

Maura Mordini

***Scripsit de sortibus: Mariano Sozzini il Vecchio e la magia,
tra teologia e diritto nell'epoca del cambiamento (sec. XV)****

*Scripsit de sortibus: Mariano Sozzini the Elder and Magic, Between Theology and
Law in the Age of Change (15th Century)*

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. L'epoca del cambiamento: verso la costruzione e la diffusione dell'immaginario stregonico - 3. Cenni biografici - 4. Gli scritti di Mariano Sozzini il Vecchio sulla magia: a- il *Tractatus de sortibus*, tra retorica, dialettica, teologia e diritto; b- il commento in X. 5.21; c- l'epistola ad Antonio Tridentone - 5. Conclusioni: il contributo dottrinale di Mariano Sozzini il Vecchio in tema di magia.

ABSTRACT: This essay describes the overall work of Mariano Sozzini the Elder about magic and witchcraft. While his reflections remain rooted in traditional canonical doctrine—such as his skepticism about nocturnal flight—his approach appears original in organizing the material and in distinguishing between various magical practices while downplaying the significance of certain popular superstitions. In his works, Sozzini firmly reaffirms the non-derogation of the legal principles that regulate the initiation, conduct and conclusion of a trial: from the qualification of conduct to the evaluation of circumstances, up to the division of competences between competing courts.

KEYWORDS: Magic and Law, Mariano Sozzini the Elder, Witchcraft imagery and skepticism.

* Il saggio è stato sottoposto a valutazione tramite *double-blind peer review*.

1. Premessa

Enea Silvio Piccolomini, intorno all'anno 1445, scrisse così dell'amico giurista:

Marianus Sozinus Senensis in jure civili pontificioque admodum claruit. Scripsit autem super decretalibus, scripsit de sortibus, pluraque volumina edidit, quae hodie commendantur,

mettendo in luce, nel *De viris illustribus* e tra la copiosa produzione del canonista senese, proprio l'opera specificamente dedicata ai *sortilegia*, fulcro di questo saggio¹.

In effetti, l'impegno dottrinale di Mariano Sozzini il Vecchio sulla magia è ampiamente noto tra i cultori di questa tematica, che non cessa di attirare l'attenzione sotto molteplici profili e sempre con rinnovato interesse, come sta accadendo ancora, nei tempi più recenti. La magia e la stregoneria, del resto, si prestano ad analisi e riflessioni multidisciplinari, che riguardano anche la sfera giuridica: sotto il profilo sostanziale, per la rilevanza che – nel sistema della regolazione dei rapporti sociali – hanno rivestito le norme in tema di *sortilegia*, e, sotto il profilo processuale, per le strette relazioni intercorrenti tra l'impianto delle fasi inquirente e decisoria in uso e la politica repressiva perseguita verso certi comportamenti².

Di conseguenza, anche al di fuori del settore propriamente storico-giuridico molti studi approfonditi sono stati dedicati alla documentazione processuale e, in qualche caso, si è guardato pure alla normativa di *ius commune* e di *ius proprium*,

¹ M. Von Cotta-Schönberg (cur.), *De Viris Illustribus and other biographical writings of Enea Silvio Piccolomini (Pope Pius II)*, Generis. 2021, n. 18 [101], p. 257 (<https://hal.science/hal-03339021>). Sul rapporto di amicizia tra il giurista e il Piccolomini v. P. Nardi, *Mariano Sozzini giureconsulto senese del Quattrocento*, Milano 1974, almeno alle pp. 73-75 e 85-93. Per le più sintetiche schede biografiche riguardanti il canonista senese, v. Id., *Socini (Sozzini, Soccini), Mariano sr.*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Bologna 2013, II, pp. 1881^b-1882^a, nonché Id., *Sozzini, Mariano il Vecchio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 93 (2018): <https://www.treccani.it/enciclopedia/mariano-il-vecchio-sozzini_%28Dizionario-Biografico%29/>. Infine, il più recente contributo alla conoscenza della produzione di Mariano Sozzini si deve a: O. Cavallar – J. Kirshner, *A Perplexing consilium of Mariano Sozzini the Elder on the Marriage, Dowry and Citizenship of a Florentine Couple Living in Avignon*, Napoli 2021.

² Per il ricorrente interesse verso questi fenomeni, la bibliografia in tema di magia e stregoneria è sterminata. In questa sede, indicherò di volta in volta gli studi pertinenti agli argomenti affrontati nel saggio.

compresa la posizione assunta dalla dottrina civilistica e canonistica, specialmente nei casi già oggetto di studio³. In questo ambito, la conoscenza di alcuni scritti di Mariano Sozzini si è diffusa – spesso in modo tralatizio – soprattutto grazie a due saggi ormai risalenti nel tempo: anzitutto, l'edizione – curata nel 1895 da Francesco Novati – di una lettera del giurista, ove è narrata, in forma di parodia, l'esperienza del 'volo notturno' vissuta da un uomo del contado di Siena; quindi, un breve articolo di Lodovico Zdekauer, che, prendendo spunto dal rinvenimento di due manoscritti recanti il trattato *De sortibus*, nel 1896 dedicò qualche nota di commento al contenuto dell'opera e all'atteggiamento del suo autore verso la materia⁴. In particolare, l'epistola è stata ritenuta una testimonianza significativa per l'individuazione del contesto in cui si è affermata l'idea del volo notturno verso un albero di noce situato nella città di Benevento e, nel contempo, è stato largamente condiviso il giudizio dato dallo Zdekauer circa l'equilibrio della proposta interpretativa di Mariano Sozzini rispetto a una realtà che, intorno alla metà del secolo XV, era caratterizzata dall'aumento dei processi per magia e stregoneria e dall'applicazione della pena capitale in casi sempre più frequenti⁵. Infine, un esame diretto del manoscritto di dedica del

³ Per alcuni studi esemplari, basati essenzialmente su tale tipologia di documenti, v. la raccolta di saggi di D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze 2013 e la monografia incentrata sul territorio senese di O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna 2005.

⁴ F. Novati, *Una lettera ed un sonetto di Mariano Sozzini*, in «Bullettino senese di storia patria», II (1895), pp. 89-100; L. Zdekauer, *Sullo scritto De sortilegiis di Mariano Sozzini il Vecchio*, in «Archivio per le tradizioni popolari», XV (1896), pp. 131-137. In realtà, lo studioso boemo aveva già dato notizia dell'individuazione di un primo manoscritto del trattato nel 1885, mettendone in luce soprattutto i legami con il tema del giuoco e l'opera a quest'ultimo dedicata dallo stesso Mariano (*Tractatus de ludo*): Id., *Sopra un'opera sconosciuta di Mariano Socino, il Vecchio*, in «Studi Senesi», II (1885), pp. 341-343.

⁵ I riferimenti agli scritti del Sozzini negli studi sulla magia e sulla stregoneria sono molto numerosi: alcuni tra essi si rivelano più avvertiti o approfonditi, mentre la stragrande maggioranza presenta un carattere tralatizio, trasmettendo ancora a distanza di anni la datazione del *Tractatus* indicata dallo Zdekauer o richiamando, senza null'altro aggiungere, il carattere moderato dell'opinione del giurista sul delicato tema; pertanto, in questa sede mi limito a indicare qualche testo più significativo: dopo la monumentale opera in otto volumi di L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, Vol. 4: *Fourteenth and fifteenth century*, New York 1934, pp. 295-298 (che nel complesso è ancora da considerare un utile strumento di ricerca di base), v. ad esempio M.P. Gilmore, *Pius II and Mariano Sozzini "De sortibus"*, in D. Maffei (cur.), *Enea Silvio Piccolomini Papa Pio II. Atti del Convegno per il quinto centenario della morte e altri scritti*, Siena, 1968, pp. 187-194; F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979, p. 84; G.B. Bronzini, *Dalla larva alla maschera*, in M. Bettini (cur.), *La Maschera, il doppio e il ritratto: strategie dell'identità*, Roma-Bari 1991, pp. 77-81; M. Montesano, *"Supra aqua et supra ad vento": "superstizioni", maleficia e incantamenta nei predicatori francescani*

trattato e una essenziale valutazione del suo contenuto sono stati compiuti in ambito paleografico, per l'eccezionalità del testimone, ritenuto un autografo di Mariano nel suo insieme e non solo nella *dedicatio* e nell'*explicit*⁶.

Dal canto proprio, anche la storiografia giuridica non ha mancato di approfondire alcuni aspetti del pensiero del canonista su questi temi, ricorrendo alle sue opere e privilegiando l'analisi del commento sul titolo *De sortilegiis* del *Liber Extra* (5.21)⁷, mentre negli studi di più ampio respiro sul rapporto tra magia e

osservanti (Italia, sec. XV), Roma 1999, pp. 114 e 149; Ead., *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Cham 2018, pp. 200-202; P. Portone, *Benevento, Walnut tree of*, in R. M. Golden (cur.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara 2006, p. 109, nonché Id., *Benevento*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, Pisa 2010, I, p. 180^a; J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris 2006, cap. VIII, nota 31 (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12653>>); D. Corsi, *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in D. Corsi, M. Duni (curr.), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*, Firenze 2008, p. 38; A. Del Col, *La persecuzione della stregoneria in Italia dal medioevo all'età moderna*, in *Incontri Tra/Montani*, Atti del Convegno (Chiesa di Santa Maria della Neve, Pisogne, Ottobre 2008), Prefazione di Pier Luigi Milani, p. 34 (https://www.circologhigliandi.net/wp-content/uploads/2016/12/Ci-chiamavano-streghe_atti-ITM-2008.pdf); D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate*, cit., pp. 29, 70, 80, 84; E.L. Alberola, *Leyendo la brujería: la escritura o reescritura de esta creencia en el Malleus Maleficarum*, in «Revista de Filología Románica», XXXIII/2 (2016), p. 170, nota 4; M. Ostorero, *Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459): une dilatation du champ de l'hérésie?*, in F. Mercier, I. Rosé (curr.), *Aux marges de l'hérésie. Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, Rennes 2018, pp. 180-181; E. Plebani, *Streghe e stregoneria nella medievistica italiana degli ultimi decenni*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (2021), p. 240 (da correggere nell'interpretazione riservata al pensiero del maestro senese: v. *infra*, la nota 178).

⁶ F. Troncarelli, *Le streghe*, Roma 1983, pp. 55-60, 64, 145, 151-152; quindi, Id., «Grata et iocunda est aequalitas»: Mariano Sozzini tra Medioevo ed Umanesimo, in Id. (cur.), *La città dei segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII)*, Milano 1985, pp. 55-69 [ed. or. in «Quaderni medievali», 18 (1984)]; sugli ideali estetici della nuova scrittura umanistica espressi dallo stesso Mariano e sulle caratteristiche della sua grafia v. *ivi*, pp. 55-62, su cui v. A. Petrucci, «L'antiche e le moderne carte»: imitatio e renovatio nella riforma grafica umanistica, in J. Autenrieth (cur.), *Renaissance- und Humanistenhandschriften*, München 1988, pp. 7-8, ove si sottolinea la chiarezza con cui il canonista senese ha espresso, nella celebre lettera dedicatoria al figlio Bartolomeo (1440), gli ideali di equilibrio e di armonia che caratterizzano la nuova estetica della scrittura. V. anche *infra*, la nota 59.

⁷ In questa sede mi limito a indicare gli studi che segnalano il trattato o il commentario di Mariano Sozzini, rinviando alle pagine successive le indicazioni sugli approfondimenti dottrinali: dopo la monografia di J. Hansen, *Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München-Leipzig 1900, pp. 465, nota 2, e 466, nota 1, e il successivo, prezioso repertorio, Id., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901, pp. 212-215 (vi sono trascritti brani del *Tractatus de sortibus* dal manoscritto Roma, Biblioteca Angelica, ms. 90), v. gli studi

diritto l'opera di Mariano non è stata presa in considerazione, anche per i limiti cronologici prescelti⁸.

Tra questi numerosi contributi, resta qualche spazio per una valutazione complessiva dell'approccio di Mariano Sozzini alla materia, sia nella prospettiva biografica dell'autore, sia nel contesto pratico e dottrinale coevo: i suoi scritti, infatti, si collocano in un lungo arco di tempo – dalla fine degli anni Trenta ai primi anni Sessanta del Quattrocento –, vale a dire in quei decenni in cui risulta ben percepibile un profondo mutamento nel sistema dei valori che caratterizzava la società dell'epoca e che, nel giro di qualche lustro, avrebbe assunto la forma di un sistema di principi giuridicamente vincolanti. In altre parole, il giurista senese ha operato in quel lasso di tempo in cui si è manifestata sul piano culturale, dottrinale e politico l'esigenza di ricondurre il fenomeno della magia nell'alveo dell'esclusione, della condanna e della repressione, che ha poi trovato un decisivo riconoscimento sul piano formale attraverso alcuni provvedimenti pontifici emanati nel corso del secolo XV, tra cui spicca la bolla *Summis desiderantes affectibus* di papa Innocenzo VIII (1484).

specifici sulla magia e stregoneria: M. Ascheri, *Streghe e "devianti": alcuni consilia apocrifi di Bartolo da Sassoferrato?*, in Id. (cur.), *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, Padova 1991, p. 232 (anche in Id., *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini 1991, p. 97), nonché Id., *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Torino 2008, pp. 16 e 100; M.T. Guerra Medici, *Ars iuris e arte magica nei Tractatus universi iuris*, in A. García García, P. Weimar (curr.), *Miscellanea Domenico Maffei* dicata. *Historia Jus Studium*, col. Goldbach 1995, III, p. 456 [ed. or. in «Studi senesi», CV (1993)]; P. Peruzzi, *Note sull'elemento soggettivo nel reato di stregoneria nel diritto comune*, in G. Bosco, P. Caselli (curr.), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994), Pisa 1996, p. 261; A. Romano, *Medici, streghe e fattucchiere nelle fonti giuridiche siciliane del tardo medioevo e della prima età moderna*, in *ivi.*, p. 280; F. Martino, *Il volo notturno delle streghe. Il sabba della modernità*, Napoli 2011, p. 98, nonché Id., *La spirale della storia. Giuristi e streghe tra Medioevo ed Età Moderna*, in A. Ciattini (cur.), *Dalla magia alla stregoneria. Cambiamenti sociali e culturali e la «caccia alle streghe»*, Napoli 2018, p. 76; C. Valsecchi, *In spiritu sed non in corpore. Elemento oggettivo e soggettivo del reato nella canonistica tre-quattrocentesca. Alcune riflessioni su eresia e stregoneria*, in M. Schmoeckel, O. Condorelli, F. Roumy (curr.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, III: *Straf- und Strafprozessrecht*, Köln-Weimar-Wien 2012, pp. 231-232; M.G. di Renzo Villata, *Tra maghi, streghe e demoni. Francisco de Vitoria «incerto»: il De arte magica e le sue fonti*, in M. Cavina (cur.), *L'Università davanti alla stregoneria in Europa tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2022, p. 223.

⁸ Lo studio dedicato, con taglio monografico, alla scienza giuridica medievale in tema di magia e stregoneria è quello di P. Hersperger, *Kirche, Magie und "Aberglaube": Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln-Weimar-Wien 2010; a una disamina della storiografia, non solo giuridica, che si è occupata del fenomeno magico-stregonico sono dedicate le pp. 155-159.

2. L'epoca del cambiamento: verso la costruzione e la diffusione dell'immaginario stregonico

In relazione alla società cristiana del Medioevo occidentale, nel cui seno ha operato Mariano Sozzini, una copiosa storiografia ha messo in luce come alcune pratiche magiche e superstiziose siano state prese in considerazione per essere perseguite sul piano giuridico sin dalle prime manifestazioni normative a noi note – di diritto civile e di diritto canonico – e come su di esse si siano incentrate le riflessioni della scienza giuridica, principalmente canonistica per le rilevanti conseguenze delle attività magico-stregoniche sul piano del foro interno e del foro esterno⁹.

È altresì condivisa l'idea che nel corso del secolo XV si sia verificato un mutamento nella percezione sociale delle pratiche magiche, ove ha assunto un

⁹ Per la rilevanza del riferimento alla società cristiana occidentale e all'influenza del suo «sistema di idee e di dogmi» sul fenomeno magico e stregonico, è doveroso il rinvio a R. Manselli, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in M. Romanello (cur.), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna 1975, pp. 39-41 (l'espressione tra virgolette è ripresa da p. 40). Per una valutazione dell'«autonoma considerazione» riservata dalla tradizione giuridica al *crimen magiae* v. C. Zendri, *I giuristi e le streghe*, in «Storicamente», 4 (2008), [Art. no. 24. DOI: 10.1473/stor340], pp. 15-17 (l'espressione tra virgolette è ripresa da p. 16). Per una disamina delle fonti giuridiche che trattano di pratiche magiche e per il rilievo che vi assumono le *auctoritates* del *ius commune*, v. in sintesi M. Semeraro, *Il Tribunale del Santo Officio di Oria. Inediti processi di stregoneria per la storia dell'Inquisizione in età moderna*, Milano 2003, pp. 21-55. Oltre alle opere di Ioseph Hansen citate alla nota 7 e alla monografia indicata nella nota precedente, si segnalano, per il loro interesse, ulteriori analisi di fonti normative e opinioni dottrinali, in quanto caratterizzate da aspetti specifici che non si sovrappongono tra loro, pur nella sintesi delle rispettive rassegne: v. E. Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, Hassocks 1978; M. Ascheri, *Streghe e "devianti"*, cit., pp. 221-229; M.T. Guerra Medici, *Ars iuris e arte magica*, cit., pp. 451-460; A. Romano, *Medici, streghe e fattucchiere*, cit., pp. 277-280, con particolare riferimento alle fonti normative e dottrinali del Regno di Sicilia; F. Martino, *Il volo notturno*, cit., pp. 69-77 e 87-10, nonché Id., *La spirale della storia*, cit. pp. 67-79 e 87-100; A. Santangelo Cordani, *Mulier-striga. I trattati sulla stregoneria tra Quattro e Cinquecento: la Lucerna Inquisitorum di Bernardo Rategno da Como*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune», 22 (2011), pp. 117-124; M.R. Di Simone, *Magia e stregoneria in Alberico Gentili. Il commentario «Ad tit. C. De Maleficis et Math. et ceter. similibus»*, in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale. Atti del Convegno dodicesima giornata gentiliana* (San Ginesio 22-23 settembre 2006), Milano 2008, pp. 216-222; C. Valsecchi, *In spiritu sed non in corpore*, cit., pp. 216-245; M.G. di Renzo Villata, *Tra maghi, streghe e demoni*, cit., pp. 218-236; per una valutazione della normativa riconducibile alla legislazione romano-germanica v. adesso D. Fruscione, *Magic and Law at the Border. The Early Medieval Leges*, in «Lea», 12 (2023), pp. 313-329 (doi: <https://doi.org/10.36253/lea-1824-484x-14936>). Per un inquadramento delle fonti normative e della dottrina giuridica nel più ampio contesto socioculturale, tra Antichità e tardo Medioevo, oltre al saggio già citato di Manselli, è ancora utile F. Cardini, *Magia, Stregoneria, Superstizioni*, cit.

peso decisivo la loro identificazione con atti di adorazione diabolica e la loro qualificazione come condotte eretiche. In tale contesto, la bolla pontificia *Summis desiderantes affectibus* del 1484, pur con la consapevolezza della sua funzione di norma dal carattere occasionale e territoriale, è generalmente interpretata come il momento in cui l'immaginario stregonico ha assunto una rilevanza sociale ineludibile e la magia e la stregoneria – senza alcuna distinzione – sono state intese e perseguite quali attività contrapposte alla fede cristiana, inconciliabili con essa. A partire dalla composizione e dalla diffusione del *Malleus Maleficarum* (1486 ca.), inoltre, il crimine di stregoneria è stato indissolubilmente legato al genere femminile¹⁰.

Questo momento di svolta deve essere tenuto presente anche per la valutazione degli scritti sulla magia di Mariano Sozzini, poiché il *Tractatus* e il commentario al quinto libro delle Decretali sono stati composti in circostanze diverse, ma non meno decisive.

In questa sede, mi limito a richiamare l'attenzione solo sugli aspetti che risultano particolarmente rilevanti in relazione all'opera del canonista senese.

In un celebre saggio, già citato all'inizio di questo paragrafo, Raoul Manselli ha parlato di un «processo storico» che si è concluso con il *Malleus Maleficarum* e che è stato caratterizzato da alcune svolte: per il particolare legame tra teologia, demonologia e diritto canonico, le radici di questo processo affondano in epoca tardoantica e nelle opere dei Padri della Chiesa, allorquando si è manifestata la necessità di regolare il rapporto tra mondo pagano e mondo cristiano. In tale contesto si colloca anche la condanna di ogni pratica magica come risultato del potere – illusorio – dei demoni, che, per loro natura, tendono a ingannare gli uomini per indurli al peccato, come emerge chiaramente nella dottrina di

¹⁰ Sul trattato v. in sintesi. O. Di Simplicio, *Malleus maleficarum*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., II, pp. 965^b-968^b. Per la valutazione dell'opera riguardo al processo storico precedente e successivo v. R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., pp. 60-62; nonché, recentemente, M. Duni, *I manuali per la caccia alle streghe*, in L. Albiero, L. Cinelli, E.J. Giraud (curr.), *Contemplata aliis tradere. Lo specchio letterario dei frati predicatori*, Firenze 2023, pp. 210-213, ove tra l'altro si legge: «L'uscita del *Malleus maleficarum* ha valore periodizzante perché segna la fine della fase "pionieristica" iniziale: Kramer definisce la stregoneria, che ormai ha assunto la sua forma, come una tipologia peculiare di eresia» (p. 212). Sotto il profilo storico-giuridico v. M.T. Guerra Medici, *Ars iuris e arte magica*, cit., pp. 449, 456-460; F. Martino, *La spirale della storia*, cit., pp. 79-81. Per un'analisi di più ampio respiro sulla centralità della figura della donna nella condanna della stregoneria v. in sintesi D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate*, cit., pp. 15-17. Rispetto alla rilevanza della bolla pontificia *Summis desiderantes affectibus* v. le interessanti osservazioni di M. Ostorero, *Des papes*, cit., pp. 153-154, 181. Per la valutazione dell'impatto dell'azione di Heinrich Kramer, principale autore del *Malleus maleficarum*, nel territorio della Penisola v. T. Herzig, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in D. Corsi, M. Duni (curr.), «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp. 167-196.

Agostino di Ippona, considerata la base teorica della demonologia medievale¹¹; così, sono stati consegnati alla riflessione teorica dei secoli successivi due principi: da un lato, che l'azione dei demoni è permessa da Dio e, dall'altro, che le pratiche magiche si basano su un patto con i demoni¹².

Nel *Decretum Gratiani*, che rappresenta un ulteriore e decisivo momento di svolta¹³, diversi canoni sono dedicati al fenomeno magico e stregonico e, a tal fine, sono stati selezionati soprattutto passi tratti dalle opere del vescovo di Ippona, sebbene, in alcuni casi, con la mediazione del *De Magorum praestigiis* di Rabano Mauro e, per questo, rifusi con brani delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia¹⁴; d'altro canto, nella raccolta è presente anche il celebre canone *Episcopi* (C.26 q.5 c.12), norma attribuita al concilio di Ancira dell'anno 314, ma di origine altomedievale, la cui prima comparsa è stata individuata nei *Libri duo de synodalibus causis* di Reginone di Prüm e il cui contenuto è dedicato al volo

¹¹ R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., p. 41, ove si indica il punto di partenza di tale impostazione demonologica: per Agostino «gli dei non costituivano l'idealizzazione e il trasferimento al piano del soprannaturale di esseri umani, ma erano invece creature infernali, che il diavolo aveva proposto al culto ed alla devozione degli uomini per meglio potersi impadronire delle loro anime»; in tal senso, nella visione agostiniana erano posti «sullo stesso livello un pagano ed un adoratore del diavolo». Per il pensiero del vescovo di Ippona sulla magia, in relazione al diritto canonico e alla canonistica, v. J. Hansen, *Zaubervahn*, cit., pp. 25-31; E. Peters, *The Magician*, cit., pp. 4-6; P. Hersperger, *Kirche, Magie*, cit., pp. 167-171, che ribadisce il decisivo contributo di Agostino alla demonologia medievale e per la canonistica dei secoli XII e XIII. V. anche la puntuale rassegna di T. Linsenmann, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin 2000, pp. 31-98, ove sono analizzati e interpretati i passi di Agostino sull'argomento, e, in sintesi, J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit., cap. V, nn. 6-10 (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12641>>).

¹² Valga per tutti quanto osservato a suo tempo da J. Hansen, *Zaubervahn*, cit., p. 30: «Endlich formulierte Augustinus in der christlichen Lehre seitdem allgemein angenommene, wenn auch in der Praxis oft zu Schwierigkeiten führende Sätze; einmal, daß die zauberischen Künfte mit Hilfe des Teufels nur geschehen könnten »cum permissu Dei«, wie es denn der allgemein angenommenen Lehre entsprach, das Gott das Böse, baß gesamte Tätigkeitsgebiet des Teufels zulasse. Zweitens, daß die zauberischen handlungen, die nach seiner Meinung alle nach Anleitung und unter Beihilfe der Dämonen geschehen, dazu dienen, ein vertragsmäßiges Verhältnis zwischen dem Zauberer und dem Dämon zu begründen».

