suo amico a tener messa e a confessare i penitenti, gli avevano dato conferma della bontà delle proprie dottrine, scritti, quindi dei “suoi” talismani. Michel Foucault asseriva che nel Rinascimento «il rapporto con i testi è di natura identica al rapporto con le cose... in altri termini [che] *divinatio* ed *eruditio* sono una stessa ermeneutica». Quindi considerava: «vano chiederne il titolo d'autorità». <sup>190</sup> Nel rapporto omologo tra cosa e parola, tipico della prima età moderna, la categoria di plagio, così come la si intende oggi, pare per lo studioso inapplicabile. Poiché il libro della natura, così come il libro erudito – che traduceva in segni grafici i segni del mondo – aveva un unico e solo autore, che tutti riconoscevano in Dio. Vero è, come documentano Sietske Fransen & Katherine M. Reinhart, i concetti di «copia, imitazione, plagio» evolvono con il tempo (*shifting terminology*), e, all'interno di uno stesso periodo storico, a seconda del contesto di riferimento. <sup>191</sup> Nonostante ciò, gli uomini e le donne del Seicento pare conoscessero l'idea e utilizzassero la parola “contraffatto (*counterfeit*)” con il significato di plagio, nel campo dell'arte o della letteratura ( lirica, scientifica, ecc.). Lo dimostra Elizabeth Yale, studiando il caso della copia illegale dell'opera medica di Nicholas Culpeper. <sup>192</sup> Dunque, sebbene la tesi di Foucault si mostri affascinante a un livello archeologico dell'interpretazione storico-culturale – quello che appunto lo studioso proponeva di fare – essa si rivela debole nel caso in esame. Dove, a fronte di un'esplicita ripresa di porzioni di testo da un libro che un titolo e un autore (per quanto non noto) lo avevano, i camuffamenti di Bovio risultano mossi da cattiva fede e finalizzati a dare di sé un'indebita immagine di originalità e autenticità.

<sup>189</sup> P. Ulvioni, “Astrologia, astronomia e medicina nella Repubblica veneta tra Cinque e Seicento”, cit., p. 22.

<sup>190</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 48.

<sup>191</sup> S. Fransen – K.M. Reinhart, “The practice of copying in making knowledge in Early Modern Europe. An introduction”, *Word & Image*, 35, 3 (2019): pp. 211-222, in particolare p. 217.

<sup>192</sup> E. Yale, “The Perfect True Copy: Manuscript as Evidence in Seventeenth-Century Vernacular English News and Medical Books”, *Word & Image*, 35, 3 (2019): pp. 243-255, in particolare p. 245.



Di superiorità, pure. Bovio si proponeva come emissario divino. Come destinatario di un dono che è, spiega Ingegno, «quel lume che Bovio rivendica a piene lettere come beneficio individuale largitogli dalla divinità, ricompensa dovuta ad una elevatezza morale che diviene automaticamente luce su ciò a cui non a tutti è dato di accedere».<sup>193</sup> Un uomo ponte tra terra e cielo, dunque; pari al pontefice, si potrebbe azzardare, o persino superiore alla mitra e al pastorale, dacché non provava vergogna a confessare: «la Santa Madre Chiesa non ha comunanza con quei popoli [angeli]».<sup>194</sup> Non è un caso che molte delle affermazioni contenute nel *Theatro* dovettero mettere in allarme le autorità ecclesiastiche. L'inquisitore di Verona tentò di trattenere il trattato. Tentativo che Bovio presentò ai lettori come frutto di interessamento benevolo da parte del censore. Ma Bovio doveva essere cosciente dei pericoli che correva. Provò, a quanto pare, a mettere in campo alcune cautele. Si è visto come, nonostante tutto, si riducesse a dichiarare di aver impiegato i talismani – quindi le arti magiche – a soli fini terapeutici. Di aver usato i sigilli come strumenti profilattici durante la presunta peste del 1575, che gettò la città scaligerà – e di lì a poco tutta la Penisola – nel panico. Così facendo, si può immaginare, volesse riportare le manipolazioni magiche e talismaniche nel porto sicuro della medicina: l'unico ambito – assieme all'agricoltura e alla navigazione – in cui la magia era ammessa.