¹³ Per l'importanza del *Decretum Gratiani* come ulteriore tappa del processo storico in esame v. R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., p. 52.

¹⁴ Per alcuni canoni della *Concordia discordantium canonum* che derivano, secondo la ricostruzione dei *Correctores Romani*, da *De Magorum praestigiis* di Rabano Mauro v. *infra*, le note 92, 103, 106 e 110 (ovviamente l'indicazione delle opere di Agostino come fonte dell'*auctoritas* recepita nel *Decretum* deriva dalle raccolte utilizzate da Graziano e come tale si è trasmessa alla canonistica successiva, compreso Mariano Sozzini).

notturno, qualificato come mera illusione indotta dai demoni¹⁵. Su questa base normativa la prima riflessione della scienza canonistica si è soprattutto attenuta alla lettera dei canoni, applicando criteri classificatori e di chiarimento letterale, senza ulteriori precisazioni circa i comportamenti di carattere magico-stregonico; può essere interessante ricordare che con la scuola anglo-normanna sono comparsi i riferimenti al titolo 9.18 del Codice giustiniano (*De maleficiis et mathematicis*) e che, con l'apparato *Animal est substantia*, è menzionata la punizione sancita per gli indovini in C. 9.18.5 (pena capitale)¹⁶. Per il resto, la decretistica – fino alla glossa ordinaria – si è mantenuta nell'alveo della demonologia agostiniana: non è stata messa in dubbio l'esistenza dei demoni, né la loro capacità di influire sui comportamenti umani; è stato riconosciuto il ruolo fondamentale del patto con i demoni nella pratica magica ed è stata ribadita la convinzione che l'agire di questi ultimi è permesso da Dio¹⁷. Anche l'interpretazione del canone *Episcopi* ha ribadito che il volo notturno era da considerare una mera illusione provocata dai demoni durante il sonno, biasimando di conseguenza coloro che al contrario lo concepissero come un evento reale. Maggior attenzione è stata riservata, invece, alla *sors*: Graziano, anche in questo caso, ha ripreso un celebre passo di Agostino («sors non est aliquid mali»), seguito da altre

¹⁵ Sul canone *Episcopi*, centrale anche nella dottrina del giurista senese, v. adesso W. Tschacher, *Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis: Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug*, in «Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte-Kanonistische Abteilung», 85 (1999), pp. 226-276; M. Ostorero, v. *Canon Episcopi*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol. I, pp. 256^b-257^a; P. Hersperger, *Kirche, Magie und "Aberglaube"*, cit., pp. 192-193; F. Martino, *Il volo notturno*, cit., pp. 73-77; C. Halsted, «They Ride on the Backs of Certain Beasts»: The Night Rides, the Canon Episcopi, and Regino of Prüm's Historical Method, in «Magic Ritual and Witchcraft», 15/3 (2020), pp. 361-385, per una rassegna delle diverse ipotesi sull'origine del canone e la sua collocazione nel contesto altomedievale.

¹⁶ Per quanto concerne la costituzione di Costanzo dell'anno 357 (in C. 9.18.5), in relazione al divieto assoluto di esercitare pratiche magiche e di servirsi di esse, era prevista la pena capitale per coloro che non ubbidivano agli ordini dell'imperatore: «Nemo haruspicum consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit». Per una sintesi sul titolo 9.18 del *Codex* v. M.R. Di Simone, *Magia e stregoneria*, cit., p. 227. Sull'apparato *Animal est substantia* v. P. Hersperger, *Kirche, Magie und "Aberglaube"*, cit., pp. 224 e 444, ove si mette in luce come il decretista autore dell'opera si sia rivelato particolarmente attento alle pene previste per i maghi.

¹⁷ Ivi cit., p. 445; v. p. 446 per alcuni esempi di canonisti (come Sicardo da Cremona) che hanno sottoposto a critica alcune idee tradizionali e che possono essere interpretati «[als] die graduelle Emanzipation des Kirchenrechts von der Theologie [...] und auch als Ansätze zu einer rationalistischeren Weltsicht».

auctoritates che non hanno condannato in via di principio ogni ipotesi di ricorso al sorteggio; di conseguenza, la decretistica ha insistito sulla distinzione tra le fattispecie lecite e illecite nell'uso del medesimo¹⁸.

Anche nella pratica, fino al secolo XIII, la magia era valutata perlopiù come una vana superstizione, risultato dell'agire dei demoni, che – mediante illusioni – traevano in inganno gli autori dei sortilegi a causa della loro ignoranza; in ogni caso, essa non era percepita come una minaccia diretta dell'unità e dell'integrità della fede e dei principi fondamentali del cristianesimo: sebbene considerate pericolose per la salute dell'anima, le attività superstiziose non erano sistematicamente equiparate alle eresie, che costituivano intollerabili deviazioni dottrinali contro la verità rivelata. In effetti, la prassi processuale o le prescrizioni della gerarchia ecclesiastica non recano traccia di particolari attività repressive verso queste condotte, né risulta pacificamente condivisa l'applicazione della pena di morte per tali fattispecie, anche laddove fossero qualificate come una forma di eresia¹⁹.

Ai nostri fini è importante ricordare che, nel corso del Duecento, le pratiche magiche sono state anche al centro di un contributo dottrinale che – più di altri – ha segnato l'interpretazione successiva, affiancandosi a quanto delle opere di Agostino era ormai divenuto autorità del diritto canonico: si tratta, in particolare, delle riflessioni di Tommaso d'Aquino, espresse in molte opere composte nel corso del terzo quarto del secolo XIII, specialmente durante la seconda reggenza a Parigi (1268-1272), ove si colloca anche il *Liber de sortibus*, che rappresenta la principale fonte del *Tractatus* sulla magia di Mariano Sozzini²⁰. Il

¹⁸ In sintesi, ivi, pp. 447-449.

¹⁹ Si tratta di un atteggiamento che caratterizza lo sviluppo dottrinale sul tema, specialmente sul versante cristiano, sin dall'epoca tardoantica; v. R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., pp. 41-48 per una valutazione della dottrina da Agostino al *Decretum* di Burcardo di Worms, che rappresenta un'ulteriore svolta nella vicenda dei fenomeni magico-stregonici; per il periodo successivo, fino alla metà del secolo XIII, v. le pp. 48-52 (ove l'A. rileva anche come il nuovo rapporto tra campagna e città abbia influito sulla diffusione di certe pratiche superstiziose in ambiente urbano). Per le diverse posizioni sulla pena da imporre ai negromantici v. J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit., cap. V, n. 67 (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12641>>), ove si mettono a confronto il *Polliciticus* di Giovanni di Salisbury (pena di morte: II, 27) e la Glossa ordinaria alla Bibbia (scomunica; v. gl. in Es 22,18 [*ma* 17] *Maleficos non patieris vivere*: «Qui prestigiis magice artis et diabolicis figmentis agunt, hereticos intellige, qui a consortio fidelium qui vere vivunt, excommunicandi sunt, donec malefitium erroris in eis moriatur»).

²⁰ Per una rassegna del pensiero di Tommaso in relazione ai luoghi delle sue opere che trattano di magia v. T. Linsenmann, *Die Magie*, cit., pp. 99-342; nonché, in sintesi, E. Peters, *The Magician*, cit., pp. 95-98; J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit., cap. V, nn. 38-49 (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12641>>), in relazione alla *Summa contra Gentiles*

fenomeno magico-stregonico è inserito dall'Aquinate nell'ambito della propria concezione demonologica, secondo una lettura che ha finito per dominare il pensiero tardomedievale in tale ambito²¹. Anzitutto, riprendendo l'idea del patto ed estendendo quest'ultimo ad ogni pratica superstiziosa, Tommaso ha operato una distinzione tra il *pactum expressum*, allorquando i demoni sono esplicitamente invocati a scopo divinatorio, e il *pactum tacitum*, stabilito attraverso il mero compimento di un'attività magico-stregonica, vale a dire senza che sia celebrato un rituale di ricorso ai demoni o anche senza la piena consapevolezza dell'agente circa tale conseguenza del proprio operare²². Inoltre, per l'autorevolezza del pensiero del teologo domenicano, sono state trasmesse all'epoca posteriore anche l'analisi della *superstitio* quale forma di vizio che si oppone – per eccesso – alla religione, da cui derivano, per successive sub-distinzioni, altre specie di esso (come l'*idolatria*, la *superstitio divinativa* e le *observationes*)²³, nonché l'articolazione

(o, nei manoscritti, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, incentrato sui limiti della causalità astrale, anche in rapporto al libero arbitrio, temi ripresi pure nel *De iudiciis astrorum* e nel *De operationibus occultis nature ad quendam militem ultramontanum*), alle q. 92-96 della *Secunda Secundae* della *Summa theologiae* (sulle diverse specie di *superstitio* e *divinatio*) e al *Liber de sortibus* (sulla *sors*, che ricomprende le pratiche di divinazione e di sorteggio); F. Martino, *Il volo notturno*, cit., pp. 80-84. Per la datazione delle opere dell'Aquinate v. in sintesi P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2023 (ed. or. 2012), pp. 519-521.

²¹ R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., p. 54, sottolinea come Tommaso, nella *Summa theologiae*, «includa la trattazione della magia e della stregoneria nell'ambito della sua demonologia» (in relazione a I, q. 64 e q. 114). Sul pensiero demonologico di Tommaso v. utilmente P. Porro, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo*. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto 2013, pp. 85-99. In questa sede, d'ora in avanti mi riferirò alle *quaestiones* della *Summa theologiae* dedicate dal teologo domenicano alla *sors* e alla *superstitio* (92-96) con la formula «Th., II^a II^a», e secondo l'edizione disponibile online del «Textum Leoninum Romae 1897 editum et automato translutum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit» (<<https://www.corpusthomicum.org/sth3092.html>>).

²² Th., *Liber de sortibus*, cap. 5: «Et primo quidem manifestum est quod nulli christiano licet cum demonibus aliquod societatis pactum habere; dicit enim Apostolus I ad Cor. X *Nolo uos socios fieri demoniorum*. Ad quam societatem pertinent non solum manifeste demonum inuocationes quibus nigromantici utuntur, sed etiam quaecumque occulta pacta cum demonibus inita». V. P. Hersperger, *Kirche, Magie und "Aberglaube"*, cit., p. 196. In riferimento a Th., II^a II^a, q. 96, art. 2, v. J.-P. Boudet, *Les condamnations de la magie à Paris en 1398*, in «Revue Mabillon», Nouvelle Série, 12 (2001), pp. 138-139, anche per il giudizio sull'influenza della dottrina tomista sulla «grille de lecture démonologique des théologiens parisiens de 1398» (v. *infra* nel testo). Per il riferimento al patto esplicito o implicito con il demonio nel *De iudiciis astrorum* di Tommaso, ove si cita anche Agostino a proposito delle *observationes* astrali (libro II del *De doctrina christiana*), v. P. Porro, *Il diavolo nella teologia scolastica*, cit., p. 86.

²³ Th., II^a II^a, q. 92, art. 1: «Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio: sed quia exhibet

della ‘sorte’ in *sors divisoria*, *sors consultoria* e *sors divinatoria*, insegnamenti pienamente recepiti, insieme all’individuazione degli ambiti del lecito e dell’illecito circa l’utilizzo di queste pratiche, anche nel *Tractatus* e nel *Commentarium* di Mariano Sozzini.

Per quanto concerne la politica pontificia, invece, la stessa emissione della celebre decretale *Quod super nonnullis* di Alessandro IV (27 settembre 1258) confermava la distinzione tra superstizione ed eresia mentre regolamentava l’attività degli inquisitori rispetto a tale ambito; infatti, nel disciplinare la distribuzione della competenza giurisdizionale sui casi di magia, al fine di ribadire che gli inquisitori non dovevano essere distolti dal loro compito di salvaguardia della fede e, al contempo, per garantire che non fosse erosa la competenza del giudice ordinario (il tribunale vescovile), il pontefice affermava la necessità di distinguere la gravità dei crimini magico-stregonici: in particolare, sotto la competenza dell’inquisizione ricadevano solo le ipotesi di «eresia manifesta»²⁴. Si tratta di un passaggio normativo rilevante dal punto di vista pratico e dottrinale, che, tuttavia, attesta anche una maggiore attenzione degli inquisitori verso *divinationes*

cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet»; art. 2: «Diversificatur ergo superstitionis species, primo quidem, ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito: et haec est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruat a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinitiva, quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum».

²⁴ La decretale, emanata in risposta ai quesiti posti dagli inquisitori «in partibus Italiae», fu confermata poco dopo ed è poi confluita nel *Liber Sextus* (VI. 5.2.8 [*Accusatus*]); il brano che qui interessa recita: «Sane cum negotium fidei (quod summe privilegiatum existit) per occupationes alias non debeat impediri: pestis inquisitores haereticae a sede apostolica deputati, de divinationibus, aut sortilegiis (nisi haeresim saperent manifeste) intromittere se non debent, nec punire talia exercentes, sed eos relinquere suis iudicibus puniendos»; per la decretale ho consultato *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, editio secunda [...] opera et studio R. P. J. M. Fonseca ab Eborae, Tomus quartus, Romae 1732, pp. 88-91, in particolare p. 89. Per il rinnovato interesse del papato verso la condanna delle pratiche magiche e stregoniche e per l’intensificarsi dell’interesse degli inquisitori verso le medesime, in questo arco di tempo, v. R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., p. 53. Per la glossa ordinaria al *Liber Sextus* (gl. ad v. *saperent* e gl. ad v. *manifeste*) v. M. Ascheri, *Streghe e “devianti”*, cit., pp. 222-223. Per la distinzione tra eresia e pratiche magiche nei provvedimenti di Alessandro IV v. F. Martino, *La spirale della storia*, cit., p. 70.

e *sortilegia*, preludio della svolta individuata nel pontificato di Giovanni XXII, allorquando la linea di demarcazione tra i crimini di diversa gravità cominciò a sfumarsi, segnando un cambiamento significativo nel modo in cui la Chiesa d'Occidente percepiva la magia e la stregoneria, vale a dire come fattispecie indistintamente caratterizzate dal culto demoniaco e, pertanto, come manifestazioni di eresia.

Sul significato di questa svolta si è insistito molto: da un lato, essa è stata qualificata «di importanza storica eccezionale» per la definizione del fenomeno magico-stregonico ed è stata contestualizzata in riferimento alla personalità stessa del pontefice e alla situazione politica contingente; dall'altro, essa è stata ricollegata nelle sue fondamenta al pensiero teologico dei decenni precedenti²⁵. Ai fini di questo saggio mi limito a ricordare che, dopo un significativo procedimento di consultazione teologica e giuridica sulla possibilità di qualificare come eretiche le attività magico-stregoniche²⁶, Giovanni XXII avrebbe rilasciato la decretale *Super illius specula* (1326/1327), attraverso la quale era sancita la scomunica ed estesa l'applicazione delle medesime pene previste nelle ipotesi di eresia – oltre alla confisca dei beni – per coloro che avessero eseguito pratiche

²⁵ Per il primo profilo v. R. Manselli, *Le premesse medievali*, cit., pp. 55-57; nel saggio sono dedicati molti spunti interessanti alla figura di Giovanni XXII, che «credeva davvero alla realtà e alla pericolosità estrema della magia e stregoneria» (entrambe le citazioni tra virgolette sono riprese da p. 55), compreso l'invito a valorizzare la documentazione della consultazione promossa dal pontefice. Su tali fonti si è concentrato Alain Boureau; per il riferimento alla dottrina dei decenni precedenti v. A. Boureau, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Milano, 2006 (ed. or. Paris 2004). Sull'attenzione della teologia tardo-duecentesca verso i poteri dei demoni v. almeno P. Porro, *Il diavolo nella teologia scolastica*, cit. con qualche correzione rispetto all'ipotesi di Boureau circa la repentina emersione dell'ossessione per il diavolo verso gli ultimi due decenni del secolo XIII. Per una valutazione storico-giuridica dell'agire del pontefice e delle conseguenze della bolla *Super illius specula* v. F. Martino, *Il volo notturno*, cit., pp. 87-90. Sulla figura del pontefice come giurista, a conferma della complessità del personaggio, v. adesso F. Treggiari, *Giovanni XXII e il diritto*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*, Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 63-104.

²⁶ La documentazione relativa alla consultazione avviata da papa Giovanni XXII, che coinvolse dieci intellettuali tra teologi e canonisti, è stata edita e analizzata nei suoi particolari in A. Boureau, *Le pape et les sorciers: une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit BAV Borghese 348)*, Roma 2004; v. anche I. Iribarren, *From Black Magic to Heresy: a doctrinal leap in the pontificate of John XXII*, in «Church History», 76/1 (2007), pp. 32-60; J. Véronèse, *Nigromancie et hérésie: le De jurisdictione inquisitorum in et contra christianos demones invocates (1359) de Nicolas Eymerich (O.P.)*, in *Sorciers et démons (15^e-17^e s.)*, Firenze 2016, (ed. or. in *Penser avec les démons*, Firenze 2015), pp. 14-20.

magiche, dal pontefice ritenute atti di adorazione dei demoni²⁷: per utilizzare la formula presente nel questionario predisposto dal papa e sulla quale molto ha insistito Alain Boureau, a Giovanni XXII sono riconducibili la qualificazione della pratica di *divinationes* e *sortilegia* come *factum hereticale*²⁸ e l'estensione della

²⁷ Per una valutazione storiografica della bolla e della sua autenticità v. A. Boureau, *Satana eretico*, cit., pp. 21-26, poiché la sua prima attestazione è contenuta nel *Directorium inquisitorum* di Nicolas Eymeric dell'anno 1376; in A. Paravicini Bagliani, *Il papato e il demonio. Per una rilettura di alcune lettere pontificie del Due e Trecento*, in *Il diavolo nel Medioevo*. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto 2013, pp. 113-115, si ipotizza che il testo in esame sia verosimilmente un progetto di bolla, non promulgata per le reticenze che l'ambiente dell'epoca opponeva al suo contenuto. A proposito delle preoccupazioni di Giovanni XXII, così si legge nel provvedimento: «Dolenter advertimus [...] quamplures esse solo nomine christianos, qui [...] cum morte fœdus ineunt et pactum faciunt cum inferno, dæmonibus namque immolant, hos adorant, fabricant ac fabricari procurant imagines, annulum vel speculum vel phialam vel rem quamcunque aliam magice ad dæmones inibi allegandos ab his petunt, responsa ab his recipiunt et pro implendis pravis suis desideriis auxilia prostulant, pro re fœtidissima fœtidam exhibent servitutem (proh dolor), huiusmodi morbus pestifer nunc per mundum solito amplius convalescens successive gravius inficit Christi gregem» (J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, cit., p. 5²⁰⁻³⁰).

²⁸ Nei quesiti della consultazione, è posta l'alternativa tra l'inquadramento della pratica descritta come *factum hereticale* (eresia) o *sortilegium* (magia nera). Quali passi significativi circa il pensiero dell'A. v. A. Boureau, *Le pape et les sorciers*, cit. p. VII, ove la qualificazione di *factum hereticale* per le pratiche magiche (vale a dire come pratiche religiose errate e intollerabili, dunque eretiche) è definita come «saut doctrinal» di valore generale; nonché Id., *Satana eretico*, cit., p. 12, ove si afferma, quale nota caratteristica della propria interpretazione, che «Si trattava di una grande svolta, dal momento che tredici secoli di cristianesimo avevano stabilito che l'eresia poteva risiedere soltanto nel pensiero e nella parola, non già negli atti. Qualificazione, questa, che apriva la porta alle procedure eccezionali d'indagine e repressione dei tribunali inquisitoriali, incaricati esclusivamente della persecuzione dell'eresia». Sui motivi profondi di questa interpretazione v. alcune osservazioni critiche, espresse in relazione al significato accordato dall'A. alla consultazione dell'anno 1320 e alla bolla *Super illius specula*, che – rispetto all'oggetto di questo saggio, per il quale rileva l'assimilazione della pratica magico-stregonica all'eresia – restano sotto traccia: v., ad esempio, A. Bernstein, *Alain Boureau, Satan Hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, in «Speculum», 80/4 (2005), pp. 1239-1240, ove sono condensati rilievi di carattere metodologico; I. Iribarren, *From Black Magic*, cit., la quale ha insistito sulle esigenze ecclesiologiche di repressione dell'eresia più che sull'influenza delle novità dottrinali proprie dell'ambiente francescano, di stampo volontarista, contrapposte da Alain Boureau alla visione tradizionale, tomista (ove rileva un concetto ristretto di eresia, come adesione dell'intelletto a una falsa opinione); D.A. Panateri, *El milagro de Teófilo de Berceo y el factum hereticale: una crítica a la tesis de Alain Boureau*, in «Revista Signum», 13/1 (2012), pp. 94-106, che anticipa al secolo XIII la comparsa del *factum hereticale* rispetto al patto con il diavolo. Per i riferimenti alla magia v. utilmente M. Ostorero, *Note de lecture: Alain Boureau, Satan hérétique* [...], in «Médiévales», 48 (2005), pp. 165-168.

competenza degli inquisitori all'eresia di stregoneria²⁹. Accompagnato dalla comparsa di manuali e trattati composti da inquisitori e caratterizzati dalla presenza di *quaestiones* o capitoli specificamente dedicati al carattere eretico di *sortilegia* e *divinationes*³⁰, sotto il profilo dottrinale il processo di assimilazione della magia e della stregoneria all'adorazione dei demoni culminò nel settembre del 1398, allorquando la scuola teologica di Parigi sancì, attraverso una solenne *determinatio* in ventotto *articuli*, che tali attività implicavano un patto implicito con il demonio, senza distinzione tra le diverse pratiche superstiziose³¹.

Dal canto proprio, durante il secolo XIV la canonistica ha continuato a fare riferimento alle *auctoritates* del *Decretum Gratiani* e delle raccolte di decretali, in base alle quali la magia restava perlopiù collocata nella categoria della *sors*, secondo fattispecie variabili per gravità, ma non necessariamente considerate manifestamente eretiche; solo la *divinatio* era considerata particolarmente pericolosa, poiché la conoscenza del futuro era collegata a un intervento, anche occulto, dei demoni. In effetti, dall'esame della storiografia che si è occupata di questi aspetti risulta che, ad eccezione del *consilium* di Federico Petrucci sulla distinzione tra *sortilegium* e *divinatio*³², a partire dalla prima metà del Trecento i

²⁹ A. Boureau, *Satana eretico*, cit., pp. 22-23.

³⁰ Per il secolo XIV i nomi più ricorrenti negli studi sulla magia e sulla stregoneria sono quelli di Bernardo Guy e di Nicolas Eymeric. In particolare, la produzione di Nicolas Eymeric, inquisitore catalano particolarmente attento alla definizione dell'eresia stregonica e autore del celebre *Directorium inquisitorum* (1376) – la cui opera è stata caratterizzata dalla composizione di trattati sul tema, sin dall'inizio della sua carriera (*De jurisdictione inquisitorum in et contra christianos demones invocantes*, 1359), fino alla maturità (*De jurisdictione ecclesie et inquisitorum contra infideles demones invocantes vel alias fidem catholicam agitantes*, 1370 ca.) e all'epoca prossima alla morte (*Contra astrologos imperitos atque nigromanticos*, 1396) – è stata analizzata in J. Véronèse, *Nigromancie et hérésie. Le De jurisdictione inquisitorum in et contra christianos demones invocantes de Nicolas Eymeric* (O.P.), in *Sorcières et démons (15^e-17^e s.)*, Firenze 2016 (ed. or. in M. Ostorero, J. Véronèse, (curr.), *Penser avec les démons. Démonologues et démonologies (XIII^e-XVII^e siècles)*, Firenze 2015), pp. 209-260.

³¹ Per l'edizione, l'analisi e la contestualizzazione del provvedimento v. adesso J.P. Boudet, *Les condamnations de la magie*, cit., pp. 121-157; a proposito del patto implicito con i demoni, ravvisabile in ogni attività magica v. «Tertius articulus: quod inire pactum cum demonibus, tacitum vel expressum, non sit idolatria vel species idolatrie et apostasie. Error, et intendimus esse pactum implicitum in omni observatione supersticiosa cujus effectus non debet a Deo vel natura rationabiliter expectari» (p. 149). In effetti, se non nell'immediato, la *determinatio* ebbe una grande influenza nel corso dei secoli XV e, in misura ancora maggiore, XVI, essendo accolta e riprodotta nei trattati demonologici di Jean Bodin e di Johann Wier (v. le pp. pp. 142-143).

³² Federicus Petrutii Senensis, *Consilia et Quaestiones*, Venetiis 1576, fol. 118rb: nelle ipotesi in cui «nulla est ius uocatio [*ma* inuocatio] nec familiaritas cum dæmone, nec consilium nec auxilium eius [...], patet quod sors uel sortilegium non sonat de sui natura uel accipitur in

giuristi si sono intrattenuti anche sui confini della qualificazione di una pratica magica come fattispecie eretica, richiamandosi principalmente al § 4 (*Sane*) del c. *Accusatus* del *Liber Sextus* (VI. 5.2.8), tratto dalla menzionata decretale di Alessandro IV, e ignorando la bolla *Super illius specula* di Giovanni XXII; inoltre, risulta diffuso l'inquadramento come 'eresia manifesta' delle operazioni che implicavano, esplicitamente o implicitamente, l'invocazione e l'adorazione dei demoni. Su queste basi, si è delineata una comune impressione circa l'atteggiamento dei giuristi di quest'epoca, caratterizzato dal tentativo di porre dei limiti alla progressiva espansione della competenza degli inquisitori, attestata dalla documentazione prodotta negli stessi decenni³³.

All'aprirsi del secolo XV, la preoccupazione che permeava la *determinatio* del 1398 si è ulteriormente diffusa attraverso una copiosa produzione di opere incentrate sulle pratiche superstiziose e magiche, che sono proseguite fin oltre la metà del Quattrocento e tra le quali spicca, negli anni 1436-1438, la composizione del *Formicarius* di Johannes Nider e degli *Errores Gazariorum*. Molte riflessioni storiografiche sono state dedicate a questo fenomeno, che ha contribuito in maniera decisiva alla costruzione dell'immaginario stregonico – comprensivo della credenza sulla realtà del volo notturno e del sabba, quest'ultimo come attività ricollegabile a un gruppo organizzato – e all'irreversibile emersione del *crimen magia*; in parallelo, nel pieno della crisi del conciliarismo, tra la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento, è stato messo in luce l'agire univoco di inquisitori e teologi contro ogni forma di setta, comprese quelle formatesi per lo svolgimento di attività stregoniche, in stretta connessione alla necessità di controllare e reprimere ogni forma di dissenso³⁴.

malum»; invece, poiché la *divinatio* implica una «uocatio demonum expressa uel tacita, diuinatio enim proprie loquendo semper in malum sonat».

³³ Per il secolo XIV sono state prese in considerazione soprattutto le testimonianze di Oldrado da Ponte, Zanchino Ugolini, Federico Petrucci, Giovanni d'Andrea e Alberico da Rosciate; v. M. Ascheri, *Streghe e "devianti"*, cit., pp. 225-229 (a p. 233 l'A. parla di una «grande tradizione dottrinale di ampia tolleranza e scetticismo»); M.T. Guerra Medici, *Ars iuris e arte magica*, cit., pp. 452-456 (con un cenno anche a Pillio da Medicina e Accursio alle pp. 451-452); C. Valsecchi, *In spiritu sed non in corpore*, cit., pp. 218-230 (con un iniziale riferimento a Enrico da Susa alle pp. 217-218; a p. 229 si parla di «tendenza fortemente espansiva della loro giurisdizione da parte degli inquisitori»); F. Martino, *Il volo notturno*, cit., pp. 90-97 (a p. 97 l'A. si esprime in termini di «zelo degli inquisitori» traducendo i passi di Oldrado).

³⁴ Per una rassegna di queste opere, a partire dagli scritti di Jean Gerson fino al *Tractatus* di Martino di Arles e in riferimento all'analisi della crisi che permea il secolo XV sotto diversi profili, v. in sintesi M.D. Bailey, *A Late-Medieval Crisis of Superstition?*, in «Speculum», 84/3 (2009), pp. 633–637; *cui adde*, per il Quattrocento e il Cinquecento, M. Duni, *I manuali per la caccia*, cit. Se tra il 1430 e il 1440 è stata definita l'idea della setta, gli studiosi hanno messo in luce come la posizione espressa dal Nider manifestasse ancora una certa prudenza rispetto

Effettivamente, è un dato ormai acquisito che i concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1449), rappresentando dei luoghi di incontro e confronto tra teologi, giuristi e uomini di potere, abbiano favorito lo scambio e la circolazione di idee e saperi, attraverso la discussione e la meditazione su temi di attualità, tra cui magia e stregoneria³⁵. Da qui, l'esigenza dottrinale e politica di repressione delle pratiche magico-stregoniche si è diffusa sul territorio del continente principalmente attraverso due canali: l'uno costituito dalle attività e dai trattati degli inquisitori, cui si è già accennato, l'altro incentrato sulla predicazione, specialmente curata dai frati appartenenti all'Osservanza francescana, tra i quali spicca la figura di Bernardino degli Albizzeschi (san Berardino da Siena), frequentato con una certa assiduità e stimato profondamente anche da Mariano Sozzini³⁶. Attraverso la predicazione, in particolare, si cercava di educare e di sensibilizzare la popolazione, compresi i ceti dirigenti locali, circa i pericoli delle attività magico-stregoniche, con l'obiettivo di identificare eventuali loro praticanti e di eradicare le relative superstizioni; in tale contesto, le prediche di

alle credenze relative alle streghe (in particolare sul volo notturno, considerato l'effetto di un sogno ingannatore); verso la metà del secolo XV, invece, si è consolidata la convinzione sulla realtà del volo e del sabba, quale elemento caratterizzante – insieme alla setta – l'eresia stregonica.

³⁵ V. ad esempio, D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate*, cit., pp. 13-14; É. Rosenblieh, *Lanymers and Legal Proceedings in the Council*, in M. Decaluwé, T.M. Izbicki, G. Christianson (curr.), *A Companion to the Council of Basel*, Leiden-Boston 2017, pp. 243-245: a proposito del concilio di Basilea si sottolinea che «The long-time sitting of the fathers was propitious for the exchange of ideas, notably in judicial matters. The council gathered judges, who, coming from throughout Christendom, exchanged their experiences, assuring the diffusion of innovations in procedural matters. At Basel some judges that had been consulted in the trial of Joan of Arc stood alongside the judges of Gilles de Rais. The assembly also gathered the principal analysts of sorcery, such as the Swabian Dominican John Nider, Martin le Franc, the provost of Lausanne, and Ulric of Torrente, the Dominican inquisitor in the entourage of Felix V. Their works were read at the council, copied and discussed. In this way, their reflections on sorcery, descriptions of offending practices and the experience of the first trials of sorcerers were widely spread. In the 1440s, even while the council was sitting, persons suspected of sorcery were tried, principally in the western Alps, in the Duchy of Savoy, whose former duke had been elected pope at Basel. In this manner, the council was the catalyst of the systematic repression of sorcery, the theological and juridical foundations of which had been laid in the pontificate of John xxii (1316–34). It thus contributed in its way to launching the witch hunt» (p. 245).

³⁶ Ancora utile F. Cardini, *La predicazione popolare alle origini della caccia alle streghe*, in M. Cuccu, P. A. Rossi (curr.), *La strega, il teologo, lo scienziato*, Genova 1986, pp. 277-293, ove si contestualizza l'esigenza di sensibilizzare l'opinione pubblica del tempo attraverso la predicazione, nell'ambito della crisi che ha segnato il secolo XIV. Sui rapporti tra Bernardino da Siena e Mariano Sozzini v. il successivo paragrafo.

Bernardino sono state giudicate, tra le fonti più risalenti, quelle più ricche di contenuto per identificare la prima fase della costruzione di un immaginario collettivo e di carattere ultraregionale relativo alla stregoneria³⁷, e, per questo, sono state approfondite soprattutto quelle tenute a Siena nel 1425 e nel 1427³⁸.

Dal punto di vista della politica pontificia, infine, occorre mettere in luce un ulteriore dato che arricchisce il tema della costruzione dell'immaginario stregonico nel corso del secolo XV. Uno studio approfondito di Martine Ostorero, infatti, induce a ridimensionare l'idea che quella di Innocenzo VIII del 1484 sia la «première bulle des sorcières», poiché provvedimenti pontifici, che riprendono nel contenuto alcuni elementi già presenti nelle diverse misure adottate da Giovanni XXII sulla magia e la stregoneria, possono essere individuati anche nel corso dei primi sei decenni del Quattrocento³⁹. Nel 1439, ad esempio, mediante la *Ineffabilis summi providentia* Eugenio IV, molto legato – come si vedrà tra breve – a Mariano Sozzini, invitava gli inquisitori a perseguire coloro che compivano atti di invocazione e adorazione dei demoni negli stessi termini più

³⁷ F. Mormando, *Bernardino of Siena, Popular Preacher and Witch-Hunter: A 1426 Witch Trial in Rome*, in «Fifteenth Century Studies», XXIV (1998), p. 84. Sull'Albizzeschi v. in sintesi R. Manselli, *Bernardino da Siena*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9 (1967), <[³⁸ Per l'analisi, anche in senso diacronico, del linguaggio utilizzato da Bernardino e degli elementi menzionati nel corso del sermone \(metamorfosi animale, infanticidio per vampirismo, partecipazione alla *tregenda*, compimento di incantesimi mortali, manipolazione del tempo meteorologico\), al fine di distinguere le convinzioni del predicatore rispetto a quelle del proprio pubblico, v. É. Zanone, *De l'attente du jugement divin aux bûchers: le stéréotype de la sorcière dans la prédication en langue vulgaire de Bernardin de Sienne*, «Cahiers d'études italiennes» \[En ligne\], 15 \(2012\), URL : <http://journals.openedition.org/cei/1014>; DOI : <https://doi.org/10.4000/cei.1014>: l'A. giunge alla conclusione che l'uditorio percepiva le attività stregoniche oggetto della predica come reali, mentre per l'Albizzeschi restavano il frutto di sogni illusori indotti dai demoni, coerentemente all'interpretazione tradizionale del canone *Episcopi*. Per la richiesta di sottoporre a giudizio le donne accusate di stregoneria ed, eventualmente, di condannarle al rogo, v. il testo della predica n. 35 in Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, vol. 2, Milano 1989, pp. 1004-1013. Sui medesimi temi v. anche M.D. Bailey, *Nocturnal Journeys and Ritual Dances in Bernardino of Siena*, in «Magic, Ritual, and Witchcraft», 8/1 \(2013\), pp. 4-17; V. Tedesco, *Infanticidio e stregoneria nell'ultimo Bernardino da Siena: note sul quaresimale padovano del 1443*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2023/2, pp. 385-408.](https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-da-siena-santo_(Dizionario-Biografico)/>; F. Mormando, <i>Bernardino of Siena (1380-1444)</i>, in <i>Encyclopedia of Witchcraft</i>, cit., pp. 112^b-113^b.</p>
</div>
<div data-bbox=)

³⁹ Così M. Ostorero, *Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459): une dilatation du champ de l'hérésie?*, in *Aux marges de l'hérésie: Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, Rennes 2018 (<http://books.openedition.org/pur/175553>), p. 154.

volte manifestati da Giovanni XXII e raccomandando di utilizzare il rito sommario per il processo⁴⁰.

L'emanazione di questa bolla è molto vicina all'epoca della composizione del *Tractatus de sortibus* e del commentario in X. 5.21, che segna anche il momento della maturità del canonista senese come docente, consulente e diplomatico. Dal provvedimento risulta che la cancelleria di Eugenio IV ha utilizzato i riferimenti retorici e concettuali elaborati all'epoca di Giovanni XXII per colpire la magia colta e la magia nera, come sottolinea Martine Ostorero senza ancora alcun riferimento ai concetti di 'setta' e di volo notturno, né alcuna allusione ad atti contro natura o alla sodomia, elementi presenti invece, già dagli anni Venti del Quattrocento, nelle carte processuali riguardanti le Alpi Occidentali, la regione lionese e la Borgogna, nonché – possiamo aggiungere – negli scritti degli inquisitori e nei sermoni dei predicatori, ove si afferma anche il riferimento lessicale alla 'strega': si tratta di elementi che finiranno per prevalere nell'identificazione di coloro che praticano le arti magico-stregoniche come appartenenti a una «secte démonolâtre et hérétique, qui comprend à la fois l'aspect occulte des pratiques incriminées et son caractère collectif et par conséquent éminemment menaçant pour la Chrétienté»⁴¹.

3. Cenni biografici

Mariano nacque a Siena intorno alla prima decade dell'agosto 1397 e qui si spense il 30 settembre 1467⁴².

Appartenente a una famiglia del 'monte' dei Dodici, impegnata in attività mercantili e politiche di spicco all'interno della città e del contado senese, Mariano intraprese e completò gli studi *in utroque iure* presso l'Università di Siena, dove svolse la maggior parte della sua carriera di docente di diritto canonico⁴³.

⁴⁰ Ivi, pp. 159-167. L'A. ha analizzato la documentazione che riguarda i pontificati di Alessandro V, Eugenio IV, Niccolò V, Callisto III e Pio II.

⁴¹ Ivi, pp. 161-162 (l'espressione tra virgolette nel testo è ripresa da p. 161).

⁴² La data di nascita è stata definitivamente chiarita da Paolo Nardi: Mariano Sozzini è stato battezzato in Siena il 12 agosto 1397 (P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 1-2; a p. 1, nota 2, si legge l'elenco delle biografie che indicavano nel 1401 l'anno di nascita).

⁴³ In Siena le fazioni costituite su base politico-familiare, che si alternarono nel reggimento della città, hanno preso la denominazione di *Monti*: v. adesso A. Ruii, *L'aristocrazia senese: classe di reggimento del sistema cittadino dal Medioevo all'età moderna (secoli XII-XIX). Contributo metodologico e prospettive di ricerca per la storia comparata dei ceti dirigenti e delle istituzioni politiche e parlamentari*, Pisa 2010, in particolare pp. 16-23, per la nascita e il funzionamento dei *Monti* fino all'epoca in cui è vissuto Mariano Sozzini. Per le vicende e le attività della famiglia del canonista v. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 1-5, nonché Id., *Note su Mariano di Sozzino*

In questa sede è opportuno ricordare che, proprio negli anni in cui lo *Studium* conosceva il suo periodo di massima fioritura, il giovane giurista ebbe modo di stabilire solidi legami di amicizia non solo con Tommaso Docci, ma anche con Enea Silvio Piccolomini ed altri umanisti, nonché di conoscere la persona ed assistere alle prediche di s. Bernardino, specialmente tra 1425 e 1427⁴⁴.

In virtù della stima e dell'apprezzamento che caratterizzavano sia la persona che l'attività del canonista, il governo senese ha sempre cercato di trattenere Mariano in città, per rinnovargli le condotte nello *Studium* e per affidargli incarichi da svolgere per conto del Comune, come consulenze e ambascerie; d'altro canto, a causa dell'appartenenza a un 'monte' escluso dal *reggimento*, lo stesso governo senese ha anche adottato contro il giurista diversi provvedimenti restrittivi della libertà, specialmente in occasione di alcune contingenze politiche⁴⁵. A tal proposito, possono ricordarsi due casi emblematici, esemplificativi dell'atteggiamento del gruppo dirigente senese verso chi rappresentava al contempo una risorsa irrinunciabile e un potenziale pericolo: così, nel 1438, il tentativo di spostare in Siena il concilio di Basilea, che al tempo aveva sede a Ferrara, non ebbe buon esito proprio per i timori verso l'appartenenza politica e le frequentazioni del Sozzini⁴⁶; di contro, avendo Mariano ottenuto il titolo di avvocato concistoriale, fu impedito al canonista di accogliere l'invito di Eugenio IV ad

mercante e banchiere tra Milano, Venezia e Siena († 1403), in «Bullettino senese di storia patria», CXXVI (2019), pp. 315-330.

⁴⁴ Per il solido legame di amicizia con il collega Tommaso Docci v. P. Nardi, *Docci, Tommaso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 40 (1991): < [https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-docci_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-docci_(Dizionario-Biografico)/>); Id., *Docci (Docci, Doctius), Tommaso*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, cit., I, pp. 773-774; nonché M. Mordini, *Tommaso Docci (1401 ca.-1461)*, in G. Murano (cur.), *Autographa*, I.2, *Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XV)*, Imola 2016, p. 241. Sui rapporti tra Mariano e Bernardino, al quale il giurista ha dedicato un convento edificato a sue spese nei pressi di Sinalunga (SI), con la fattiva collaborazione del Vicario generale degli Osservanti – Giovanni da Capestrano – per l'intitolazione, v. P. Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Sozzini il Vecchio e il loro pensiero in tema d'usura*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, XVI Convegno internazionale di studi (Todi, Accademia Tudertina, 9 - 12 ottobre 1975), Todi 1976, pp. 311-334, nonché Id., *Maestri e allievi giuristi nell'Università di Siena. Saggi biografici*, Milano 2009, p. 96.

⁴⁵ V. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 28 (1432, confino per la presenza dell'imperatore Sigismondo in Siena), 40-41 (1436, confino), 64-66 (1446, detenzione; 1447, confino per il passaggio del re Alfonso V d'Aragona nel territorio senese). Nel 1446 il canonista fu detenuto brevemente nel palazzo pubblico per non aver contribuito a una fideiussione a favore di Angelo Morosini, mercenario al soldo del Comune di Siena.

⁴⁶ Ivi, pp. 46-47.

entrare nella Curia romana, non consentendogli un allontanamento dalla città (1443)⁴⁷.

Oltre alle attività istituzionali svolte in Siena, Ferrara, Firenze, Bologna o Roma, anche i soggiorni effettuati ai Bagni di Petriolo per motivi di salute o presso Asciano, dove la famiglia vantava ampie proprietà, hanno rappresentato delle occasioni per incontrare amici e conoscere altri intellettuali, durante le quali venivano coltivati i comuni interessi di stampo umanistico⁴⁸, che hanno significativamente caratterizzato la personalità di Mariano Sozzini, senza per questo incidere sul metodo interpretativo riservato al diritto.

Per valutare come questa osservazione possa riguardare specialmente il *Tractatus de sortibus* e il commentario in X. 5.21, è utile esaminare nel dettaglio le opere del giurista in tema di magia.

4. *Gli scritti di Mariano Sozzini il Vecchio sulla magia*

La riflessione giuridica di Mariano Sozzini sulla magia si colloca nel quadro delle relazioni intrattenute dal giurista, che, come si è visto, presentano un respiro niente affatto localistico, e nell'ambito dello *Studium* di Siena, durante il primo decennio di insegnamento nei corsi ordinari sul *Liber Extra*, che il canonista aveva avviato nell'aprile del 1433, in sostituzione del proprio maestro, Niccolò Tedeschi⁴⁹.

⁴⁷ Per la stima goduta, Mariano Sozzini fu consultato due volte circa la validità della nomina a cardinale di Domenico Capranica (ivi, pp. 26-28; nonché P. Nardi, *Enea Silvio Piccolomini, il cardinale Domenico Capranica e il giurista Tommaso Docci*, in Id., *Maestri e allievi giuristi*, cit., pp. 110-111 [ed. or. in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», 60 (1987)]). Dal 1433, Mariano insegnò per circa tre anni a Firenze, mentre vi risiedeva anche la curia pontificia di Eugenio IV, il quale, nel 1443, soggiornò a lungo in Siena (P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 34-40, 58-62); per la nomina di Mariano ad avvocato concistoriale e l'impedimento a lasciare la città di Siena v. ivi, pp. 62-63.

⁴⁸ Ivi, pp. 11-17 (Siena), 39 (Firenze), 46 (Ferrara), 52-54 (Firenze, Bagni di Petriolo), 86-93 (nel seguito pontificio di Pio II): fin dall'epoca della sua formazione Mariano ebbe modo di conoscere e frequentare intellettuali e umanisti, a cominciare dal cognato, il celebre medico Ugo Benzi, e poi Enea Silvio Piccolomini e Bernardino degli Albizzeschi; tra gli altri, si ricordano Poggio Bracciolini, Antonio Beccadelli (il Panormita), Leonardo Bruni, Biondo Flavio, Andrea Fiocchi, il cardinale Bessarione, Antonio Tridentone.

⁴⁹ L'attività di docente di diritto canonico era iniziata a Siena nell'anno accademico 1427-1428, con l'insegnamento sul *Liber Sextus* e sulle *Clementinae*. Inoltre, nell'estate del 1430 Mariano ebbe modo di sostenere alcune dispute nello Studio di Padova, dove si era temporaneamente trasferito a causa di un'epidemia di peste, per poi riprendere, dall'autunno, i corsi nella propria città. A Siena l'affidamento dei corsi ordinari sul *Liber Extra* si protrasse sino al momento della morte del Sozzini (30 settembre 1467), con qualche interruzione dovuta allo spostamento temporaneo in sedi come Ferrara (tarda estate-autunno del 1433),

La trattazione della materia è stata fissata in forma scritta prima del 19 settembre 1443, allorquando Mariano comunicava all'amico Enea Silvio Piccolomini di aver concluso, nel tempo che li separava dall'ultimo incontro, alcuni *commentarii* «super decretalibus» e ben ventiquattro trattati, nonché, recentemente, un «opusculum de sortibus», già inviato al cardinale Bessarione⁵⁰. Come ha conclusivamente sottolineato Paolo Nardi, l'edizione di questa lettera ha consentito di ricondurre il trattato sulla magia alla fine degli anni Trenta/inizio degli anni Quaranta del secolo XV⁵¹, rispetto all'epoca più tarda ipotizzata da Lodovico Zdekauer (1450-1462)⁵² e, in qualche caso, ancora ripetuta⁵³. Pertanto, il *De sortibus* risulta la prima trattazione organica dedicata da un giurista alla magia e, insieme al commentario, ha circolato fin da subito nell'ambiente colto della dottrina e della pratica, oltreché della Curia pontificia.

A parte gli stralci pubblicati da Joseph Hansen all'inizio del Novecento⁵⁴, il trattato *De sortibus* è rimasto inedito e, ad oggi, se ne contano almeno sette testimoni: oltre ai cinque già segnalati nella letteratura giuridica⁵⁵, adesso sono

Firenze (1433-1436) e Bologna (a.a. 1447-1448), o per la decisione di concedersi un anno di riposo (1443-1444). Per queste vicende e per la fitta rete di rapporti intessuta con colleghi di fama o con esponenti di spicco della curia pontificia, durante il primo decennio di insegnamento, v. necessariamente P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 18-47.

⁵⁰ R. Wolkan (cur.), *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, (Fontes rerum Austriacarum, 61), Wien 1909, I.1. n. 77, pp. 187-188; per l'edizione v. adesso M. Von Cotta-Schönberg (cur.), *Collected Letters of Enea Silvio Piccolomini. Edited and translated by Michael von Cotta-Schönberg. Vol. 2: 1442-1443 (nos. 34-110)*, 2023, n° 76, pp. 206-209 (<https://hal.science/hal-03928326>).

⁵¹ P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., p. 48.

⁵² L. Zdekauer, *Sopra un'opera sconosciuta*, cit., p. 341: per la composizione del trattato lo studioso indicava l'anno 1450 come *terminus post quem*, poiché riteneva che il Bessarione fosse nominato cardinale nel 1449, e faceva coincidere il *terminus ante quem* con la morte del Sozzini (1467); successivamente, in Id., *Sullo scritto De sortilegiis*, cit., p. 132, lo Zdekauer anticipava al 1462 l'ultima possibile fase per il completamento dell'opera, poiché il trattato è menzionato nella lettera diretta al Tridentone ed edita dal Novati.

⁵³ Tra gli studi esaminati, v. J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, London 1972, p. 349; F. Cardini, *Magia*, cit.; J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit.; M.G. di Renzo Villata, *Tra maghi, streghe e demoni*, cit.

⁵⁴ J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, cit., pp. 212-215, ove si indica nel 1465 l'anno di composizione del trattato del Sozzini, seguendo quanto proposto dallo Zdekauer, poiché questa raccolta di testi sulla stregoneria è precedente al rinvenimento dell'epistola di Mariano del settembre 1443. In F. Troncarelli, *Le streghe* cit., sono pubblicati due brani in traduzione italiana, pp. 151-152 e 171-172. Per l'edizione del proemio e dell'*explicit* v. *infra*, la nota 61.

⁵⁵ V. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 159-160. Sul manoscritto casanatense v. anche F. Troncarelli, *Le streghe* cit., pp. 64-65, ove si mettono in luce le caratteristiche della scrittura del copista, *Antonius Perrochie de Valle Augusta*.

noti il manoscritto di Göttingen⁵⁶ e la miscellanea conservata nella Biblioteca Universitaria di Salzburg⁵⁷. Il commento al titolo *De sortilegiis* delle Decretali, invece, ha seguito la fortunata sorte dell'opera esegetica del canonista senese, documentata da un'ampia diffusione dei suoi testi, anche tenuto conto del passaggio dalla forma manoscritta alla stampa⁵⁸.

Tra il commentario al titolo 5.21 del *Liber Extra* e il *De sortibus* sussiste uno stretto legame, ma vale la pena esaminarli separatamente per il diverso trattamento del contenuto comune.

a - *Il Tractatus de sortibus: tra retorica, dialettica, teologia e diritto*

Nell'ambito di questo studio, ogni riferimento è tratto dal manoscritto reginense, che rappresenta la copia di dedica del *Tractatus*, ritenuta autografa nel suo insieme da Fabio Troncarelli⁵⁹. Il destinatario dell'omaggio è il metropolita niceno Bessarione, cardinale della basilica dei Ss. XII Apostoli dal 18 dicembre 1439⁶⁰, che Mariano ebbe modo di conoscere, probabilmente a Ferrara nel

⁵⁶ Göttingen, Staats- und Universitätsbibliothek, 2° Cod. Ms. jurid. 68, fol. 1ra-13va, risalente al terzo quarto del secolo XV e confezionato in Italia; per la descrizione v. <https://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=goe-sub-jurid-68&catalog=Carmassi#Göttingen_1>: vi si ipotizza che la copia possa essere arrivata in Germania grazie a uno studente di diritto proveniente dall'Italia.

⁵⁷ Salzburg, Universitätsbibliothek, M II 333, fol. 118r-127v, facenti parte della terza sezione del volume, che risulta confezionata in Italia tra XV e XVI secolo; per la descrizione del manoscritto v. <https://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=8402>, ove si segnala la sua provenienza dalla biblioteca del vescovo di Chiemsee.