Con i talismani al collo, tra le vesti, Bovio guadagnava le case degli ammorbatati. Giurava di aver fatto dono di sigilli ad ammalati e ammalate. La sorella del cardinale Simoncelli era riuscita a risanare attraverso di essi. Don Antonio de' Medici aveva messo in atto, tramite un suo servo, un piano per aggirare l'autore: con la scusa di pubblicare il *Theatro* presso il Casino di Firenze, aveva sottratto il manoscritto al suo autore, interrompendo subito dopo la corrispondenza con il raggirato. Aristocratici e nobildonne. Dallo status sociale, si ricava come i talismani fossero l'arma segreta che il veronese usava per creare attorno a sé una rete di protettori; per procacciarsi futuri finanziatori. Tale scelta definisce i talismani, assieme alle medicine alchemiche di suo conio, strumenti di autopromozione. Visibilità necessaria, dato il contesto in cui l'autore cercava di farsi strada e che si configura da un lato dominato da solide gerarchie, dall'altro come terra di conquista. «Un clima generale di lotta tra la dotta medicina accademica e la “nuova medicina” empirica che caratterizza il XVI secolo», che per le sue tonalità forti e le tensioni enfatizzate ha fatto parlare Poma di «espressionismo medicale».<sup>195</sup> Così, da un lato, a Verona, il Collegio dei Medici tiranneggiava sul rilascio delle licenze atte a medicare. A capo vi erano medici addottorati e di origine aristocratica, che mai si erano macchiati dell'epiteto di “meccanici”, né mai avevano aderito alle idee riformiste: rispettivamente condizione e reato che avrebbero comportato ostracismo. Ne fu vittima Girolamo Donzellini, il medico bresciano che attaccò Bovio, ma finì i suoi giorni in prigione, prima di essere condannato a morte dal Sant'Uffizio.

Dall'altro lato, le piazze e le strade di Verona e Venezia brulicavano di figure minori e non riconosciute. Con i loro banchetti, i loro strumenti sdentati, i ciarlatani improvvisavano spettacoli taumaturgici. Poi, arroccavano gamaut, lancette, scodelle e scodellette e si mettevano in marcia alla volta di un nuovo palco e di un nuovo pubblico. Cavadenti, barbieri, norcini. Praticoni della cura, abituati a trafficare con il sangue, con i fluidi fetidi e con il denaro dei poveri languenti. Bovio non proveniva dalle fila dell'aristocrazia, né era addottorato. Non disponeva quindi delle condizioni necessarie per prendere parte al Collegio, e per vedersi rilasciata una *licentia medendi*. Per quanto vantasse origini signorili. Che i Dal Bovo discendessero da nobile stirpe provenzale è un'invenzione al cui consolidamento Bovio si

<sup>193</sup> A. Ingegno, *Il medico de' disperati e abbandonati*, cit., p. 170.

<sup>194</sup> T.Z. Bovio, *Theatro dell'Infinito*, cit., p. 46v.

<sup>195</sup> M.P. Vannoni, “Il medico dalla spada”, cit., p. 91; R. Poma, *L'épopée de l'expressionnisme médical*, cit.



dedicherà nelle sue opere. Vero, o almeno in parte, che i suoi avi riuscirono a scalare le alte gerarchie politiche della città. Cosa che però accadde nel Quattrocento e non durò a lungo. I patrimoni accumulati furono presto dilapidati e mai del tutto riaccorpati. Alla morte, Bovio lascerà in eredità al nipote Claudio non più che la sua casa – nel palazzo di famiglia – e un rudere nella campagna veronese. Egli, però, non fu mai un ciarlatano – almeno nel senso che *David Gentilcore* attribuisce al termine.<sup>196</sup> Fu, al più, un medico-astrologo e pratico. In questa tenaglia, tra medicina razionale e ciarlataneria, tentò di ritagliarsi una propria fetta di mercato. Soprattutto a promuovere una precisa immagine di sé: quella del salvatore mandato dal cielo, in contatto con il cielo. Il nome che adottò, Zefiriele, faceva eco agli angeli; i suoi racconti di estasi e rapimenti mistici facevano credere che di simili commerci egli fosse un habitué. E i talismani furono il dispositivo attraverso cui egli poté affinare una simile narrazione.

In conclusione, se per Bovio – come Anthony Grafton afferma per Cardano – l’impiego dei talismani, e tutto quello che attorno a essi ruotava, sembra essere stato «un teatro di necessità e ambizioni talvolta contrastanti: per la sopravvivenza economica immediata, per la fama duratura e per il dominio della vera conoscenza», il piano fallì almeno nei primi due intenti: nel 1609 Bovio morì in miseria, né vide mai pubblicata la sua opera.<sup>197</sup> Nonostante tutto, quegli stessi talismani permettono oggi di leggere con nuova attenzione le dinamiche di costruzione del sapere, i processi di *self-branding* e legittimazione, quindi le strategie di sopravvivenza intellettuale che l’autore adottò in un mondo in trasformazione come quello della Verona e, più in generale, dell’Italia del Cinquecento.

---

<sup>196</sup> D. Gentilcore, *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, cit.

<sup>197</sup> A. Grafton, *Cardano’s Cosmos*, cit., p. 37.