⁵⁸ Per l'elenco dei testimoni dell'opera complessiva di Mariano, tra manoscritti, incunaboli, cinquecentine e seicentine, v. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 150-182. Per il commento al titolo 5.21 del *Liber Extra* si conoscono due manoscritti (v. p. 159) e ben tre edizioni nel corso del Cinquecento (Lugduni: 1559; Parmae: ex typographia Seth Vioti, 1574; e, in forma di *commentaria omnia*, Venetiis: apud Iuntas, 1593; v. pp. 174-175 e 177).

⁵⁹ Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1272 (d'ora in avanti *Tractatus*). Sui contributi autografi di Mariano in questo manoscritto v. L. Zdekauer, *Sopra un'opera sconosciuta*, cit., p. 341; Id., *Sullo scritto De sortilegiis*, cit., p. 132; J. Tedeschi, *Notes toward a Genealogy of the Sozzini family*, in Id. (cur.), *Italian Reformation Studies in honor of Laelius Socinus*, Firenze 1965, pp. 284; M.P. Gilmore, *Pius II and Mariano*, cit., p. 189; P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., p. 84, nota 76; F. Troncarelli, *Grata et iocunda*, cit., pp. 55-57, su cui v. P. Nardi, *Una consulenza in forma epistolare di M. S. il Vecchio*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LXXXII (2009), p. 8. Sul punto, risulta meramente compilativa la scheda di G. Murano, *Mariano Sozzini, il vecchio (1397 ca-1467)*, in Ead. (cur.), *Autographa*, I.1, *Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XVI med.)*, Bologna 2012, p. 206.

⁶⁰ L. Labowsky, *Bessarione*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 9 (1967): <[https://www.treccani.it/enciclopedia/bessarione_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/bessarione_(Dizionario-Biografico)/>). Per il

1438, e al quale restò legato per stima e amicizia reciproche negli anni successivi⁶¹.

Che il trattato sia la prima opera giuridica incentrata sulla magia risulta avvalorato da quanto Mariano ha specificato nella premessa, attraverso un probabile artificio retorico: il canonista dichiara, infatti, di essere stato impegnato in una consulenza in tema di *sortilegia* e di aver trovato, nella dottrina, materiale non esaustivo e disordinato, al punto da giustificare il proprio impegno in un esame approfondito dell'argomento⁶².

Sotto il profilo lessicale e contenutistico, l'opera si incentra sulla *sors*, la 'sorte', uno dei termini derivati dall'antichità e utilizzato anche nei canoni dei concili dei secoli IV-VII, per indicare le pratiche volte alla conoscenza del futuro⁶³; attraverso questo materiale autorevole, tale elemento lessicale, compresi i suoi derivati (*sortilegium* e *sortilegus*), si è trasmesso anche al *Decretum Gratiani* e al *Liber Extra*, così come alla scienza canonistica successiva, sebbene con un significato più ampio, per comprendervi non solo la divinazione (e gli indovini), ma anche la magia (e i maghi)⁶⁴. In effetti, per quanto riguarda il trattato, la

possibile contesto della consegna del manoscritto v. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 58-59, nota 17, vale a dire durante il soggiorno di papa Eugenio IV e della curia pontificia in Siena, che si protrasse per sette mesi, dal marzo del 1443.

⁶¹ Ivi, pp. 46, 61, 86. Mariano, nel proemio, ringrazia il Bessarione per l'ospitalità che gli ha riservato a Roma (*Tractatus*, fol. 1r). Il proemio e l'*explicit* del trattato sono stati pubblicati in edizione critica in J. Monfasani (cur.), *Bessarion Scholasticus: a Study of Cardinal Bessarion's Latin Library*, (Studies in Byzantine History and Civilization 3), Turnhout 2011, *Appendix VII*, pp. 215-219, cui si rinvia per l'indicazione delle varianti nei cinque manoscritti noti all'Autore. Per i rapporti che il Bessarione intratteneva con i giuristi e per la dedica del *De sortibus* v. C. Bianca, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma 1999, pp. 24 e 57.

⁶² *Tractatus*, fol. 1r: «Proximis preteritis mensibus delata fuit in materia sortilogorum quædam causa consulenda, quæ, cum uarias haberet dubitationes, necessarium fuit materiam sortium diligentius perscrutari, quam a doctoribus nostris repperi et imperfecte et inordinate traditam». Nel caso in esame, la variante più interessante riguarda l'epoca in cui si collocherebbe la consulenza richiesta a Mariano: nel manoscritto reginense si parla di 'mesi', mentre negli altri testimoni si fa riferimento a 'giorni' (v. J. Monfasani (cur.), *Bessarion Scholasticus*, cit., p. 218, nota 11).

⁶³ Per una disamina relativa al significato e al trattamento della *sors*, indicativa di una specie di arte divinatoria, nelle fonti di epoca tardoantica e altomedievale, v. P. Hersperger, *Kirche, Magie*, cit., pp. 183-187, che ne rileva il recepimento anche nel *Decretum Gratiani* e nella *Summa Theologia* di Tommaso d'Aquino.

⁶⁴ D. C.26 q.1 c.1. Per il contenuto del *Decretum Gratiani* e del *Liber Extra* v. E. Peters, *The Magician*, cit., pp. 72-75 (*Decretum*) e 99 (*Liber Extra*), nonché P. Hersperger, *Kirche, Magie*, cit., pp. 198-203 (*Decretum*), 291 (C.26 q.1 c.1) e 292-359 (decretistica e prima decretalistica). Per la figura del *sortilegus* come punto di partenza scelto nel *Decretum Gratiani* per la trattazione della magia e per la scienza canonistica fino ai primi decenni del secolo XIII v. J.-P. Boudet,

scelta lessicale operata dal giurista risulta coerente con la tradizione del diritto canonico, come riconosce lo stesso Mariano circa la definizione di ‘mago’ spiegata nel capitolo IV, ove si sottolinea la preferenza per il termine *sors*, dato il suo significato ‘più generale’ rispetto al fenomeno della magia:

Magi autem sunt qui uulgo malefici ob facinorum magnitudinem numcupantur, quare in iure ciuili intitulantur ‘de maleficis’ hec materia sortilogorum; sed melius intitulantur de iure canonico, quoniam ‘sors’ est uerbus magis generale⁶⁵.

D’altro canto, la medesima scelta si allinea anche – a partire dallo stesso titolo del trattato – al modello offerto dal *Liber de sortibus* di Tommaso d’Aquino, che costituisce la più ampia base teorica utilizzata dal canonista senese.

L’esposizione, anticipata dalla *Dedicatio* e dalla *Divisio*, procede per capitoli, distribuita in nove «principales partes», ognuna fornita di rubrica, secondo uno schema che è precisato nella *Divisio* stessa. Quest’ultima, infatti, è dedicata alla *partitio materiae*, con esplicito riferimento metodologico e lessicale (*partitio-partes*) a Cicerone⁶⁶, mentre la spiegazione sull’opportunità di tale suddivisione – «quoniam per partes facilius in cognitionem totius adducimur»⁶⁷ – è costituita da un passo riconducibile a Seneca, non direttamente citato in questa rubrica, ma spesso menzionato nel commento di Mariano al quinto libro delle Decretali⁶⁸. Nella sostanza, tale approccio si è tradotto in una disposizione sistematica in parte originale e in parte simile allo schema già presente nelle *summae* della più antica decretalistica, finalizzato a un esame organico e completo della materia, dalla definizione della *sors* e dalla trattazione delle diverse tipologie in cui essa si articola, fino alla distinzione tra fattispecie lecite o illecite, alla specificazione delle pene da imporre e all’individuazione del giudice competente⁶⁹.

Entre science et nigromance, cit., cap. V, nn. 61-63 e n. 65. (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12641>>).

⁶⁵ *Tractatus*, fol. 10v; su questo passo del trattato si può aggiungere che, mentre il giudizio sulla formulazione dei titoli del Codice (9.18) e del *Liber Extra* (5.21) è proprio del giurista senese, la definizione di *magi* è quella accolta in C.26 q.5 c.14 §.1, derivante da Isidoro (*Etym.* VIII, 9.9), in un contesto più ampio tratto da Agostino (*De civitate Dei*, XVIII, 17 et 18).

⁶⁶ Cicero, *De inventione*, I.19. In base al lessico proprio del *De inventione* di Cicerone e della *Rhetorica ad Herennium*, per la *partitio*, fase del discorso dedicata all’illustrazione dei temi che saranno trattati successivamente, v. in sintesi A.A. Raschieri, *Il lessico retorico latino delle partes orationis tra sincronia e diacronia*, in «Pallas», CIII (2017), pp. 319-326.

⁶⁷ *Tractatus*, fol. 1v.

⁶⁸ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, libro 14, ep. 89. Per i ricorrenti riferimenti a Seneca nei *Commentaria* al quinto libro delle Decretali v. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., p. 72, nota 6.

⁶⁹ *Tractatus*, fol. 1v: «Primo ergo capitulo ostendemus quid sit sors. Secundo de sortium speciebus. Tertio quibus in rebus locum habeant sortes. Quarto quot sint modi inquirendi

Anche il capitolo primo si apre con una citazione letterale di Cicerone, questa volta a sostegno della necessaria definizione preliminare dell'oggetto di cui si intende trattare⁷⁰, seguita da un richiamo a Boezio⁷¹ e da tre allegazioni di frammenti di Ulpiano (D. 1.1.1pr; D. 4.3.1; D. 12.1.1pr), ove Mariano manifesta l'esigenza di precisare ulteriormente il quadro teorico di riferimento prima di procedere all'esposizione della materia.

L'esplicitazione di questa istanza metodologica non è nuova nell'opera del canonista senese, poiché caratterizza anche i suoi commentari al *Liber Sextus* e al *Liber Extra*, come l'autore stesso chiarisce più avanti⁷². Tuttavia, essa pare un elemento di novità nell'ambito della trattatistica giuridica, fino a quest'epoca non particolarmente interessata alla descrizione dei motivi culturali posti alla base del tradizionale procedimento compositivo delle opere sistematiche di carattere monografico. Del resto, il metodo descritto da Mariano corrisponde al patrimonio della retorica e della dialettica valorizzato dalla scienza giuridica medievale fin dagli albori dell'affermazione della scuola di diritto, ma è lecito ricondurre questa esigenza di chiarificazione preliminare, unita all'esplicitazione dei riferimenti teorici, anche alla particolare sensibilità del giurista verso le fonti: in altri termini, questa impostazione espositiva esprime un'attitudine consona all'intensa frequentazione dell'ambiente umanistico, accademico e curiale, che è un tratto caratteristico della biografia del canonista senese e che, pur non

per sortes. Quinto ad quem finem sortes ordinentur. Sexto utrum sit sortium aliqua uirtus. Settimo quibus casibus sortes prohibeantur quibusue concedantur et qualiter. Ottavo quibus pœnis sortes prohibitas exercentes afficiendi sint. Nono a quibus iudicibus sortilegi debitis pœnis coercendi sint». Ad esempio, già nella *Summa decretalium* di Bernardo da Pavia, composta tra 1191 e 1198, nel *summarius* del titolo *De sortilegiis* (1Comp. V.17) si legge: «Videamus igitur, quid sit sors, quae species divinationis, quae divinatio prohibita, quae permissa, qua poena sint sortilegi puniendi»; v. Bernardus Papiensis Faventinus Episcopus, *Summa Decretalium*, ed. E.A.T. Laspeyres, Graz 1956 (ed. or. 1860), p. 241.

⁷⁰ *Tractatus*, fol. 1v: «Omnis enim, ut inquit Cicero, quæ a ratione de aliqua re suscipitur institutio, debet a diffinitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputatur».

⁷¹ *Ibid.*, «Diffinicio enim essenciam, descriptio intelligenciam rei claudit»; cfr. Boethius, *De Topicis differentiis*, II VI 2: «Differt autem definitio a descriptione, quod definitio genus ac differentias sumit, descriptio vero subiecti intelligentiam claudit».

⁷² *Tractatus*, fol. 2v: ogni definizione «cum suo diffinito debet esse convertibilis, secundum ea quæ a nobis latæ tradita sunt Extra. de accusacio. in rubrica. [X 5.1]»; v. Marianus Socinus senior senensis, *Admirabilia Commentaria in primam partem libri V Decretalium*, Venetiis, apud Iuntas, 1593 (d'ora in avanti *Commentaria V/I*), fol. 1va, n. 8: «Definitio autem debet constare ex genere et differentiis, vt est apud Philosophum 2. Posteriorum. et 3. Topic. et debet esse conuertibilis cum suo definito, vt not. in l. i. ff. de dolo. [D. 4.3.1] propter quas causam forte iurisconsultus [Giavoleno] inquit in l. omnis. ff. de reg. iur. [D. 50.17.202] quod omnis definitio in iure periculosa est: parum enim, quod non subuerti possit».

traducendosi in un mutamento di metodo interpretativo, ha caratterizzato la produzione dottrinale di Mariano Sozzini per il continuo richiamo delle opere e degli esempi posti a sostegno del proprio ragionamento, con particolare insistenza su quelli risalenti all'antichità.

Le medesime osservazioni si possono estendere anche alla parte immediatamente successiva del capitolo I, ove è discusso il ruolo della *diffinitio* (definizione) nel procedimento logico seguito dal giurista. Mariano intende determinare il contenuto della *sors* come categoria generale, dalla quale con metodo deduttivo si possono trarre le diverse specie di arti magiche, e nota che nella tradizione dottrinale esso non appare univoco, poiché all'autorità di Agostino si oppone quella di papa Leone IV: entrambe le definizioni si mostrano corrette solo sotto un certo punto di vista, per cui, non essendo 'generalì', non sono ritenute valide per descrivere il *genus*. Appare evidente che lo strumento logico utilizzato dal canonista è quello della *distinctio* o *divisio* e che, attraverso formule comuni alla tradizione tomistica ed anche al commentario alle Decretali di Niccolò Tedeschi – maestro di Sozzini –, l'individuazione della categoria generale è fondata su un preciso rapporto tra *definitio* e *definitum*⁷³.

⁷³ Si riporta il passo completo per esemplificare il ragionamento seguito da Mariano per approdare alla definizione del genere *sors*: «Variis modis a maioribus nostris sors diffinitur seu describitur. Scribit enim Augustinus in libro psalmorum et transumptiue .xxvi. q.ii. c. sors. [c. 1], quod sors non est aliquid mali, sed res in humana dubietate diuinam iudicans uoluntatem, secundum quam descripcionem sors minime uidetur prohibita; quæ quidam descripcio uera est prout ad quandam sortium permissam speciem refertur; talis autem est prophetica et similes. Sed ut diffinitio reprehendi potest, nam, ut ex infradicendis apparebit, non conuertitur cum suo diffinito: quare Leo quartus summus pontifex sic describit: 'sors nihil aliud est quam diuinacio et maleficio a sanctis patribus damnata'. Habetur autem hec descripcio .xxvi. q.v. c. sortes. [c. 7], quæ, quamuis uera sit in quantum damnatas sortis species respicit, non tamen generalis, nec cum suo diffinito conuertibilis, cum et aliquæ sortes permissæ reperiantur» (*Tractatus*, 1v-2r). V. Thomas de Aquino, *Super Sententiis*, lib.1 d.25 q.1a. 1arg. 1; v., ad esempio, Nicolaus Tudeschius, *Partis Primæ in Primum Decretalium Librum Commentaria*, Venetiis 1569, fol.13rb, I: «Ista glossa nititur impugnare diffinitionem g Apostoli, tum, quia non est conuertibilis cum suo diffinito», oppure Id., *Commentaria Secundæ Partis in Secundum Decretalium Librum*, Tomus quartus, Venetiis 1591, fol. 2ra: «Sed certe ista diffinitio Hostien. impugnari potest, quia non est conuertibilis cum suo diffinito, sicut debet esse quælibet bona diffinitio, vt no. glo. super rub. sup. de summa Trin. [X 1.1] et Instit. de oblig. in princ. [I. 3.13(14)]»; per i commentari di Niccolò v. K. Pennington, *Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, in O. Condorelli (cur.), *Niccolò Tedeschi (Abbas Panormitanus) e i suoi Commentaria in decretales*, Roma 2000, pp. 16-21: attraverso l'esame dei manoscritti, il Pennington ha individuato soprattutto nel periodo dell'insegnamento in Siena (1419-1431) l'epoca della composizione dei *Commentaria* del *Panormitanus*, che ha approfondito prevalentemente i primi tre libri delle *Decretales Gregorii IX*, rispetto al quarto e al quinto; nonché, in sintesi, O. Condorelli, *Tedeschi Niccolò*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 95 (2019), < https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-tedeschi_%28Dizionario-Biografico%29/

Ai fini di questo saggio e guardando all'opera nel suo complesso, il contenuto del trattato può essere distinto in tre parti.

Nella prima, comprendente i capitoli I-VI⁷⁴ ed estesa per quasi i due terzi del manoscritto esaminato, il canonista affronta la definizione della *sors*, la distinzione delle varie specie di *sortes* e la discussione sulla possibile utilità dell'uso di tali pratiche, poggiando l'esposizione soprattutto su fonti teologiche, attraverso la rielaborazione di passi tratti dalle opere di Tommaso d'Aquino e di Agostino d'Ippona. Come si è già accennato, dell'Aquinate Mariano cita il *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, composto a Parigi, verosimilmente nell'estate del 1270 o del 1271, e dedicato all'amico – cappellano di papa Urbano IV – che lo aveva espressamente richiesto: il canonista senese ne riprende pedissequamente lunghi brani, alcuni passaggi dei quali possono essere riconosciuti anche nella *Summa Theologiae* e, precisamente, nei luoghi ove sono discussi i profili relativi alla *superstitio* e alla *divinatio*; considerata la profonda conoscenza del testo di Tommaso, è anche lecito ipotizzare che il giurista abbia avuto la piena disponibilità del *Liber*⁷⁵. Ad Agostino, invece, sono attribuiti molti passi, tratti, secondo le indicazioni di Mariano, dalla glossa a Ps. 30, 15 (da cui deriva la definizione di *sors*, già citata), dal *De natura daemonum*, dal secondo libro delle *Retractationes*, dal *De Doctrina Christiana*, dal *De Civitate Dei contra Paganos*, dall'epistola *Ad inquisitiones Ianuarii* e dal *De Utilitate credendi ad Honoratum*. In realtà, essendo autorità confluite nella Causa 26 o nella Causa 22 del *Decretum Gratiani*, il canonista

>, ove, tra l'altro, si mette in luce come, nel commento della *Distinctio prima* del *Decretum Gratiani*, il *Panormitanus* individui il proprio punto di riferimento dottrinale nel pensiero di Tommaso d'Aquino (sul punto v. Id., *La dottrina delle fonti del diritto nel Commentario del Panormitano sulla "Distinctio prima del Decretum"*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte-kanonistische Abteilung», XCI (2005), pp. 299-354).

⁷⁴ I: «quid sit sors»; II: «de sortium speciebus»; III: «quibus in rebus locum habeant sortes»; IV: «quot sint modi inquirendi per sortes»; V: «ad quem finem sortes ordinentur»; VI: «utrum sit sortium aliqua uirtus».

⁷⁵ Per il contenuto del *Liber de sortibus* v. P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 424-430 (a p. 425 il *Liber* è definito «in parte parallelo a quanto sviluppato nella *Summa theologiae*, II^a II^a, q. 95»); Id., *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino: qualche osservazione sul De sortibus*, in A. Palazzo, I. Zattero (curr.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, (Micrologus' library - 87), Firenze 2017, pp. 143-165; A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus de Tomás de Aquino*, in *Dialogues among books in medieval western magic and divination*, (Micrologus' library - 65), Firenze 2014, pp. 127-145. I due Autori hanno descritto analiticamente il contenuto del *Liber del sortibus*, che corrisponde alla gran parte di quanto si legge anche nel *Tractatus de sortibus* di Mariano Sozzini; per questo motivo, non saranno ripetuti, se non in casi specifici, i riferimenti ai loro testi nelle note del paragrafo 4-a. Per il *Liber de sortibus* (d'ora in avanti: Th., *Liber de sortibus*) v. l'edizione disponibile online del «Textum Leoninum Romae 1976 editum et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit» (<<https://www.corpusthomicum.org/otr.html>>).

senese ne completa la citazione con l'indicazione della relativa allegazione attraverso la formula «et transumptiue»: la raccolta di diritto canonico, perciò, costituisce il principale testimone del pensiero dell'Ipponense per Mariano, il quale accoglie anche l'indicazione della fonte in essa citata che, talvolta, si è rivelata diversa in base alla successiva revisione dei *Correctores Romani*⁷⁶. In questa prima parte, infine, il canonista senese interviene modificando o integrando la casistica, aggiungendo la citazione del *Rosarium decretorum* di Guido da Baisio e di qualche passo del *Corpus iuris civilis* e, infine, manifestando il proprio pensiero sul punto trattato.

La seconda parte può essere descritta come il risultato dell'esposizione precedente in vista della sezione finale dell'opera ed è rappresentata dal capitolo VII, dedicato all'individuazione delle fattispecie lecite o illecite, che, da solo, occupa ben undici fogli del manoscritto reginense: questo capitolo è caratterizzato da allegazioni copiose di fonti teologiche e giuridiche e risulta più autonomo nella dissertazione rispetto all'andamento del cap. IV, molto dipendente dal *Liber* di Tommaso e dai canoni attribuiti ad Agostino, i cui testi sono riprodotti letteralmente.

Infine, nell'ultima parte (capitoli VIII e IX), molto più breve delle precedenti, sono affrontati argomenti prettamente giuridici, inerenti alle pene da infliggere ai rei di pratiche magiche e al tribunale competente sul tema; in tale contesto, la trattazione procede attraverso la disamina della normativa canonistica e civilistica, con ampi riferimenti alla dottrina precedente, tra cui spiccano, oltre a quello di Guido da Baisio, i nomi di Giovanni d'Andrea e Niccolò Tedeschi.

Circa il contenuto del *Tractatus* e seguendo l'ordine delle rubriche, vale la pena sintetizzare gli aspetti caratteristici del pensiero del canonista senese, che costituiscono il presupposto delle riflessioni sugli aspetti processuali relativi al *crimen sortilegiorum*.

Cap. I

Nella prima delle «principales partes», dopo aver trattato i passi già citati di Agostino e Leone IV, Mariano riflette anche sulla definizione presente nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, sistemata nel *Decretum Gratiani* all'inizio della causa 26, in base alla quale sembra affermarsi che i *sortilegi* sono coloro che, aderendo a una falsa religione, predicono il futuro attraverso le cosiddette «sortes sanctorum seu apostolorum», vale a dire mediante l'uso di libretti forniti di tabelle e delle relative chiavi di soluzione o di foglietti di carta con disegni o

⁷⁶ V. *supra*, la nota 14 e il testo corrispondente.

citazioni delle Sacre Scritture⁷⁷, ma questa descrizione non comprende quelle specie che, all'epoca del giurista, sono identificate come sorte 'divisoria' e sorte 'consultoria'. Perciò, per approdare a una *legitima diffinicio* della 'sorte', il canonista premette che essa non concerne gli eventi che si realizzano in base a un rapporto di necessità, ma pertiene a quelli che riguardano la vita umana, che si producono secondo il corso naturale delle cose e che non possono essere conosciuti o portati a compimento mediante l'esercizio delle capacità proprie degli uomini⁷⁸; di conseguenza, in alcuni casi la sorte è utilizzata per la divisione e la distribuzione di beni controversi (*sors diuisoria*), in altri al fine di prendere decisioni (*sors consultoria*), a volte, invece, per conoscere il futuro (*sors diuinatoria*)⁷⁹. La migliore definizione del *genus* è, pertanto, quella esplicitata da Tommaso d'Aquino nel «libellus de sortibus», che viene riportata alla lettera⁸⁰ ed è corroborata da un ulteriore richiamo metodologico agli elementi della definizione (per genere e differenza) secondo i *Topici* di Aristotele, già utilizzati da Mariano – come si è accennato – nel commentario al *Liber Extra*⁸¹.

Nella definizione scelta dal giurista, il genere è indicato dal termine 'indagine', dal chiaro significato di 'investigazione', che viene ulteriormente circoscritto attraverso alcune specificazioni che riguardano l'oggetto e il metodo, vale a dire un'indagine «sull'occulto»⁸², «che travalica i confini del giudizio umano»⁸³ e che si realizza «tramite azioni compiute» dagli uomini, in vari modi, mediante

⁷⁷ Per le *sortes sanctorum* e le *sortes apostolorum* v. P. Hersperger, *Kirche, Magie*, cit., pp. 184 (soprattutto le note 177, 178 e 179 con il testo corrispondente per la loro descrizione nelle fonti di V e VI secolo) e 291 (per la definizione isidoriana dei sortileghi in relazione alle *sortes sanctorum* o *apostolorum*).

⁷⁸ *Tractatus*, fol. 2r: «Ut igitur sortis legitimam diffinitionem intelligamus; premittendum est quod sors proprie locum habet non in his quæ ex necessitate, sed in his quæ naturalium cursu contingunt ad usum humanæ vitæ et quæ per propriam hominum prudentiam cognosci aut ad effectum perducere minime querunt, variisque respectibus celebrantur». Questa formulazione riprende il concetto espresso nel cap. 1 di Th., *Liber de sortibus*.

⁷⁹ La tripartizione per specie è caratteristica di Th., *Liber de sortibus*, cap. 2; per l'indicazione delle altre opere dell'Aquinate ove è riproposta tale tripartizione v. P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 148, nota 9.

⁸⁰ *Tractatus*, fol. 2r; v. anche Th., *Liber de sortibus*, cap. 3.

⁸¹ *Tractatus*, fol. 2v.

⁸² In effetti Mariano ritiene *ridiculosum* ricercare tramite le sorti «quæ sunt de necessitate» (come l'esistenza di Dio o la somma di due più tre) oppure «si essent aliter de se manifesta, facit II q. i. c. manifesta. et c. de manifesta. [D. C.2 q.1 c.15 et 17]; quoniam ea quæ sunt ad finem cessant sine adepto c. euidencia. Extra de accusacio. [Extra 5.1.9] et ibi scripsimus» (*Tractatus*, fol. 2v). Cfr. Th., *Liber de sortibus*, cap. 3.

⁸³ Anche in tal caso sarebbe ridicolo decidere tramite le *sortes* se mangiare o raccogliere frutti maturi, o se ciò che si vede davanti a sé è un uomo o un elefante.

l'invocazione dell'aiuto divino oppure dei demoni: il primo caso riguarda l'attività dei profeti, mentre nel secondo le pratiche attuate hanno nomi diversi – come necromanzia, geomanzia, chiromanzia, aeromanzia, piromanzia o altri –.

Tali indagini, inoltre, devono riguardare «le cose umane» – poiché sarebbe *derisibilis* se qualcuno pensasse di esplorare tramite le *sortes* ciò che esiste o accade 'di necessità', come per l'essenza divina, le operazioni con i numeri o i movimenti del sole e delle stelle –, ma non genericamente, bensì in relazione alle cose che riguardano la propria vita o le persone a sé vicine («quæ pertinent ad usum propriæ uitæ et eorum cum quibus quocumque modo quis habet comunione»): infatti, nessuno a Siena si preoccuperebbe di consultare le *sortes* per ciò che concerne gli Indiani, i Turchi o i Caldei, con i quali non si è instaurato alcun legame nella vita⁸⁴.

Infine, al termine del capitolo I, il canonista individua i tratti distintivi delle tre specie su cui si soffermerà nel prosieguo dell'opera, attraverso l'indicazione del gerundio del verbo che ne caratterizza il fine pratico: l'uso della *sors diuinoria* è collegato al «uerbum [...] habendis» (per distribuire e conseguire qualcosa), quello della *sors consultoria* al «uerbum utendis» (per utilizzare un responso) e per la *sors diuinatoria* al «uerbum cognoscendis» (per conoscere il futuro).

Cap. II

Nel successivo capitolo Mariano indica i caratteri essenziali di queste tre specie di *sortes*, attingendo principalmente al contenuto del *Liber de sortibus* di Tommaso.

⁸⁴ Per comprendere come il canonista senese tratta il materiale ripreso da Tommaso d'Aquino si possono fare due esempi relativi al tema in esame. Da un lato, si notano passi o espressioni (come «quoniam derisibilis uideretur si quis sortibus explorandum aliquid extimaret circa diuinam essenciam uel circa numeros uel circa motus solis et stellarum») che riprendono alla lettera, o quasi, brani del cap. 1 di Th., *Liber de sortibus*; dall'altro, vi sono casi in cui Mariano opera degli adattamenti, mantenendosi fedele al modello, come, ad esempio, in questo passo, ove l'indicazione di Siena sostituisce quella della 'Gallia', mentre sono aggiunti più popoli esotici per esemplificare il concetto di distanza rispetto ai propri interessi: «Nullus enim hic Senis existens sorte aliquid inquirendum curat, de his quæ ad Indos, Turcos aut ad Caldeos pertinent, cum quibus nullatenus in uita communicat. De his ergo solum homines consueuerunt per sortes quærere, quæ uel ad eos uel ad sibi coniunctos pertinere noscuntur» è ripreso con varianti minime da Th., *Liber de sortibus*, cap. 1: «Nullus enim in Gallia existens sorte aliquid inquirendum curat de hiis que ad Indos pertinent, cum quibus nullatenus in uita comunica[t]; sed de hiis consueuerunt homines sorte aliquid inquirere que qualitercumque ad eos pertinent, uel ad sibi coniunctos» (questo riferimento alla Gallia ha indotto a pensare alla Francia come luogo di composizione del *Liber*, v. P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit. p. 146).

Così, nella prima parte della sezione il canonista afferma la necessità, secondo il diritto delle genti, della *diuisio* e dell'*apropriacio* delle cose, che in origine sono comuni, e descrive i modi attraverso i quali si raggiunge questo risultato:

ex humana industria, [...] ex potentia seu uiolentia, ut per bellum et usurpacionem, [...] concordis uoluntate, quibus casibus sortes non sunt necessarie; quando uero nec potentia adest, nec humanus sensus sufficit ad concorditer diuidendum, sicut plerumque accidit, unde ad sortes recurrendum est⁸⁵,

allegando, rispetto a Tommaso, passi tratti dal Digesto, dalle Istituzioni e dal *Decretum Gratiani*. Analogamente, anche nella «*distinctio honorum et dignitatum*» e nel loro conferimento, così come nella «*distinctio pœnarum*», vale a dire in tutte le ipotesi di *sors diuisoria*, si ricorre al sorteggio quando non si riesce a compiere una scelta concorde, come attestano l'Antico Testamento e il *Decretum Gratiani* (D.26 q.2 *dictum ante* c.1 et c.2)⁸⁶.

Quindi, sono delineati i caratteri della *sors consultoria*, che, in base alle Sacre Scritture, viene utilizzata per risolvere il dubbio circa le cose da fare quando a tal fine non è sufficiente il discernimento proprio degli esseri umani (*humanum consilium*)⁸⁷.

Infine, Mariano tratta della *sors diuinatoria*, «ad aliquod de futuris euentibus cognoscendum», così denominata poiché «diuini enim dicuntur qui aliqua de futuris cognoscunt, quasi sibi attribuentes quod est proprium Dei»⁸⁸.

Il secondo capitolo si chiude con alcune specificazioni riguardanti questi tre tipi di sorte, ove prevale il richiamo all'autorità di Agostino, accolta nel *Decretum Gratiani* in C.26 q.2 c.6: è interessante rilevare che per Mariano a queste tre specie sono ricollegabili quelle attività 'superstiziose' descritte dal vescovo di Ippona nel secondo libro del *De doctrina christiana*, che sono state commentate anche da Guido da Baisio, riprendendo alla lettera la definizione delle

⁸⁵ *Tractatus*, fol. 3r.

⁸⁶ Ivi, fol. 3v; questo è il passo relativo alla *distinctio pœnarum*: «quare si credatur aliquis puniendus, ignoretur autem quæm [sic] ex plurimis punire oporteat, hoc etiam sorte exquirendum uidetur, xxvi. q.ii. c. non exemplo. [C.26 q.2 c.4]», che, con minime varianti e con l'aggiunta dell'allegazione del *Decretum Gratiani*, corrisponde al *Liber de sortibus*, ove Tommaso si era soffermato sul caso del sorteggio di Giona (nominato anche nel canone citato da Mariano) per esemplificare un'ipotesi di applicazione della pena a carico di un soggetto non determinato; nel commento del passo, P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit. p. 147, indica quale esempio il caso della rappresaglia.

⁸⁷ *Tractatus*, fol. 3v.

⁸⁸ Ivi, fol. 3v-4r.

Derivationes di Uguccione da Pisa, a proposito del c. *idolatria* (C.28 q.1 c.5)⁸⁹. In tal modo, non solo la locuzione ‘*superstitio*’ fa la sua comparsa nel trattato, ma è esplicitamente richiamata anche l’ipotesi del patto con il diavolo, secondo la definizione dello stesso Agostino:

supersticiosum est quitquid est institutum hominibus ad facienda ydola et colenda pertinens, uel ad colendam sicut Domini creaturam, partem ue ullam creaturæ, uel ad consultaciones et pacta quedam significacionum cum demonibus placita atque fœderata; qualia sunt molimina magicarum arcium, quæ quidem commemorare potius quam docere solent poetæ⁹⁰.

Cap. III

Il terzo capitolo è brevissimo e si limita a richiamare quanto è stato già precisato, vale a dire che le *sortes* si applicano alle questioni che riguardano gli individui e che, di per sé, non presentano i caratteri della necessità, dell’evidenza e della conoscibilità tramite un’attività umana (*humana industria*)⁹¹.

Cap. IV

Così, maggior spazio è dedicato ai diversi modi attraverso i quali si interroga la sorte, pressoché infiniti, ma meritevoli di essere analizzati, a partire dall’attività di predizione del futuro.

Anzitutto, seguendo l’attribuzione del *Decretum Gratiani* ad Agostino – ma in realtà da ricondurre a Rabano Mauro (C.26 q.3-4 c.1)⁹² –, Mariano distingue

⁸⁹ Ivi, fol. 4r: «ad quamlibet predictarum specierum potest adaptari supersticiosa institutio seu obseruacio, de quibus supersticiosus obseruacionibus .XXVI. q. I. c. Illud. [ma C.26 q.2 c.6]». Per il *Rosarium decretorum* di Guido da Baisio ho consultato l’incunabolo edito da Johann Mantelin (Strassburg ca. 1473; ISTC ib00285000; d’ora in avanti sarà omissso il riferimento in nota, poiché i fogli non sono numerati = *Rosarium*). Per il repertorio lessicale v. adesso Uguccione da Pisa, *Derivationes*, Edizione critica princeps a cura di E. Cecchini, G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M.G. Sassi, A. Tontini, Firenze 2004, p. 599.

⁹⁰ *Tractatus*, fol. 4rv. Il capitolo si chiude con ulteriori distinzioni che riguardano le tre specie di *sors*, in base ai vari metodi di indagine utilizzati (piromanzia, matematica, astrologia, augurio, auspicio, omen, chiromanzia, spatulomanzia e simili), ma la loro trattazione è rinviata al seguito.

⁹¹ Ivi, fol. 4v.

⁹² Già i *Correctores Romani* avevano notato che solo il primo periodo del c.1 C.26 q.3-4 è derivato direttamente da Agostino e, precisamente, dal cap. 35 del libro ‘6’ (in realtà, VII) del *De civitate Dei*; il resto, invece, corrisponde al *De Magorum prestigiis* di Rabano Mauro, che – a sua volta – ha riunito passi dello stesso Agostino e di Isidoro. L’attribuzione del testo del canone al vescovo di Ippona, naturalmente, è comune alle precedenti raccolte di diritto

due *genera* di *diuinationis*, l'uno conseguito attraverso l'esercizio di un'arte, che è lo specifico oggetto del trattato, e l'altro provocato da uno stato di alterazione mentale del soggetto (*furor*)⁹³. Per quanto può interessare l'opera, il canonista, tra le varie sottospecie di *furor*, si sofferma solo sul vaticinio quale tipo di *diuinationis*⁹⁴ e precisa che si può definire tale anche lo stato di alterazione mentale causato dall'istigazione diabolica; in particolare, la predizione del futuro manifestata in questo stato, poiché deriva da una certa dose di «fortuna», pertiene alla divinazione o vaticinio e non sembra rientrare propriamente nella *sors* – che si realizza «per inquisitionem», vale a dire attraverso un'attività di investigazione –⁹⁵.

Un esteso approfondimento è dedicato alla profezia, che è esercitata «per diuinam inspirationem aut attractionem» e che manifesta la verità circa il futuro, il passato e il presente; essa è diversa dalla *sors* – che è propriamente un'indagine su elementi occulti, non limitata solo alla conoscenza del futuro – e si confronta con il libero arbitrio, come attestano numerose autorità tratte dalle Sacre Scritture e dai Padri della Chiesa (Ambrogio e Gregorio Magno, in particolare) e come chiaramente spiega Guido da Baisio in C.1 q.1 c.24⁹⁶. Attingendo alle medesime fonti autorevoli, un aspetto su cui Mariano insiste riguarda la differenza

canonico: dal *Decretum* di Burcardo di Worms alle raccolte di Ivo di Chartres, al *Polycarpus* (v. *Corpus iuris canonici*, I, *Decretum magistri Gratiani*, editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas, ad librorum manu scriptorum et editionis romanæ fidem recognouit et annotatione critica instruxit Æ. Friedberg, Leipzig 1879 (rist. Graz 1959), col. 1023-1024, *notatio* a c. I). Per il passo «duo autem sunt genera diuinationis, ars et furor» v. Rabanus Maurus Moguntinensis Archiepiscopus, *De clericorum institutione et ceremoniis Ecclesiae* [...], Coloniae 1532 (<<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5319446727&seq=9>>, fotogramma 306).

⁹³ Mariano, citando Platone, distingue tra due tipi di *furor*, il primo, derivante da malattia, è preso in considerazione da D. 1.5.20, Cle. 5.4.1, D. 27.10 e C. 5.70; il secondo, provocato da uno stato di alterazione causato dalla grazia divina (*ex diuina mentis alienatione*), è a sua volta suddiviso in quattro specie («vaticinium, misterium, poesis et amor»), che gli antichi credevano essere dominate da altrettanti dei (*Tractatus*, fol. 4v-5r). Su questo tema, in relazione a Isidoro di Siviglia e al *De diuinatione* di Cicerone, v. J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit., *Introduction*, n. 3 (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12623>>).

⁹⁴ Per la ricostruzione delle caratteristiche del vaticinio e dell'attività del vate, le autorità menzionate dal canonista senese sono Virgilio (dal sesto libro dell'Eneide), Isidoro (dal settimo libro delle *Etymologiae*, confluito in D. 21 c.1 §.9) e le Sacre Scritture. Circa gli arioli, gli aruspici, gli auguri ed altre figure simili Mariano afferma che non sono vati, ma che praticano la divinazione (*Tractatus*, fol. 5rv).

⁹⁵ Ivi, fol. 5v.

⁹⁶ Ivi, fol. 5v-7v. Per la comparazione tra profezia e libero arbitrio Mariano richiama il contenuto del *Poliloquium* (v. ivi fol. 7r *in fine*) e per il resto segue, nella sostanza, il commento dell'Arcidiacono a C.1 q.1 c.24. Per il *Poliloquium*, probabilmente un'opera lessicografica, che costituisce una delle fonti del *Rosarium* di Guido da Baisio, cfr. A. Padovani, *Ricerche sulla cultura di Guido da Baisio*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», n.s. 39 (2022), p. 100.

tra i profeti, che sono necessariamente persone virtuose, e i ‘falsi profeti’, che invece predicono il futuro attraverso incantesimi, invocazioni demoniache o altre superstizioni, mossi da spiriti terreni o fini materiali (su cui è richiamato C.26 q.3-4 c.2)⁹⁷. Un ulteriore passaggio è dedicato all’oracolo, espressamente menzionato in C.26 q.2 c.7 e commentato dall’Arcidiacono⁹⁸, per poi affrontare la trattazione della rivelazione divina attraverso il sogno, frequentemente attestata nelle Sacre Scritture, al termine della quale è ancora richiamato il *Rosarium Decretorum*⁹⁹.

Durante il sonno, dunque, possono prodursi immagini (*fantasma*), tra cui i sogni provocati «ab occulto hoste per illusionem»¹⁰⁰. Tuttavia, attraverso il ‘giusto discernimento’, la mente («mens cauta») deve filtrare le immagini e le voci percepite in questa fase per non cadere nel rischio di divulgare falsità, come accade a proposito del volo notturno, la cui trattazione riprende alla lettera il contenuto del celebre canone *Episcopi* del *Decretum Gratiani* (C.26 q.5 c.12), con minimi tagli e includendo la parte in cui è ribadito che quanto si ritiene essere avvenuto realmente (*in corpore*) è invece un’illusione percepita durante il sonno, con la conseguenza che chiunque creda il contrario si rivela «stultus et hebes»¹⁰¹.

⁹⁷ *Tractatus*, fol. 7v-9r.

⁹⁸ Ivi, fol. 8v-9r.

⁹⁹ *Rosarium* in C.26 q.2 c.7 e sul *dictum ante* c.1 C.26 q.5, a proposito della profezia (*Tractatus*, fol. 8v).

¹⁰⁰ Riprendendo i *Dialogi* di Gregorio Magno (libro IV, cap. XLVIII, *An observanda sint somnia, et quot sint modi somniorum*), Mariano ricorda sei motivi per cui si originano immagini durante il sonno: oltre all’influenza dei demoni, «aliquando ventris plenitudinem uel inanitate et hec duo aliena sunt a materia nostra; aliquando illusionem simul et cogitationem; aliquando reuelationem; aliquando autem cogitationem simul et reuelationem generatur, et de his habunde in sacre scripture paginis inuenimus» (*Tractatus*, fol. 9v); e indica l’atteggiamento da tenere a proposito dei sogni: «Sed nimirum cum somnia tot rerum qualitatibus alternent, tanto eis credi difficilius debet, quanto et ex quo impulsu ueniant, de difficili potest intelligi. Sancti autem uiri inter illusiones atque reuelationes ipsas in somnum uoces atque ymagines quodam intimo sapore discernunt, ut sciant uel quid a bono spiritu percipiant, uel quid ab illusionem patiantur. Nam si erga hec mens cauta non fuerit, per deceptorem spiritum multis se uanitibus immergitur, qui nonnunquam solet multa uera predicere, ut ad extremum ualeat [animam] ex aliqua falsitate illaqueare» (ivi, fol. 9v-10r).

¹⁰¹ Ivi, fol. 10rv: «Hinc est quod quædam sceleratæ mulieres, retro post Sathanam conuersæ, demonum illusionibus et fantasmatis seductæ, credunt se et profitentur, cum Dyana nocturnis horis dea paganorum uel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multarum terrarum spatia intempestæ noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire uelut dominæ, et certis noctibus ad eius seruitium euocari. Sed utinam hæ solæ in perfidia sua periissent et non multas secum ad infidelitatis interitum pertraxissent. Nam et innumera multitudo hac falsa opinione decepta hæc uera esse credunt, et credendo a certa fide deuiant et paganorum errore inuoluuntur. Hæc enim

Si tratta di uno dei passaggi decisivi del *Tractatus*, poiché la fedeltà alla lettera del canone *Episcopi* rappresenta la cifra caratteristica del pensiero del canonista senese sul punto, la cui coerenza si rivela anche attraverso la ripetizione, nel corso dell'esposizione, di formule come «ridiculosum esset», «ridiculosum atque indignum foret» e «derisibilis uideretur» rispetto a certe bizzarre credenze¹⁰².

A proposito della conoscenza dell'occulto, citando Agostino e il *Decretum Gratiani*, Mariano presenta una lunga trattazione che riguarda le pratiche magiche e divinatorie derivanti dall'opera dei demoni, a partire dalla descrizione delle varie tipologie di divinazione¹⁰³ fino alla spiegazione della capacità dei demoni stessi di conoscere il futuro, fondata essenzialmente sulla natura aerea del loro corpo, che acuisce la loro sensibilità e aumenta la loro agilità – qualità assai superiori rispetto a quelle dei corpi terreni –, a cui si aggiunge la grande esperienza conseguita durante il lungo corso della loro vita¹⁰⁴. È interessante notare

omnino falsa esse et non a diuino, sed a maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium inregantur. Siquidem ipse Sathanas, qui transfigurat se in angelum lucis, cum mentem cuiusque mulieris coepit et hanc per infidelitatem sibi subiugauerit, ilico transformat se in diuersarum personarum species atque similitudines, et mentem, quam captiuam tenet, in somniis deludens, modo leta, modo tristia, modo cognitās, modo incognitas personas ostendens, per deua queque deducit; et cum solus spiritus hoc patitur infidelis, hic non esse in animo, sed in corpore euenire opinantur. Quis enim in somniis et nocturnis uigiliis non extra se ipsum ducitur, et multa uidet dormiendo, que numquam uigilando uideat? Quis enim tam stultus et hebes sit, qui hæc omnia, quæ in solo spiritu fiunt etiam in corpore accidere arbitretur cum Ezechiel propheta uisiones Domini in spiritu et non in corpore uidit, et audiuit, Et Paulus ad corinth. non audet dicere se captum in corpore, ut hæc habentur .XXVI. q. V. c. episcopi. [C.26 q.5 c.12]».

¹⁰² Vale la pena ricordare che anche Tommaso d'Aquino utilizza l'espressione «derisibilis/e uidetur» nel cap. 1 del *De sortibus* (v. P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit. p. 146), mentre non tratta del c. *Episcopi*.

¹⁰³ Anche in questo caso Mariano riprende il testo e le attribuzioni del *Decretum Gratiani* (C.26 q. 5 c.14) – per le quali i passi di Agostino sarebbero estratti dal *De diuinatione daemonum liber unus*, mentre il testo replica il *De magorum prestigiis* di Rabano Mauro: v. *Corpus iuris canonici*, I, cit., col. 1032, *notatio* a c. XIV. Il canonista senese descrive le attività di «incantatores, arioli, magi, nigromantici», i quali, tramite la loro arte, invocano i demoni per ottenere risposte attraverso segni o visioni; indica, infine, quattro diversi tipi di divinazione basati sugli elementi naturali (piromanzia, aeromanzia, idromanzia e geomanzia) e altre modalità di conoscenza dell'occulto tramite l'invocazione dei demoni, il cui nome deriva proprio dal mezzo utilizzato (ad esempio, chiromanzia, speculomanzia); v. *Tractatus*, fol. 10v-13v.

¹⁰⁴ Ivi, fol. 11v: «Ex premissis itaque manifeste concluditur quod non solum occultorum noticia habetur per inquisitionem et inspirationem que fit ab omnipotenti Deo, cuius proprium est omnia prescire, sed etiam per eam que a demonibus impetrantur; et non solum preteritorum aut presentium, quorum demones notitiam habent, sed etiam futurorum, quod mirabile uidetur cum talium demones nullam uideantur habere notitiam. § Ut igitur presens dubitatio declaretur, quo nam pacto aut quibus modis demones futura prenoscant»; il seguito

che, al termine di questa prolungata elaborazione del pensiero di Agostino, Mariano integra il riferimento del vescovo di Ippona agli *homines*, quali destinatari dell'attività di persuasione dei demoni, utilizzando una formula più estesa – «*viri leves et mulierculæ*» – con implicito, ma evidente, riferimento alla scelta lessicale e valoriale propria del canone *Episcopi*¹⁰⁵.

Naturalmente, condividendo il pensiero di Tommaso e citando anche Agostino, non tutte le pratiche utilizzate per conoscere il futuro richiedono l'invocazione dei demoni, poiché in questi casi – come, ad esempio, l'astrologia – si utilizzano tecniche particolari, dalle quali deriva anche la denominazione dell'arte e di coloro che la esercitano (astrologi, auguri, chiromanti, geomanti e così via)¹⁰⁶.

Tra i riti utilizzati per la divinazione, il giurista si sofferma su quello per individuare le cose oggetto di furto, particolarmente diffuso, così come sui duelli e sulle *purgationes vulgares*, per i quali rinvia ai canoni del *Decretum Gratiani* (C.2 q.5 c.22, 7 et 20) e del *Liber Extra* (5.34.8 et 5.14), nonché al proprio commentario alle Decretali (X. 5.14)¹⁰⁷.

Nel genere delle *divinationes* rientrano anche i presagi, per i quali riporta il caso esemplare del console Lucio Paolo, attestato nella raccolta dei fatti memorabili dello scrittore latino Valerio Massimo e citato anche da Tommaso al cap.

è ripreso, alla lettera, dal *De divinatione daemonum liber unus*, 3-5, di Agostino (ivi, fol. 11v-12r). Per il pensiero di Agostino sul punto v. R. Limonta, *Una più del diavolo. Divinazione, prescienza e futuri contingenti nel De divinatione daemonum di Agostino d'Ippona*, in «24.dianoia», 22 (2017), pp. 6-8; T. Linsenmann, *Die Magie*, cit., pp. 62-70 (sulla base del *De divinatione daemonum*). Tommaso d'Aquino, nel *De malo*, esclude esplicitamente che i demoni possano conoscere il futuro, oltre quanto è possibile prevedere in base alle «cause presenti»: v. P. Porro, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 334.

¹⁰⁵ Questo il passo del *Tractatus*, con la formula in evidenza: il più delle volte i demoni «*plerumque ea prenuntiant quæ ipsi facturi sunt. Accipiunt enim sepe potestatem unde et morbos inmutunt et aerem utiando morbidum reddunt, et peruersis atque amatoribus terrenorum commodorum malefacta suadent, de quorum moribus certi sunt quod sint eis suadentibus talia consensunt. Quam suasionem uiris leuibus et mulierculis miris et inuisibilibus modis faciunt penetrando corpora hominum non sentientium per propriam aeream subtilitatem, inmiscendo se imaginationibus et cogitationibus eorumdem per quedam ymaginaria uisa siue uigilantium siue dormientium*» (*Tractatus*, fol. 12r).

¹⁰⁶ Ivi, fol. 12v-14r. Questa parte riflette, approfondendo l'esposizione, il contenuto del cap. 3 del *Liber de sortibus* e della q. 95.3 di Th., II^a II^a; di Agostino sono ripresi i passi del *De natura demonum* e del *De doctrina christiana*, confluiti rispettivamente in C.26 q.3-4 c.1, tramite il *De magorum præstigiis* di Rabano Mauro, e C. 26 q.2 c.6. Per il proprio commento alle decretali, Mariano rinvia a X. 5.21.1.

¹⁰⁷ *Tractatus*, fol. 14r.

3 del *Liber de sortibus*¹⁰⁸. L'aneddoto è utilizzato dal giurista per riprendere il pensiero di Agostino sul tema, con riferimenti ormai tradizionali a rituali molto diffusi nella pratica, di carattere diverso a seconda dei luoghi, per concludere la sezione con un lungo elenco di quelli in uso anche a Siena, alla sua epoca¹⁰⁹.

Cap. V

Il quinto capitolo, molto breve, sottolinea l'importanza della distinzione delle indagini attraverso la *sors* sulla base del fine conseguito, richiamando espressamente quanto approfondito nel cap. II a proposito di *sors divinatoria*, *sors consultoria* e *sors diuinatoria*, e passando subito al quesito sul possibile valore delle stesse.

Cap. VI

Per rispondere a tale istanza, la maggior parte del testo del capitolo VI, comprese le autorità citate, è tratta dal *Liber de sortibus* di Tommaso (in particolare dal cap. 4), a proposito del ruolo svolto dalla provvidenza divina e circa l'influenza degli astri nelle vicende umane; verso la fine di questa sezione, invece, per affrontare il tema delle arti magiche Mariano fonda la sua esposizione soprattutto sull'autorità di Agostino¹¹⁰.

Riportando alla lettera il *Liber* dell'Aquinate, sono esaminate opinioni in contrasto tra loro ed è anzitutto rigettata la tesi di quanti ritengono che le vicende umane siano governate solo dalla ragione; in tale prospettiva – di stampo scettico-razionalista¹¹¹ – ciò che non fosse riconducibile all'*humana ratio* si ritiene dipendere esclusivamente dal caso, per cui è radicalmente esclusa ogni pratica di previsione del futuro: «quæ fortuito fiunt, incognita sunt» e, se il futuro resta

¹⁰⁸ *Ibid.* V. anche *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*, libro I, cap. 5°: *De omnibus*, 3 (ho consultato l'edizione Lipsiae MDCCCLXV). Per il riferimento di Tommaso d'Aquino al racconto di Valerio Massimo v. A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus*, cit., pp. 134-135.

¹⁰⁹ *Tractatus*, fol. 14v-15v. Le fonti citate da Mariano sono C.26 q.3-4 c.1, C.26 q.2 c.6, C.26 q.5 c.3, 11 et 13, con l'integrazione del *Rosarium* in C.26 q.2 c.6 e C.26 q.5 c.11. Alcuni dei riti descritti sono trattati anche da Th., *II^a II^e*, q. 96.3.

¹¹⁰ Di Agostino i passi utilizzati sono tratti dal *De civitate Dei*: C.26 q.2 c.6 e C.26 q.5 c.14 (anche in questo caso con la mediazione dell'opera di Rabano Mauro).

¹¹¹ Così P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 150 (commento alle pp. 150-151); in A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus de Tomas*, cit., pp. 135 si parla di «racionalismo» (v. pp. 135-136).

ignoto, la consultazione della sorte si rivela inutile¹¹². Questa opinione, inoltre, pone dei limiti alla provvidenza divina – che invece è infinita – e, di conseguenza, allontana gli uomini dal culto religioso e dal timore di Dio. Quindi, è respinta anche la convinzione in base alla quale ogni *actus* o *res* umani siano, di necessità, soggetti all'influenza degli astri, per cui la pratica della *sors* nelle sue tre forme risulterebbe efficace (determinismo astrologico¹¹³). È, infatti, impossibile che un corpo celeste possa influire su qualcosa di incorporeo come l'intelletto, sulla base del quale opera la volontà, che, a sua volta, dà impulso agli atti degli uomini e, quindi, agli eventi che li riguardano. A questo proposito si aggiunge che gli astri possono avere una qualche influenza solo sulla parte sensitiva dell'anima, che, insieme all'intelletto e alla volontà, concorre a determinare l'inclinazione ad agire dell'uomo: infatti, da un lato, le passioni (come rabbia, paura o amore) sono legate al corpo e conseguentemente risentono dell'influenza che il moto degli astri esercita su di esso; dall'altro, però, poiché l'uomo può controllare fantasie e passioni attraverso l'intelletto e la volontà – che sono le facoltà superiori dell'anima –, la disposizione delle stelle non determina alcuna necessità nell'agire¹¹⁴.

Coerentemente a tale impostazione, ripresa fedelmente da Tommaso e fondata su Aristotele, su Agostino e sul *Centiloquium* (Pseudo-Tolomeo)¹¹⁵, si insiste sulla distinzione tra l'uomo saggio (*sapiens*), il quale tramite intelletto e volontà riesce a reprimere gli appetiti derivanti dall'immaginazione e dalle passioni, e gli sciocchi (*stulti*), che agiscono guidati dagli astri e non dalla ragione. Di conseguenza, attraverso l'analisi delle caratteristiche del moto dei corpi celesti, dell'intelletto e degli eventi fortuiti, Mariano condivide la teoria dell'Aquinate circa la provvidenza divina: in realtà, ogni azione e anche gli eventi attribuibili al caso

¹¹² Perciò, è da escludere qualsiasi utilità della *sors consultoria* e della *sors divinatoria*, mentre può essere utilizzata la *sors divisoria* «non ut per eam decernatur quid in diuisione rerum magis expediat, sed ut quid ratione diffiniri non potest fortunæ saltem relinquatur» (*Tractatus*, fol. 16r = Th. *Liber de sortibus*, cap. 4).

¹¹³ Così A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus de Tomas*, cit., p. 136.

¹¹⁴ Per l'analisi di questa parte del cap. 4 del *Liber de sortibus* di Tommaso v. P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 151-152, ove sono indicate anche altre opere dell'Aquinate in cui si esprimono i medesimi concetti.

¹¹⁵ Sulla citazione del *Centiloquium* dello Pseudo-Tolomeo da parte di Tommaso v. J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit., cap. V, n. 40 (<<https://books.openedition.org/psorbonne/12641>>); A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus de Tomas*, cit., pp. 137, nota 22, e 138. Per la valutazione del determinismo provvidenziale, che caratterizza la posizione dell'Aquinate sulla divinazione (pienamente accolta da Mariano), anche in rapporto al pensiero di Aristotele, v. P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 163-165, mentre per il *Centiloquium* v. p. 153.

sono determinati da un intelletto superiore e il supremo intelletto è Dio¹¹⁶; tutte le cose che accadono sono soggette alla *diuina dispositio* anche quando sembra che qualcuno ottenga di più o di meno rispetto a quanto si aspettasse al momento della decisione, motivo per cui si parla di uomini fortunati o sfortunati¹¹⁷. In tal senso, anche l'*inquisitio sortium* può essere efficace sulla base della disposizione divina, poiché, «ex dono Dei», si dichiara agli uomini, attraverso i tre tipi di sorte (divisoria, consultoria e divinatoria), quanto stabilito da Dio stesso¹¹⁸.

La *diuina dispositio*, infine, opera attraverso il ministero di certi spiriti, il cui intervento concorda pienamente con essa. Tuttavia, esistono anche spiriti ingannatori, i demoni («deceptores spiritus, quos demones nominamus»), dei quali, sebbene essi rifiutino per quanto possono la disposizione divina, Dio si serve per compiere la propria volontà, come si serve degli uomini al medesimo scopo¹¹⁹.

A questo punto, la trattazione prosegue accentuando la citazione di passi delle opere di Agostino, a partire dal più volte citato c.14 C.26 q.5, ove si sottolinea che l'agire dei demoni tramite le arti magiche è permesso da Dio stesso¹²⁰, per introdurre l'esposizione di questo tema nella parte finale del capitolo. In

¹¹⁶ *Tractatus*, fol. 18v-19r: «alii dicunt quod ea quæ in humanis euentibus secundum nos uidemus esse fortuita, ab aliquo superiori intellectu ordinantur. Supremus autem intellectus Deus est qui, sicut sua sapientia uniuersa in esse produxit, ita eadem sapientia conseruat et mandat omnia, dirigens ea in debitum finem [...]. Diuina autem dispositione non solum corpora, sed etiam hominum mentes mouentur ad proprias actiones; a Deo autem illuminatur intellectus ad ueritatem cognoscendam» (= Th. *Liber de sortibus*, cap. 4).

¹¹⁷ *Tractatus*, fol. 19v: «Quare concluditur ex premissis, quod humanarum rerum euentus non subduntur totaliter dispositioni humanæ, sed diuinæ; ex qua contingit quod quidam ad ampliora bona perueniunt quam cogitare potuissent, et hi bene fortunati dicuntur; alii uero ab hiis quæ prudenter ab eis disposita sunt et ad inopinata mala deueniunt, quare infortunati dicuntur. Hoc autem non solum ex diuina auctoritate firmatur, sed etiam ex sententiis philosophorum comprobatur» (= Th. *Liber de sortibus*, cap. 4). Il passo è ritenuto 'cruciale' in P. Porro, *Divinazione e geomanzia in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 165, nota 38.

¹¹⁸ *Tractatus*, fol. 20r: «per quod datur intelligi ad sortem pertinere, cum ex dono Dei per certum effectum humanorum actuum declaratur hominibus quid diuina habeat dispositio, uel in rebus diuidendis, quod ad diuisoriam sortem, uel in rebus agendis, quod ad sortem consultoriam, uel in futuris prenoscendis, quod ad diuinariam sortem sepius pertinere diximus» (= Th. *Liber de sortibus*, cap. 4).

¹¹⁹ *Tractatus*, fol. 20r. Nel ms. di dedica Mariano scrive «sicut et aliis hominibus», mentre Tommaso utilizza l'espressione «sicut et malis hominibus». Sul «providencialismo divino» nel *Liber de sortibus* di Tommaso v. A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus de Tomas*, cit., pp. 137-139.

¹²⁰ *Tractatus*, fol. 20r: «sicque minime credere debemus aliquas magicis artibus quicque facere posse sine permissu Dei, qui omnia quæ fiunt aut iusto iudicio facit aut permissu suo, ita fieri sinit». Per il canone v. *supra*, le note 103 e 110.

estrema sintesi, i demoni assumono l'aspetto di persone conosciute e stimabili per risultare credibili agli occhi di coloro che sono sottoposti a tentazione; in tal modo, il destinatario dell'inganno, resistendo ad esso, può mostrare la solidità della propria fede verso Dio. Inoltre, al fine di indurre gli uomini in errore e approfittando del desiderio umano di conoscere l'occulto, i demoni si presentano come *diuinaiores* che utilizzano *sortilegia* per soddisfare questo sentimento. Per avviarsi alla conclusione, Mariano riporta un passo del c.6 C.26 q.2 tratto dal *De doctrina christiana* (II.23.36), che definisce 'bellissimo' e in base al quale il cristiano deve evitare e ripudiare ogni arte di carattere superstizioso, sia essa vana (*nugatoria*) o nociva (*noxia*), come risultato di un'associazione malvagia tra uomini e demoni, stabilita tramite patti di infedele e ingannevole amicizia¹²¹. Il canonista senese riconosce che tale principio è espresso da Agostino anche nel *De civitate Dei* (ancora in riferimento a C.26 q.5 c.14) e che è conforme ad esso l'opinione di Valerio Massimo, per concludere chiedendosi se nelle *sortes* vi sia una qualche virtù («Patet igitur ex premissis secundum beatum Thomam et eas quas supra retulimus auctoritates utrum sortium sit aliqua uirtus»)¹²².

Cap. VII

Come anticipato, il capitolo VII – dedicato all'individuazione delle *sortes* proibite e di quelle ritenute lecite – rappresenta un punto di collegamento tra quanto spiegato in precedenza, sotto il profilo teologico e demonologico, e quanto segue dal punto di vista prettamente giuridico. In effetti, pur potendo riconoscere nella lunga trattazione di questa sezione alcuni passi tratti alla lettera dal *Liber de sortibus* (cap. 5) o dalla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, è lecito affermare che il capitolo è frutto di una elaborazione originale, nella quale il canonista cerca di predisporre una casistica utile per inquadrare le diverse fattispecie di *superstitiones*, secondo la distinzione tra quelle *nugatoriae* e quelle *noxiae* ed, eventualmente, quelle lecite.

In effetti, il punto di partenza della riflessione è costituito dalla giustapposizione tra le *auctoritates* – compreso un generico riferimento ai *sacri canones* e alle *seculi leges* che impongono gravi pene ai *sortilegi*¹²³ –, che proibiscono il ricorso

¹²¹ *Tractatus*, fol. 21v: «Sic bellissime inquit: Omnes igitur artes huiusmodi uel nugatorie uel noxie superstitionis, ex quadam pestifere societate hominum et demonum, quasi pacta de infidelis et dolose amicitiae constituta, penitus sunt fugiendae et repudiandae a christiano». Questo stesso passo è citato da Tommaso all'inizio del cap. 5 del *Liber de sortibus*, su cui v. A.A. Guardo, *Apuntes sobre el De sortibus de Tomas*, cit., p. 139.

¹²² *Tractatus*, fol. 21v.

¹²³ Ivi, fol. 22rv. La pratica dei *sortilegia* rientra, come specie, nel culto degli idoli e dei demoni, per cui non si dovrebbe mai ricorrere ad essa, come afferma Graziano nel *dictum ante* c.1 C.26

alla *sors* e quelle che in molti casi non lo considerano peccato¹²⁴. Per ridurre a concordia queste fonti autorevoli, Mariano suggerisce di distinguere tra le diverse pratiche divinatorie, trattando di seguito le tre diverse specie di *sors* già enucleate in precedenza – *diuisoria*, *consultoria* e *diuinatoria* –, e chiarendo per ognuna di esse l'ambito del lecito e dell'illecito. A tal proposito e partendo dall'esame della *sors diuisoria*, il canonista chiarisce che è *noxia* (nociva), dunque vietata, la *superstitio* che contiene un elemento manifestamente illecito, come l'invocazione dei demoni o l'offerta di sacrifici ai medesimi; mentre è *nugatoria* (inutile) quella che utilizza un oggetto per uno scopo in vista del quale l'oggetto stesso – a causa delle sue caratteristiche intrinseche – non manifesta alcuna efficacia, per cui il comportamento superstizioso risulta posto in essere invano: in tal caso, si tratta di pratiche comunque condannate sul piano del diritto canonico, poiché sono considerate «tamquam a demonibus inuenta» (conforme a X. 5.35 e C.2 q.5 c.22, 7 et 20), oppure «quoniam per has sortes Deus temptari uidetur, quod quidem prohibitum esse constat» (Mt 4,7), oppure perché in certe circostanze risultano peccaminose (ad esempio, è opportuno evitarle quando si possono scegliere altre opzioni per risolvere il problema, come stabilisce Onorio III in X. 5.35.3)¹²⁵.

A questo proposito Mariano segue quanto affermato da Tommaso sulla celebre definizione della *sors* risalente ad Agostino – «Sors non est aliquid mali,

q.5: infatti, coloro che tentano di prevedere il futuro tramite oracoli divini, rivelazioni demoniache o qualsiasi altro mezzo ingannevole, attribuiscono alle creature mortali dei poteri divini, poiché – in base alle Sacre Scritture – conoscere il futuro è prerogativa esclusiva di Dio. Di conseguenza, non è lecito per i cristiani seguire le tradizioni pagane, osservare gli elementi e la luna o il corso dei corpi celesti per compiere scelte quali costruire una casa o seminare i campi, così come praticare «aliquas obseruationes uel incantationes» per raccogliere le erbe «quæ medicinales sunt», né consultare le *sortes* o effettuare divinazioni per qualsiasi scopo. Tutte queste pratiche sono vietate dalle leggi divine e sono proibite soprattutto per i chierici. Tra le fonti allegate, degna di nota è la citazione di una decretale del *Liber Extra* (3.5.10) di papa Alessandro III, definito da Mariano «conciuis noster senensis» (ivi, fol. 22r).

¹²⁴ Ivi, fol. 22v-23r. Gli esempi per i quali l'uso delle *sortes* non è considerato un peccato o un delitto sono indicati da Mariano tramite l'allegazione del *dictum ante* c.1 C.26 q.2 e, per il *Corpus iuris civilis*, in riferimento a D. 5.1.14 (in tema di *actio*), C. 6.43.3 (per la divisione dei beni ereditari) e D. 10.2.5 (a proposito della scelta dell'erede depositario di documenti).

¹²⁵ Ivi, fol. 23r-24r. Per il caso della *sors diuisoria*, concernente la divisione e la distribuzione dei beni, a mero titolo di esempio, si può segnalare che Mariano indica, quali consultazioni superstiziose da evitare, la richiesta a un astrologo (poiché la *uirtus astronomie* non riguarda la titolarità dei beni), oppure l'uso del duello (dal momento che questa pratica implica solo forza fisica e agilità e non tende a una giusta *rerum diuisio*), oppure il compimento di certi riti («purgatio seu iudicium aquæ frigidæ, ferri cadentis, casei benedicti et cætera huiusmodi»). Per i canoni del *Decretum Gratiani* e del *Liber Extra* menzionati nel testo, v. ivi, fol. 23v.

sed res in humana dubietate diuinam indicans uoluntatem» – con particolare riferimento a quattro ipotesi, nelle quali il ricorso ad essa risulta peccaminoso, sebbene sia finalizzato a rivelare la volontà divina. Anzitutto ciò si realizza allorquando non sussiste una necessità urgente («nulla urgente necessitate») e il caso potrebbe risolversi tramite un’opportuna attività umana («ex humana industria potest sibi prouidere»); nell’ipotesi opposta, dell’imminente necessità, quando si ricorre al giudizio divino «absque debita reuerentia», sempre dovuta al Signore; quindi, «si diuina oracula ad humana et terrene negotia conuertantur», poiché – come afferma Agostino –, sebbene sia meglio ricorrere al pronostico divino piuttosto che al demonio (ad esempio, aprendo a caso le pagine della Bibbia), dispiace che la manifestazione della volontà divina sia piegata alla materialità dei negozi secolari e alla vanità della vita umana; infine, quando si rimette alla sorte ciò che può essere risolto grazie alla divina ispirazione, come per le «electiones ad dignitates ecclesiasticas», il cui titolare, per Tommaso, deve essere scelto «per concordiam ex inspiratione quam facit Spiritus Sanctus»¹²⁶.

Quest’ultima ipotesi fornisce a Mariano l’occasione per trattare, nell’ambito della *sors diuinatoria*, il tema delle elezioni ed estrazioni a sorte nella scelta di coloro che andranno a rivestire dignità ecclesiastiche o religiose e a ricoprire uffici civili. In questa parte, originale nell’esposizione e nel trattamento del materiale tradizionale, ricca di allegazioni normative e dottrinali, sono descritte alcune prassi in uso nelle città della penisola italiana, specialmente a Siena e Firenze¹²⁷.

In estrema sintesi, per l’assegnazione degli uffici religiosi ed ecclesiastici, per i quali è escluso il ricorso alla sorte, le norme del *Decretum Gratiani* e del *Liber Extra* sono accompagnate dai riferimenti alla glossa ordinaria e alle riflessioni dottrinali di Guido da Baisio, Enrico da Susa, Antonio da Budrio, Giovanni d’Andrea e Niccolò Tedeschi. Mariano ricorda che l’Ostiense e altri *doctores* dopo di lui hanno concluso per la liceità del ricorso alla *sors diuinatoria* nel caso di scelta «inter clericos, ubi de temporalibus agitur» (argomentando sulla base di D.21 c.1 e X. 3.5.16) e aggiunge quanto tramanda Niccolò Tedeschi a proposito di X. 3.9.1: «quare si clerici ad quos electio spectat non conueniunt de loco in quo celebranda est electio, etiam ad dignitatem ecclesiasticam, possent talem discordiam sorte conprimere»¹²⁸. Ad ogni modo, per questa ipotesi occorre rilevare che il canonista senese intende tale affermazione secondo quanto chiarito

¹²⁶ Ivi, fol. 24v. Nei medesimi termini, le quattro ipotesi sono commentate anche da Guido da Baisio nel *Rosarium* in C.26 q.2 c.1.

¹²⁷ *Tractatus*, fol. 24v-28r. V. *infra*, nota 130.

¹²⁸ *Tractatus*, fol. 26r.

in precedenza, vale a dire che, nella scelta concernente gli uffici ecclesiastici e religiosi, occorre osservare rigorosamente il divieto del ricorso al sorteggio¹²⁹.

Secondo Mariano Sozzini, questo divieto non si applica alle cariche civili. Infatti, anche se sarebbe preferibile che il *rector* di un'istituzione fosse scelto per la sua attività e la sua saggezza, allorquando non sia possibile raggiungere un accordo, l'uso della *sors* è lecito, poiché è più tollerabile ricorrere alle *sortes*, che essere afflitti da continui litigi¹³⁰. Tra l'altro, – prosegue – questa regola *etiam hodie* è applicata anche «in pœnarum distinctione», vale a dire nella distribuzione di compiti dolorosi o gravosi o penosi, come è avvenuto nel caso di Giona, su

¹²⁹ La menzionata opinione di Niccolò Tedeschi riguarda l'ipotesi di unione tra due chiese e, precisamente, il caso di unione nella sola persona del rettore, con il mantenimento delle prerogative dei rispettivi collegi; in caso di disaccordo insanabile in ordine al luogo in cui deve essere celebrata la scelta del nuovo rettore da parte del collegio ivi incardinato, è possibile superare lo stallo attraverso un sorteggio, dal quale risulterà il collegio competente. Occorre comunque precisare che Niccolò predilige, per l'ipotesi in esame, la nomina congiunta del rettore da parte dei due collegi interessati dall'unione nella persona del *prælatus*: “Tertio fit unio quo ad prælatum dumtaxat, ut idem sit prælatus utriusque ecclesiæ, et hoc casu dicit quod in electione facienda dent hæc duo collegia ad inuicem deferre, ar. in c. pastoralis. de rescr. [X. 1.3.14] Et si non conueniunt, alternis vicibus eligent sibi prælatum, arg. in cle. 2. de iure pa. [Clem. 3.12.2] Et si non concordat in prima electione facienda, stabitur verbis unionis, ut primo nominata habeant primam electionem, vel ponant sortem. Nec ob. c. fi. de sortileg. [X. 5.21.3], quia loquitur de elec. facienda, quod non debet fieri per sortem; sed hic loquitur de loco tantum, ubi debet fieri electio. Ego puto quod licet hæc possunt servari, non tamen sunt de necessitate, sed de mero iure debent convenire hæc duo corpora ad electionem comunis prælati, quia quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari, ut i c. ad hæc. de offi. Arch. [X. 1.23.7] et bene facit illa cle. 2. [Clem. 3.12.2]” (v. Nicolaus Tudeschius, *Commentaria in tertium decretalium librum*, Venetiis 1588, apud Iuntas, fol. 103rb).

¹³⁰ *Tractatus*, fol. 25v. Mariano non cita espressamente Tommaso, ma nella regola è riconoscibile un passaggio del cap. 5 del *Liber de sortibus*, che recita: «Et quia terrene dignitatis officium ad temporalia dispensanda ordinatur, potest etiam licite ad huiusmodi sortes haberi recursus, si aliter electio concors esse non posset; quamvis enim rector querendus sit non sorte sed industria prudens; tollerabilius tamen est sorte secularem rectorem querere quam populum dissensionibus laborare». In questo paragrafo (*ibid.*) Mariano Sozzini prosegue, affermando che «Ex quibus concludendum arbitror quod, quamquam Hosti., Io. An., cæterique doc. in dicto c. fi. extra. e. ti. [X. 1.6.60], simpliciter uelint tales electiones per sortes fieri, prout comuniter dicunt per ytalicos obseruari, qui ut plurimum in electionibus suorum presidentium utuntur sortibus per breuia, taxillos atque ballotas: Senenses uero per lupinos albos et nigros, ut sic uideant cui ex pluribus fortuna arrideat; Florentini uero utuntur fabis albis et nigris, quæm usum olim a grecis tuis, reuerendissime domine [scil. Bessarione], obseruatum arbitror; unde olim in Grecia illud erat prouerbium, ut refert Plutarcus in eo libello, quem de liberis educandis scripsit: ‘abstinendum est a fabis’»; il passo, infine, è seguito da un’ulteriore osservazione, piuttosto amara, sulla scelta dei *rectores* delle città italiane.

cui si è espresso Agostino, trasmesso da C.26 q.2 c.1 e seguito dall'Arcidiacono¹³¹.

Una lunga esposizione concernente la divisione dei beni chiude la trattazione riservata alla *sors diuisoria*; essa è impostata attraverso l'allegazione di numerosi passi del *Corpus iuris civilis* – soprattutto Digesto e Codice – e il rinvio ai propri *tractatus* sugli appelli e sul giuoco, nonché al proprio commento in c.11 X. 5.31; inoltre, vi si leggono quattro citazioni della dottrina civilistica – la glossa ordinaria, Baldo (due volte, che trasmette anche una citazione di Seneca¹³²), Giovanni da Imola – e qualche riferimento a Giovanni d'Andrea (cui è attribuito un generico richiamo ai *legistæ*) e a Guido da Baisio. Mariano ricorda che la liceità del ricorso alla sorte è pacifica «in diuisione facultatis» e che questo metodo risulta molto utilizzato dai giudici per comporre le liti, ma precisa anche che i legisti sono soliti distinguere, in caso di discordia tra le parti, se il dubbio verte sul fatto – da risolvere esclusivamente con il ricorso alle prove – o sul diritto applicabile, ove sussiste qualche spazio per una scelta tramite il sorteggio; in questo caso, il canonista offre un'ampia casistica, spesso con considerazioni personali volte a ridimensionare il più possibile l'utilizzazione della *sors*¹³³.

¹³¹ Ivi, fol. 26r: «Ita et in pœnarum distinctione etiam hodie licitum erit, qualis fuit Ione deprehensio, ut habetur Ione [...], Unde dicit Augustinus in epistola ad Honoratum: si inter Dei ministros sit disceptatio qui eorum persecutionis tempore maneat, ne fuga omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur ecclesia, si hæc disceptatio aliter terminari non poterit, quantum mihi videtur, qui maneat et qui fugiant sorte sunt eligendi. Et refert et sequitur Archid. xxvi. q.ii. c. sors non est. [c.1]». Per Agostino v. *Epistola* 228, 12. Cfr. anche *Rosarium* in C.26 q.2 c.1: «Alias autem explorare sic, tempore persecutionis, quis fugiat, ne morte hominum deseratur ecclesia, sorte queri potest, ut dicit Augustinus in epistola ad honoratum, et cui sit danda elemosina, cum duo eque indigentes occurrunt ceteris paribus et utrique dari non potest, sorte iuste queritur, ut dicit Augustinus in primo libro de doctrina christiana secundum Tho.».

¹³² Si tratta di un passo del commento di Baldo in C. 6.43.3: «Nota quod iudicium sortium appellatur iudicium fortunæ, cuius dux est Deus, secundum Senecam 7. Epistola ad Lucillum» (Baldus Vbaldi Perusinus iurisconsultus, *In Sextum Codicis Librum Commentaria*, Venetiis, Apud Iuntas, 1599, fol. 158rb, n. 1), ricordato da Mariano a proposito dell'inappellabilità della sentenza «data per sortes», che è detta *fortuna sententia* (*Tractatus*, fol. 27v).

¹³³ Ivi, fol. 26v-28r. Coerentemente a quanto espresso nel corso della trattazione sulla prima specie di sorte, nelle relative conclusioni Mariano ribadisce quali siano i mezzi pratici utilizzati per i sorteggi e quali le cautele da osservarsi nel loro uso, per cui è sempre preferibile regolarsi sulla base del giudizio umano: «supra explicatum extitit, quod diuisoriæ sortis species, ut plurimum fit, per cedula scriptas et uacuas, per festucas inequales, per ballotas, fabas et lupinos albos et nigros, et quandoque etiam per taxillorum proiectionem; et quod diuisoria sors ordinatur ad finem, ut homines habeant quæ ad usum uitæ humanæ necessaria fore uidentur; et quod, ubi necessitas non incumbit, sed humano iuditio potest prouideri, nequaquam

Per quanto concerne la sorte consultoria, la trattazione poggia soprattutto sugli esempi ricavati dalle Sacre Scritture e sulla dottrina di Tommaso e Agostino, con un minimo spazio lasciato alle allegazioni del diritto canonico e un richiamo all'opinione dell'Arcidiacono, dal quale deriva anche una citazione di Lorenzo Ispano¹³⁴.

In via di principio, è lecito «diuinum implorare iudicium» per sciogliere i dubbi, purché ciò avvenga in caso di necessità, con la dovuta reverenza e senza piegare il responso divino verso questioni meramente terrene, come attestano molti passi delle Sacre Scritture; ci si chiede, pertanto, se siano leciti anche ulteriori modi per ottenere una *consultatio* e la risposta è negativa, poiché l'uso di metodi superstiziosi o futili è associato alle attività ingannatorie dei demoni. Perciò, rientrano tra le pratiche *nugatoria*, cioè *uana*, inutili, la consultazione di codici e astrolabi, come indicato nei primi due canoni del titolo *De sortilegiis* del *Liber Extra* (5.21); oppure l'uso di amuleti (ad esempio, una collana con una noce raccolta il giorno dedicato a s. Cristoforo, per allontanare la malattia; i cosiddetti *caracteres*¹³⁵ o qualsiasi altro oggetto da portare con sé); oppure il compimento di certi gesti (come tenere con la mano destra il pollice dell'altra per far passare il singhiozzo); oppure l'osservazione del moto degli uccelli o se un determinato animale attraversa la strada: tutte queste pratiche sono considerate superstiziose e, perciò, proibite *ex C.26 q.2 c.6*. D'altra parte, questa opinione è comune a Tommaso, che riprende alla lettera alcuni passi di Agostino, da cui Mariano trae anche il giudizio su coloro che credono al valore predittivo di tali gesti od osservazioni (C.26 q.2 c.7): chi agisce in tal modo, credendosi *prudens*, «non sanus sed eger, non prudens sed stultus, in egritudine assidue laborabit et in cecitate noxia stultus et demens permanebit»¹³⁶. Allo stesso modo, è ritenuto superstizioso e vano considerare certi giorni del calendario o il corso degli astri per agire, poiché si tratta di pratiche vietate ai cristiani (*ex C.26 q.5 c.3, C.26 q.7*

sortibus sit utendum. Inferendum uidetur quod ludus taxillorum, quo mediante sorte quadam meum fit tuum et tuum quandoque fit meum, nequaquam licitum existat» (ivi, fol. 28r).

¹³⁴ Lorenzo è richiamato a proposito della pratica di esporre le reliquie per allontanare il pericolo della grandine o della peste (Guido da Baisio lo menziona in C.26 q.5 c.13, come è indicato nel *Tractatus*); per il medesimo fine, Mariano riferisce anche dell'uso di suonare le campane, il tutto, naturalmente, invocato l'aiuto di Dio e osservata la debita reverenza. Per il resto, viene allegato soprattutto il *Decretum Gratiani*, in quattro casi il *Liber Extra* e in un caso il Codice, con generico riferimento ai legisti.

¹³⁵ Sono detti *caracteres* dei simboli magici scritti su carta; v. B. Grévin, J. Véronèse, *Les «caractères» magiques au Moyen âge (XII^e-XIV^e siècle)*, in «Bibliothèque de l'École Des Chartes», 162/2 (2004), pp. 305-379. Questa parte corrisponde letteralmente a Th., II^a II^a, q.96.2 e ad Agostino secondo C.26 q.2 c.6.1.

¹³⁶ *Tractatus*, fol. 28v-29r.

c.14 et 16), così come valutare l'influenza dei segni zodiacali sulla vita degli uomini.

Circa la *sors consultoria*, si distingue ulteriormente tra l'ambito delle pratiche *nugatoria*, totalmente inutili, e quelle che invece «certam causam habere potest, uel naturalem, humanam uel diuinam»¹³⁷; le seconde, infatti, basandosi su un rapporto di causa-effetto concernente la natura, l'attività umana o la volontà divina, non risultano attività superstiziose o implicant un patto con i demoni¹³⁸. Questa esposizione, come alcuni suoi esempi esplicativi, segue fedelmente il contenuto del *Liber de sortibus* di Tommaso, in particolare il cap. 5, sebbene con un diverso ordine dell'argomentazione¹³⁹, e rappresenta un passaggio dottrinale importante, poiché consente a Mariano di chiarire, attraverso una ricca casistica, quali comportamenti configurino una *superstitio nugatoria*¹⁴⁰ e quali siano del tutto

¹³⁷ Ivi, fol. 29r.

¹³⁸ La trattazione occupa i fol. 29r-31v del manoscritto reginense. Per la programmazione di molte attività, ad esempio il taglio di legname da destinare al confezionamento di tutori per i vigneti oppure le operazioni di semina o l'assunzione di medicinali, è lecito considerare i movimenti della luna e del sole, anche rispetto al calendario, poiché in questi casi le osservazioni si svolgono in base alle regole di un'arte (*ex arte*) e tenendo conto della 'causa naturale' che caratterizza il rapporto tra il moto dei corpi celesti e gli effetti prodotti. Riprendendo Tommaso (*Liber de sortibus*, cap. 5), si può rinvenire una 'causa naturale' nei presagi fondati sul movimento o sui versi degli animali (per predire la pioggia, ad esempio), che sono mossi da «quodam naturali instinctu ex inpressione cœlestium corporum, secundum dispositionem aeris, ad temporis cognitionem, secundum quod naturæ eorum necessarium est» (ivi, fol. 29rv).

¹³⁹ «Hoc minime superstitiosum esset, nec ad demonum societatem pertineret; quare si quis astrologum consulat utrum sit estas futura pluuiosa uel sicca, non est nugatoria consultatio, sicut esset si quis eum consuleret utrum sibi fodienti sepulcrum thesaurus occurrat: prima enim consultatio ad uirtutem corporum celestium se extendit, secunda autem minime, quare nec licitum est astrologum consulere an aliquis homo prosperæ aut aduersæ fortunæ sit futurus particeps. Quoniam ut supra diximus uirtus celestium corporum se extendit ad corporales effectus, non autem ad mutandum liberum arbitrium» (ivi, fol. 29r). Questo brano corrisponde a un passo del cap. 5 del *Liber* di Tommaso: la principale differenza tra le due opere consiste nel fatto che Mariano antepone al brano le ragioni su cui si fonda la distinzione tra *superstitio nugatoria* e pratiche lecite, mentre l'Aquinate esplicita le medesime dopo aver parlato della consulenza dell'astrologo; allo stesso modo, la chiusura dell'argomentazione del canonista costituisce l'*incipit* del brano di Tommaso.

¹⁴⁰ Mariano non considera una superstizione inserire l'anello nuziale sul quarto dito della sposa – prassi che è recepita in C.30 q.5 c.7 –, poiché, citando e parafrasando le *Noctes Atticæ* di Aulo Gellio (10.10), aderisce alla convinzione che dall'anulare (della mano sinistra) parta un «sottilissimo nervo» che raggiunge il cuore: anche gli antichi Greci e Romani compivano il rito sulla base della scoperta di questo collegamento durante la dissezione dei cadaveri che veniva effettuata di consuetudine in Egitto, come descritto da Apione nei «Libri egiziaci». Rientra tra le superstizioni *nugatoria*, invece, pensare che indossare l'anello sul secondo dito

leciti¹⁴¹, con diversi riferimenti anche a quanto è in uso a Siena all'epoca del giurista¹⁴².

In conclusione, è necessario individuare la finalità dei comportamenti tenuti per distinguere quanto è superstizione – e dunque arte magica, da ripudiare – e quanto è consentito al cristiano, perché volto ad onorare il Signore:

Patet itaque, ex premissis omnibus, concludendum supersticiosas obseruantias atque nugatorias uanitates gentilium, quas traditiones omnino fugiendas fore, quamuis sub aliis premissis uocabulis atque nominibus rem licitam significantibus pallientur aut baptizentur; quidam enim magicam artem physicam uocant, ut quasi non supersticionem implicet, sed naturæ prodesse uideatur, ut inquit tex. xxvi. q. ii. c. illud. [C.26 q.2 c.6]¹⁴³.

porti prosperità e una sposa 'ubbidiente' (piuttosto, per il canonista «obedientiæ enim uxoris, prudentia, uerbis aut uerberibus consulitur et non huiusmodi nugatoria supersticione»), così come l'uso di anelli forgiati secondo particolari forme o in certi giorni, a fini di guadagno (ivi, fol. 30v-31r).

¹⁴¹ Oltre al suono delle campane e all'esposizione delle reliquie, Mariano ricorda che secondo Tommaso sono permessi i segni compiuti in casa con candele benedette, la preghiera, l'uso di portare collane con pendenti contenenti brani dei Vangeli o di orazioni; tuttavia, è importante che tali oggetti non contengano nulla di falso o superstizioso e che siano usati con una corretta intenzione di fede, per non risultare gesti scaramantici, come precisa anche l'Arcidiacono in C.26 q.5 c.3. Il canonista aggiunge alcune pratiche che possono avere una causa naturale e, quindi, non sono vietate, come l'uso di mettere in bocca della paglia annodata per alleviare il dolore alla milza quando si corre o si cammina velocemente, rimedio che Mariano stesso afferma di conoscere bene, tanto che ne fornisce una spiegazione sensata (ivi, fol. 30v: «quale est consilium quod currentibus aut uelociter ambulantibus impartiri solet, quando splenis dolor illos inuadit, ut palleam nodosam in os apponant, quod ad hanc passionem conferre frequenter sum expertus; non tantum credat quispiam hoc euenire quia palea et quia nodosa, sed quantum a retinente in ore continuo masticatur atque inter masticandum anelitus prouocatur recreatus ad sedeandam passionem illam plurimum conferens»). Anche indossare anelli con pietre preziose per mantenere o recuperare la salute pare lecito al canonista, poiché è dimostrato che molte pietre, per la loro composizione e per la forma che viene loro impressa, vantano specifiche virtù naturali (tra l'altro, l'esempio del magnete è presente anche in Th., II^a II^a, q. 96.2).

¹⁴² Mariano descrive il rito del ceppo durante la Vigilia di Natale e quello che riguarda l'agnello pasquale, distinguendo due ipotesi e interpretando in tal modo C.26 q.5 c.3: se l'usanza è compiuta in onore del Signore, è lecita; se, invece, la si ripete per perpetuare tradizioni pagane («traditiones gentilium») si tratta di superstizioni da respingere.

¹⁴³ *Tractatus*, fol. 31rv. Per corroborare questa conclusione Mariano ricorda le fattispecie dell'usura e della simonia: in entrambi i casi siamo di fronte ad attività vietate, anche se si utilizzano denominazioni relative a negozi leciti, simulando, cioè, pratiche legittime (rispettivamente, *emptio-venditio* o *conductio-locatio* e *cathedraticum* o *pascalis donatio*).

L'ultima parte del capitolo VII è dedicata alla *sors diuinatoria*¹⁴⁴.

Anzitutto, richiamando quanto detto in precedenza, viene ribadito che la conoscenza del futuro derivante dallo Spirito Santo e dalla *diuina inspirazione*, cioè la profezia, è lecita, così come il ricorso alla *sors consultoria*, nelle modalità consentite a un cristiano. Quindi, è affrontato il tema della conoscenza di tutti gli aspetti di una scienza da parte di coloro che la praticano e che, perciò, sono in grado di trarre delle previsioni relative ad essa, grazie al «lumen naturalis rationis» e all'«humana industria» (così, ad esempio, per il *gramaticus*, il *musicus*, l'*arithmeticus*)¹⁴⁵. Di fronte a tali attività lecite si pongono le pratiche di conoscenza del futuro operate attraverso l'invocazione dei demoni, le arti magiche e altre superstizioni, del tutto vietate, come risulta dal contenuto dei capitoli precedenti.

Un discorso a parte merita, infine, l'astronomia, che rientra tra le sette arti liberali e per la quale sono richiamate le diverse posizioni della dottrina – con un lungo elenco di fonti, sia canonistiche che civilistiche – sulla liceità o meno dell'esercizio di tale scienza per conoscere il futuro¹⁴⁶. Allo stesso modo si era già mosso anche Giovanni d'Andrea, del quale Mariano condivide la conclusione: da un lato, l'astronomia non è una scienza proibita, dall'altro, la dedizione ad essa e la fede nei suoi responsi l'hanno fatta cadere in desuetudine, poiché questo atteggiamento configura un comportamento peccaminoso; inoltre, resta lecito trarre dagli astri o dalla *qualitas temporis* (situazione meteorologica) informazioni che ne derivano secondo un rapporto di causa-effetto (ad esempio, circa un'eclissi, la siccità o la pioggia), mentre è proibito ricavarne indicazioni sul futuro¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ivi, fol. 31v-33v.

¹⁴⁵ Ivi, fol. 32r. Se il lume della ragione è causa della previsione nell'ambito di una scienza, il *lumen diuinum* è causa della profezia.

¹⁴⁶ Da un lato, Lorenzo Spano e Vincenzo Spano avevano considerato lecito «per scientiam astronomie» indagare il futuro, dall'altro Sinibaldo dei Fieschi ed Enrico da Susa avevano qualificato l'esercizio di tale arte come peccato grave, poiché spinge all'idolatria; Graziano stesso aveva riconosciuto che «astronomia seu astrologia apud catholicos in desuetudine abiit, quia, dum propria curiositate hi erant nimis intenti, minus uocabant his que pro salute animarum erant acomodata» (*dictum ante* c.2 C.26 q.2; ivi, fol. 32v).

¹⁴⁷ Ivi, fol. 33v: «Quare tandem concludit idem Io. An.: scientiam astronomie minime prohibitam fore, cum sit vnam ex septem liberalibus artibus, sed sequela fuit causa, quae fecit illam in desuetudinem abire. Vtrum autem per illam sit de futuris iudicandum, concludit cum theologis: dicit enim licitum esse per considerationem astrorum precognoscere et iudicare futura, quae causantur ex caelestibus corporibus, sicut eclipsim, siccitatem, pluuiam, et caetera huiusmodi, quorum iudicium nequaquam est illicitum [...] Ymmo ratione terrenorum et temporum, caloris et frigoris et inter utrumque temperies de caeli cursu et ratione descendit. Si quis autem uellet per astrorum considerationem cognoscere futuras casuales uel fortuitos

Cap. VIII

La terza e ultima parte del *Tractatus* si concentra sugli aspetti processuali relativi al *sortilegium*.

Il capitolo VIII, dedicato alle pene da infliggere a coloro che praticano le arti divinatorie, è impostato sulla distinzione tra il foro penitenziale e quello ‘temporale’ o contenzioso.

Per quanto concerne il primo, il giurista osserva che nei canoni sono stabilite penitenze di misure diverse per chi compie sortilegi, da quaranta giorni a sette anni¹⁴⁸; inoltre, proprio in base alla gravità delle penitenze imposte, è evidente che il *sortilegium* è considerato un crimine grave, tanto che, secondo Agostino, esso comporta un peccato mortale. Per comporre le *contrarietates* che caratterizzano queste autorità del diritto canonico, Mariano distingue in base all’epoca cui risalgono sia le fonti normative che l’*interpretatio doctorum*: un tempo, a seconda delle diverse trasgressioni, venivano imposte diverse e specifiche penitenze; oggi, tuttavia, come sostenuto dalla «comunis opinio», tutte le penitenze sono *arbitrarie* e devono essere modulate secondo il giudizio del *sacerdos* (C.26 q.7 c.2): in conclusione, spetta all’*arbitrium* del sacerdote-confessore o del vescovo definire, in base alle circostanze, le penitenze da infliggere ai sortileghi¹⁴⁹.

Anche per quanto riguarda il foro contenzioso, quello ecclesiastico in particolare, si riconosce una certa varietà nelle pene sancite dai canoni, vale a dire la scomunica (C.26 q.5 c.7, 9, 6, 12, 4 *et* 11), imposta a chierici e laici, e la sospensione dal ministero religioso per un anno o più (X. 5.21.2), prevista da papa Alessandro III per il sacerdote che, tramite la consultazione dell’astrolabio, cercasse i beni della sua chiesa oggetto di furto. Per questa ipotesi particolare, Mariano rileva che la Glossa e i *doctores* indicano la sospensione come pena non ordinaria, poiché, secondo la Glossa in X. 5.21.1 e in C.26 q.5 c.5, seguita anche

euentus, aut certitudinaliter futuras operationes hominum uel preteritas ocultas, hoc minime licitum est, quoniam in talibus immiscetur, demonis operacio et ex falsa et uana opinione procedit superstitiosa et illicita diuinacio [...] Et hec opinio mihi placet, cuius ratio descendit ex his que supra diximus».

¹⁴⁸ Mariano confronta le disposizioni di X. 5.21.1, C.26 q.5 c.2 e C.23 q.2 c.11, compreso il *dictum post* relativo all’ultimo canone.

¹⁴⁹ *Tractatus*, fol. 34v: «Concluditur ergo quod arbitrio sacerdotis aut episcopi et excessus magnitudinem et loci atque temporis, nec non delinquentis singulas qualitates atque cæteras huiusmodi circumstantias, prudenter et discrete considerantis, pœnitentiæ nunc grauiores, nunc leuiiores sortilegis inponendæ sunt; nec mirum quam huiusmodi qualitates ex causa». L’esercizio di un potere discrezionale nella definizione della penitenza da parte del sacerdote/vescovo (*arbitrium*) all’epoca del canonista senese costituiva un principio da secoli recepito in ambito penitenziale.

dall'Arcidiacono in C.1 q.3 c.3, e per opinione ormai comune è considerata ordinaria la pena della privazione dell'ufficio e del beneficio¹⁵⁰. Questa precisazione, tra l'altro, fornisce l'occasione per richiamare il favore di Niccolò Tedeschi circa la necessaria modulazione della pena sulla base della gravità del fatto compiuto e dell'elemento soggettivo del reato, che Mariano condivide e ribadisce, a maggior ragione, a proposito delle fattispecie per le quali i canoni non stabiliscono una pena certa, ma si riferiscono genericamente alla *damnatio*¹⁵¹. Un'ultima riflessione sul foro ecclesiastico riguarda le pene corporali: da un lato, esse non possono essere eseguite dal vescovo, ma devono essere delegate ad altri, vale a dire al braccio secolare, come afferma la dottrina tradizionale da Lorenzo Ispano a Guido da Baisio; dall'altro, l'ordinario diocesano può scegliere di applicare altre pene infamanti, secondo la prassi locale, come riconoscono anche l'Ostiense, Giovanni d'Andrea e Niccolò Tedeschi (ad esempio, l'imposizione della mitria, l'esposizione in determinati luoghi, l'espulsione dalla diocesi o il taglio delle vesti e dei capelli)¹⁵².

Pene *temporales* ulteriori per chi pratica sortilegi sono previste anche nelle *leges*, in particolare al titolo *De maleficiis et mathematicis* del Codice (C. 9.18), tra cui il rogo o l'esilio con la confisca dei beni. Anche in questo caso Mariano sceglie di concordare le fonti – *canones* e *leges* – attraverso il ruolo del giudice – ecclesiastico e secolare – al momento della scelta della pena corporale da infliggere al reo: essa deve essere modulata in base alle caratteristiche di «*causa, persona, locus, tempus, qualitas, quantitas et euentus*». Il giudice, infatti, ha questa facoltà, che deve essere esercitata, a maggior ragione, in tema di *sortes*, dal momento che i sortileghi sono puniti dal diritto canonico e dal diritto civile con pene di specie

¹⁵⁰ Ivi, fol. 34v-35r. Per la consultazione dell'astrolabio da parte del sacerdote, così si esprime Mariano: «uoluit tamen ibi glo. quam sequuntur doct. quod huiusmodi pœna ordinaria non sit. Sed pena ordinaria sit pena priuationis officii et beneficii; et hoc etiam uoluit glo. fi. in c. i. eo ti. [X. 5.21.1], quæ dicit hanc pœnam intellexisse canones, quos supra retulimus, quibus sancitum est sortilegos ab ecclesia abiiciendos; hanc etiam sortilegorum pœnam esse uoluit glo. .xxvi. q.v. c. si quis episcopus. [C. XXVI q. 5 c. 5] dum exponit tex. illum, dum dicit 'suspensus, idest priuatus' et sequitur Archid. per no. in c. si quis episcopus. i. q. iii. [C. I q. 3 c. 3] Et hæc est comunis nostrorum docto. sententia, quod de iure canonico tale delictum depositione officii et beneficii sit expiandum» (fol. 35r).

¹⁵¹ Ivi, fol. 35rv: «uoluit tamen, ut scribit dominus meus in c. ii. extra. de sortileg. [X. 5.21.2], quod in pœna inponenda sortilegis aut eos consulentibus iudex animaduertere debeat et ad quantitatem delicti et ad animum delinquentis, quandoque grauissimas, quandoque graues, quandoque leues pœnas inponendo; quam sententiam approbo et eam ob causam arbitror iura uarias pœnas inposuisse, ut ex superioribus patet. Et hinc est quod quædam iura pœnam certam non inponunt, sed simpliciter dicunt quod tales inimici christi damnentur et districta ultione sunt corrigendi».

¹⁵² *Ibid.*

diversa. Si tratta di un altro punto decisivo del trattato, sul quale lo stesso Mariano ha insistito a chiusura del capitolo VIII:

Quare oportet iudicantem cuncta rimari atque discutere. Delicti enim causam considerare debet: grauius enim puniendus est, qui dolo malo ob aliquam facinorosam causam, quam is qui ad inueniendam rem furto subtractam et simplicitate quadam sortibus uteretur. Personam etiam delinquentis animaduertere debet, seruus scilicet an liber fuerit, clericus an laycus, in dignitate positus an priuatus. Attendere etiam tenetur quo in loco sortilegia perpetrata sint: an scilicet in locis sacris, religiosis, publicis, an uero priuatis edibus. Obseruare etiam oportet tempus, de die uidelicet an de nocte, et an aliqua die summa ueneratione digna aut uero iocoso tempore, quale est illud carnis priuii, sortes perpetratae fuerint. Notare etiam conuenit sortilegii qualitatem, an per demonum inuocationem, pro tractionemue punctorum, caeterosque alios modos sortes missae fuerint, et utrum heresim aut ydolatriam sapiant, an uero in meris finibus sortium persistant. Quo etiam modo sortium qualitatem explorabit et an semel, pluries, an frequenter sortibus quis usus fuerit. Et tandem euentum sortium illarumque effectum intuebitur, quae scilicet mala inde prouenerint caeterasque huiusmodi circumstantias indagabit, pensabit, ponderabit, distinguens agentes et consulentes, et an multis crassantibus seueriori sit locus exemplo, secundum quod haec latius a nobis explicata sunt in eo li[bro] quem de poenis scripsimus. Quo in loco traditum meminimus non nisi ex causis antedictis debet iudicem penas a iure statutas alterare¹⁵³.

Cap. IX

La medesima esigenza può essere rinvenuta anche nell'ultimo capitolo del trattato, dedicato all'individuazione del tribunale competente, dal momento che giudici di fori diversi potevano vantare la giurisdizione in materia di *sortilegia*.

La trattazione, secondo il giurista, richiede di procedere al collegamento con il fatto-reato attraverso la valutazione della condotta.

Il primo punto preso in considerazione riguarda la competenza esclusiva del giudice ecclesiastico per i casi di *sortilegia* allorquando essi integrino ipotesi di 'eresia manifesta'¹⁵⁴. Infatti, per tali fattispecie, sulla base delle norme del titolo settimo del quinto libro delle Decretali, seguendo l'opinione di Giovanni d'Andrea e richiamando il proprio commento sul titolo «De foro competenti» del *Liber Extra*, essendo l'eresia un «delictum mere ecclesiasticum», è esclusa la cognizione del giudice secolare, il quale può essere chiamato ad intervenire solo nella fase di esecuzione della sentenza e su mandato del tribunale ecclesiastico.

¹⁵³ Ivi, fol. 36r.

¹⁵⁴ Ivi, fol. 36rv: «Attingamus nunc nono principalo loco a quibus iudicibus sortilegis debitis poenis affitiendi sint. In quo articulo illud in primis clarissimum est, quod in quantum huiusmodi sortilegia sapiat heresim manifestam, vindicta ad solum ecclesiasticum iudicem pertinet, quoniam heresis delictum mere ecclesiasticum fore dignoscitur, extra. de here. c. ad abolendam. [X. 5.7.9] et c. excommunicamus. [X. 5.7.13] et fere per totum titulo».

Tra l'altro, su quest'ultimo aspetto Mariano manifesta un esplicito dissenso nei confronti di Antonio da Budrio, rigettandone l'opinione favorevole alla facoltà del giudice secolare di aggiungere «nouas pœnas» rispetto a quelle previste dalla sentenza ecclesiastica¹⁵⁵.

Per completare il quadro su questo punto, sono indicate alcune fattispecie, le cui particolari modalità di svolgimento integrano un'ipotesi di 'eresia manifesta': ad esempio, l'invocazione dei demoni attraverso preghiere e sacrifici – atto di idolatria –, oppure l'uso di ostie consacrate o la reiterazione del rito del battesimo, casi già presenti nella glossa *ad v.* «saperent» del § *Sane* in Sext. 5.2.8. In altri casi, invece, Mariano ritiene che si tratti di peccato gravissimo e non di eresia, come l'*inuocatio demonum* per scopi amorosi: è tipico dei demoni, infatti, tentare e ingannare gli uomini per indurli a commettere peccato.

In conclusione, secondo il giurista, sia il giudice ecclesiastico che quello secolare possono conoscere e punire condotte che integrano un'ipotesi di *sortilegium*, poiché tale crimine è proibito e perseguito con pene severe «utroque iure». In tal caso, seguendo la tradizione dottrinale incentrata su X 2.2.8, il criterio per incardinare il processo su uno dei due fori risulta quello della prevenzione, vale

¹⁵⁵ Ivi, fol. 36v. Nel commento in X 2.2.8 il riferimento esteso è all'opinione di «dominus Antonius», non condivisa da Niccolò Tedeschi; v. Marianus Socinus senior Senensis, *Eruditissima Commentaria in primam partem libri II Decretalium*, Venetiis, apud Iuntas, 1593 (d'ora in avanti *Commentaria* II/I), p. 62a: «Item potest addi alium crimen, de quo cognoscit Ecclesia, videlicet sortilegii et diuinationis, ut est tex. iuncta Glo. 26. quæst. 5. in cap. idolorum. [C.26 q.5 c.10]; et tale crimen est mixti fori, pro quo allego tex. eadem causa et quæstio in cap. Episcopi. [C.26 q.5 c.12] et c. de malefic. et mathematic. per totum [C. 9.18], vnde et secularis posset imponere pœnam civilem, facit 23. quæst. 5. cap. rex. [C.23 q.5 c.40], quod tamen intelligo nisi essent tales, quæ superent hæresim manifestam, quia tunc solus ecclesiasticus cognosceret, vt dixi supra in articu. de hæresi. [in X. 5.7.9, v. *infra*, in questa nota] et vide quæ dixi infra de sorti. in cap. I. in vltimo no. [in X. 5.21.1, v. *infra* il testo corrispondente a nota 165] et in libro, quem de sortibus composui, in lib. 10. [*Tractatus* cap. IX]». Per il commento a X. 5.7.9 v. *Commentaria* V/I, fol. 228va: «Octauo [*sic!*] not. ex versi. laicus. quod crimen hæresis est mere ecclesiasticum; adeo quod iudex laicus, etiam contra laicum, cognoscere non potest, vt c. vt inquisitionis. §. prohibemus. eo tit. lib. 6 [VI. 5.2.18]; laicus enim solam executionem habet contra hæreticos, facta degradatione et traditione et relicta executione iudici seculari, vt d.c. vt officium. et c. cum secundum. eo tit. [VI. 5.2.11 et 19]». Cfr. Antonius de Butrio, *Super secundo libro decretalium*, Venetiis: in edibus Ioannis et Gregorii de Gregorijs fratrum, 1503 febbraio 14, fol. 40vb: «Septimus casus in crimine heresis [...] quia forus secularis quo ad actum cognoscendi excluditur, non quo ad actum exequendi ad requisitionem ecclesie: puto tamen secularem posse nouas penas addere laico et illas imponere. Sed declaratio heresis competit soli iudici ecclesiastico [...]».

a dire fissando la competenza in capo al giudice che ha avviato il procedimento per primo in relazione al *crimen mixti fori*¹⁵⁶.

Infine, nell'ambito del foro ecclesiastico, per quanto concerne il tribunale dell'inquisizione Mariano ritiene opportuno ribadire e precisare, come già affermato da Giovanni d'Andrea, che l'inquisitore è competente in materia di *sortilegia* solo nel caso in cui le condotte integrino un'ipotesi di 'eresia manifesta' e, al fine di procedere nelle indagini per questi casi, occorre che sia notoria la qualificazione del fatto-reato come tale¹⁵⁷: in mancanza, la *cognitio* del tribunale dell'inquisizione è limitata solo all'individuazione e alla valutazione dei caratteri dell'eresia manifesta nella condotta sottoposta a indagine, vale a dire alla verifica del requisito fondante la giurisdizione stessa dell'inquisitore, conformemente alla glossa ordinaria del *Liber Sextus* (VI. 1.14.1)¹⁵⁸. Qualsiasi *contrarietas* dottrinale, emergente dalle glosse su tali questioni – chiude il giurista senese – è già stata risolta nel proprio commento alle Decretali, in X 2.2.5¹⁵⁹.

b- *Il commento a X. 5.21*

¹⁵⁶ *Tractatus*, fol. 36v: «secundum regulas a maioribus nostris traditas in dicto c. cum sit generale. [X. 2.2.8]». Per il *crimen magiæ* come *crimen mixti fori* e per la trasformazione della competenza giurisdizionale rispetto ad esso in età moderna v. le notazioni in V. Lavenia, «Anticamente di misto foro». *Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in G. Paolin (cur.), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste 2001, pp. 38-41. Per il criterio della *præventio* come esempio di soluzione dottrinale per il caso di una pluralità di giurisdizioni concorrenti v. i cenni riferiti al pensiero di Bartolo da Sassoferrato in M. Meccarelli, *Le categorie dottrinali della procedura e l'effettività della giustizia penale nel tardo medioevo*, in J. Chiffolleau, C. Gauvard, A. Zorzi (curr.), *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Roma 2007, pp. 580-581.

¹⁵⁷ Ioannes Andreae I.C. Bononiensis, *In quintum Decretalium libro Novella Commentaria*, Venetiis, apud Heredem Hieronymi Socci, 1612, in *rubrica* X. 5.21, fol. 80va: «Inquisitores hæresis non habent se intromittere de sortilegiis, nisi manifeste saperent hæresim, de hæreti accusatus. §. sane. [VI. 5.2.8]».

¹⁵⁸ *Tractatus*, fol. 37r. Cfr. *casus* in VI 1.14.1: «[...] Vnde quando dubitatur de iurisdictione alicuius iudicis, ad eum iudicem spectat cognoscere an cognitio ad eum spectet vel non»; nonché gl. *conservatores* ad VI 1.14.1: «[...] De manifestis ergo solummodo habent cognoscere. Et intellige manifesta illa, quæ notoria sunt, et ita patentia, quod nulla probabili tergiuersatione celari possunt [...] Sed quid si negetur offensio notoria? Negatione videtur fieri res dubia [...] Dic quod bene probationes recipiet conseruator an factum sit notorium, vt sic videat an sit sua iurisdicchio [...]» (*Liber sextus decretalium d. Bonifacii papæ VIII. suæ integritati vnâ cum Clementinis & Extrauagantibus, earumque glossis restitutus*, Romæ, In Ædibus Populi Romani, 1582, rispettivamente col. 225 e 226).

¹⁵⁹ Cfr. *Commentaria* II/I, p. 42ab.

Il contenuto del commentario è comune a quello del trattato, per cui è sufficiente qualche breve osservazione sulla sistematica adottata dall'autore e sui rapporti tra le due opere¹⁶⁰.

Il commento si apre con la *continuatio titulorum*, ove la successione tra il titolo *De crimine falsi* e il *De sortilegiis* è spiegata attraverso la qualificazione della *sors* come una 'specie di falsità', in continuità con le opere di carattere sistematico sulle decretali, a partire dalla *Summa decretalium* di Bernardo da Pavia per giungere al commento di Niccolò Tedeschi¹⁶¹.

Il *summarium* alla rubrica riprende, in sintesi, il contenuto dei capitoli I e II del *Tractatus* a proposito della definizione della *sors* e dell'individuazione delle sue specie, senza omettere la citazione del *Liber de sortibus* di Tommaso d'Aquino; per la descrizione dell'attività specifica di coloro che praticano *sortilegia* e per la casistica relativa alle diverse ipotesi, invece, Mariano rinvia esplicitamente i paragrafi IV, V, VI e VII del proprio *De sortibus*, chiudendo l'esposizione con il riferimento alle norme del *Decretum Gratiani* che si occupano di *sortilegia* (C.26 q.1, 2, 3, 4, 5 *et* 7, limitatamente ai c.16 *et* 17)¹⁶². Appare piuttosto interessante, in questa sede, l'invito a prestare particolare attenzione alla definizione della *sors* e alle caratteristiche delle diverse specie di *divinatio*, per la ragione che «in hac materia præbent intellectum ad multa et per doctores non tanguntur», confermando l'esigenza, manifestata anche nel prologo del *Tractatus*, di sviscerare e conoscere una materia complessa, al momento non approfondita in tutti i suoi aspetti dalla dottrina giuridica¹⁶³.

Per il resto, il commento segue l'andamento dei canoni del titolo *De sortilegiis*, secondo il seguente schema.

Al canone 1 (*In tabulis*), dopo una breve analisi della norma dedicata al *sortilegium* effettuato per la ricerca delle cose oggetto di furto, è ripreso il contenuto dell'ultimo capitolo del trattato, dedicato all'individuazione del giudice competente (cap. IX), attraverso una citazione diretta¹⁶⁴; rispetto al *De sortibus*, è sinteticamente riportata la *ratio* per cui il *crimen sortilegii* spetta alla cognizione del

¹⁶⁰ Per il commento ho consultato Marianus Socinus senior Senensis, *Nova et utilissima Commentaria super secunda parte libri Quinti Decretalium*, Venetiis, apud Iuntas, 1593 (d'ora in avanti *Commentaria* V/II), fol. 23rb-29ra.

¹⁶¹ Ivi, fol. 23rb. Cfr. Bernardus Papiensis Faventinus Episcopus, *Summa Decretalium*, cit., p. 241 (su cui v. anche J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance*, cit., cap. V, nota 152); Abbas Panormitanus, *Commentaria in Quartum et Quintum Decretalium Libros*, Tomus Septimus, Venetiis, apud Iuntas, 1591, fol. 165va.

¹⁶² *Commentaria* V/II, fol. 23rb-24rb, nn. 1-17; la citazione del *Tractatus de sortibus* si legge ai nn. 14 e 17 del fol. 24rb.

¹⁶³ Ivi, fol. 1vb, n. 7 *circa finem*.

¹⁶⁴ Ivi, fol. 24vab.

giudice ecclesiastico¹⁶⁵ ed è citata espressamente l'opinione di Niccolò Tedeschi a proposito del fondamento della *cognitio* del giudice secolare (il *crimen sortilegii* è punito *utroque iure*) e di quella dell'inquisitore (per i soli casi di eresia manifesta).

Il canone 2 (*Ex tenore*), sulla punibilità del sacerdote che, anche per 'semplicità' d'animo, compie dei riti per la ricerca dei *furta*, è la sede per la trattazione delle pene da applicare ai sortileghi e corrisponde al contenuto del cap. VIII del *De sortibus*, dalla metà circa verso la fine: l'esposizione procede per quattro punti principali e riprende sia il chiarimento sulla pena da infliggere al sacerdote (sospensione dall'ufficio e perdita del beneficio), sia la necessità di graduare la pena in base alla gravità del crimine commesso¹⁶⁶. Rispetto al *Tractatus*, oltre a inserire qualche ulteriore allegazione civilistica e canonistica e diversi riferimenti al proprio commentario alle Decretali, Mariano introduce due approfondimenti relativi, rispettivamente, alla possibilità, per il sacerdote sospeso *ad tempus* dall'ufficio ecclesiastico, di riprendere le proprie funzioni alla scadenza del termine, nonostante la pendenza della scomunica, e al potere del vescovo di concedere la dispensa al *sortilegus*.

Infine, per il canone 3 (*Ecclesia vestra*), dedicato all'elezione agli uffici ecclesiastici, il commento risulta molto esteso, occupando ben sedici colonne nell'edizione consultata. In sostanza, dopo il chiarimento della norma e con l'arricchimento di molti riferimenti sistematici interni al *Commentarium*, esso riprende il contenuto del cap. VII del trattato («Quibus casibus sortes prohibeantur quibusue concedantur»)¹⁶⁷ e, a partire dal n. 41 dell'edizione cinquecentesca, quello del cap. VIII («Quibus pœnis sortes prohibitas exercentes afficiendi sunt»)¹⁶⁸. Anche al fine di paragonarla al *Tractatus*, vale la pena riportare la conclusione del canonista senese, molto chiara ed efficace nell'illustrazione dei punti salienti dell'attività valutativa del giudice in ordine alla definizione della pena da infliggere al reo di *sortilegium*:

Ego arbitror, pro conclusione, quod cum hodie, etiam ex causa, iudex laicus pœnas legales possit alterare aggrauando et alleuiando, vt traditur in l. quid ergo. §. pœna grauior. ff. de his qui not. infam. [D. 3.2.13.7] et in l. hodie. ff. de pœnis. [D. 48.19.13], et cum iura, maxime canonica, vario modo loquantur, quod in vtroque foro, et seculari et ecclesiastico, quo ad pœnam temporalem imponendam, debeat iudex considerare et qualitatem personæ et quantitatem delicti atque etiam circumsantias loci et temporis, et an delictum incidat in hæresim seu incidat in idololatriam

¹⁶⁵ Mariano riprende quanto si legge anche nel trattato, nella prima parte del capitolo VII, laddove è richiamato il *dictum ante* c.1 C.26 q.5 (v. *supra*, alla nota 155).

¹⁶⁶ *Commentaria* V/II, fol. 24vb-25ra.

¹⁶⁷ Ivi, fol. 25va-28va.

¹⁶⁸ Ivi, fol. 28va-29ra.

aut non; et vtrum ex dolo aut vero ex simplicitate commissum sit sortilegium; distinguendo etiam inter agentes et consulentes; et secundum dictas qualitates nunc grauiiores, nunc leuiiores pœnas imponendo. Si autem in certum casum a iure determinatum incideret, non admixta aliqua alia qualitate, recte agit pœnam canonicam vel legalem obseruando et illam non alterando ne sit lege clementior, 6. q. 3. in c. scriptum. [C.6 q.3 c.1] Facit l. prospexit. ff. qui et a quibus. [D. 40.9.12] Cætera autem circa hanc materiam vide latius per me in dicto tractatu de sortilegiis¹⁶⁹.

Come è evidente, pur chiarendo i medesimi aspetti considerati nell'ultima parte del cap. VIII del *Tractatus*, in questa sede Mariano Sozzini imposta diversamente la riflessione e aggiunge una serie di allegazioni, tenendo conto di quanto all'epoca era in uso per il foro secolare e manifestando l'opportunità dell'esercizio del potere discrezionale del giudice in ordine alla modulazione della pena in tutti quei casi in cui il diritto canonico e il diritto civile prevedessero, per la stessa ipotesi, pene edittali diverse. Per il resto, si può segnalare una maggiore chiarezza nella indicazione degli aspetti che contraddistinguono gli elementi del reato, nonché il riferimento ai casi che corrispondono a fattispecie normative con pena predefinita, ove non resta spazio per una valutazione discrezionale della pena temporale.

Più specificamente, in questo brano il canonista utilizza il meccanismo dell'*arbitrium iudicis* – all'epoca pienamente definito quale «elemento regolatore» del sistema¹⁷⁰ –, non menzionandolo, ma descrivendolo nel suo concreto operare e indicando alcune formule (*ex causa*) o allegazioni (D. 3.2.13.7 e D. 48.19.13), che implicano il riferimento dottrinale ad esso. Il richiamo alla modulazione della sanzione *ex causa* indica, anche secondo Mariano, che il giudice può modificare la pena «aggrauando et alleuiando [eam]» e per questo deve prendere in considerazione i profili circostanziali (*quantitas delicti* e *circumstantiæ*) e psicologici (*qualitas personæ*) del *crimen*¹⁷¹. Così, per ogni specifico aspetto del reato di *sortilegium* (elemento soggettivo, luogo, tempo, condotta, evento e, significativamente, l'integrazione di un caso di eresia o di idolatria o di nessuno dei due) il canonista fornisce indicazioni per guidare il giudice nella valutazione del caso, da compiere con scrupolose indagini e ponderate riflessioni: a mio

¹⁶⁹ Ivi, fol. 29ra, nn. 48 e 49.

¹⁷⁰ L'espressione tra virgolette è ripresa da M. Pifferi, *Criminalistica in antico regime*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Diritto*, Roma 2012 (<[¹⁷¹ Per la modificazione *ex causa* della pena edittale v. ivi, pp. 225-235, con indicazioni sulla dottrina di età intermedia.](https://www.treccani.it/enciclopedia/criminalistica-in-antico-regime_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto)/>). Sull'<i>arbitrium iudicis</i> v. per tutti M. Meccarelli, <i>Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune</i>, Milano 1998, pp. 195-306.</p>
</div>
<div data-bbox=)

avviso, sono queste le parole che rendono evidente e vivo l'equilibrio – sovente richiamato nella storiografia –, che caratterizza il pensiero di Mariano Sozzini in tema di magia.

c - *L'epistola ad Antonio Tridentone*

A differenza del *Tractatus* e del *Commentarium*, opere scientifiche prodotte dal giurista nel pieno della sua carriera, l'epistola inviata ad Antonio Tridentone è uno scritto di carattere personale ed amicale, che si colloca nell'ultimo scorcio della vita di Mariano Sozzini – essendo datato, da Asciano, il 21 ottobre 1462¹⁷². La lettera è stata commentata soprattutto secondo prospettive lontane da quella storico giuridica, ad esempio ai fini di una riflessione sul travestimento animale o per stabilire quando si sarebbe fissata, in ambito senese, la tradizione che individua nell'albero di noce di Benevento la meta del volo notturno delle streghe¹⁷³.

¹⁷² La lettera si conserva in un manoscritto miscelaneo, ove sono stati raccolti scritti autografi del Tridentone insieme ad altri ricevuti dai corrispondenti dell'umanista parmense: Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 4026, fol. 275rv, su cui v. almeno F. Novati, *Una lettera ed un sonetto*, cit., pp. 93-94, e *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, vol. X, Madrid 1984, p. 247.

¹⁷³ Come si è anticipato *supra*, alla nota 5, molte citazioni della lettera risultano tralatizie, anche nell'interpretazione fornita; pertanto, mi limito a indicare gli studi più interessanti sullo scritto del canonista senese ai fini di questo studio. Un certo rilievo assume il saggio di G.B. Bronzini, *Dalla larva*, cit., che trascrive e commenta buona parte del contenuto dell'epistola al Tridentone (con *datatio cronica* errata, posticipata al 21 novembre 1462, v. p. 77); secondo l'A. «La lettera, oltre a documentare nella Toscana del Quattrocento la diffusione nella credenza nelle streghe e il recupero letterario di altre connesse credenze degli antichi (come quella della pericolosità magica attribuita al crepuscolo notturno), reca una testimonianza specifica della trasformazione asinina di un personaggio attratto in sonno nell'orbita della stregoneria, ed è soprattutto un testo narrativo interessante come ricalco umanistico del *fabulare* degli antichi» (*ibidem*). Molto significative risultano anche le riflessioni di M. Montesano, *“Supra acqua et supra ad vento”*, cit., p. 149: «La prima testimonianza della notorietà di Benevento come luogo di raduno notturno di streghe risale probabilmente al 1420 (il ricordo è così preciso perché l'anno è legato alla peste); in una lettera inviata nel 1462 da Mariano Sozzini all'umanista parmense Antonio Tridentone si racconta dell'incontro, avvenuto a Siena più di quattro decenni addietro, con un tale Nanni Ciancaddio, il quale aveva narrato la storia del volo magico verso la città campana. La distanza cronologica tra la lettera e i fatti narrati e il grado di elaborazione delle “teorie stregoniche” raggiunto in quasi quarant'anni potrebbero indurci a dubitarne, se a testimoniare la rinomanza “magica” non vi fosse un racconto inserito da Bernardino [s. Bernardino da Siena] nel Corso senese del 1427», parzialmente riviste in Ead., *Classical Culture*, cit., p. 202: «Of course, the model after which the story is tailored is Apuleius' *Metamorphoses*, the central moment when Pamphile turns into a night owl (not a goat) and Lucius thinks he is using the same ointment to change into a

In occasione dell'edizione di questa lettera, anche sulla base dei *Commentarii* di Enea Silvio Piccolomini, Francesco Novati ha ricostruito il contesto conviviale che caratterizzava il soggiorno di papa Pio II e della sua *curia*, effettuato nell'estate del 1462, a Pienza e in altri centri vicini del territorio senese, mentre Mariano risiedeva non lontano, in Asciano, per sfuggire a una pestilenza che stava investendo la città di Siena¹⁷⁴. In effetti, dopo l'elezione al pontificato (1458), i rapporti tra Enea Silvio Piccolomini e Mariano Sozzini si erano incrementati in intensità e frequenza, permettendo al giurista di entrare in stretto contatto con coloro che facevano parte della curia pontificia: tra questi, anche Antonio Tridentone, un intellettuale umanista, originario di Parma, che aveva conseguito la laurea in diritto a Bologna e, dopo il trasferimento a Roma, era divenuto segretario personale di Rodrigo Borgia (prima vicecancelliere della Curia di Roma, poi *notarius Cancellariae* e infine papa con il nome di Alessandro VI)¹⁷⁵. Dunque, se un soggiorno romano effettuato da Mariano durante l'estate del 1458 può essere stata l'occasione per un incontro con il Tridentone,

bird, but ends up as a donkey. So what are we to make of this story? Of course, there are many details which indicate that it was spun by a cultivated man: the references to the Roman Twelve Tables, the *mathematica* (rarely found in a vernacular context), and to Apuleius. Yet, at the same time, we could assume that this is not completely an invention by Mariano Sozzini, but that, rather, he is adding a literary spin to an account that he really did hear from this old guy—a tale which, in turn, could contain some elements of folklore. The fact is that, even at this stage, a clear division between what is literate and what is folkloric does not hold up, as is also true for 'high' magic and its lower forms». Su queste interpretazioni tornerò tra breve.

¹⁷⁴ F. Novati, *Una lettera ed un sonetto*, cit., p. 95, da integrare con P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., p. 92 per i movimenti dei componenti della *curia*. In questa occasione, tra l'altro, il castello di Corsignano è stato elevato a città con il nome di Pienza, attraverso una bolla emanata da papa Pio II il 13 agosto 1462; per il lungo percorso seguito per l'erezione della diocesi di Pienza v. G. Chironi (cur.), *L'archivio diocesano di Pienza*, Siena 2000, pp. 15-23, per la bolla del 13 agosto 1462 v. le pp. 515-518. Per il rapporto tra il pontefice e la città, anche durante l'estate del 1462, v. G. Fattorini, *Pio II, Pienza e la descrizione di una città intelligente: un'ecfrasi senza retorica*, in «Quaderns d'Italia», 26 (2021), pp. 37-58.

¹⁷⁵ Per i rapporti tra Mariano ed Enea Silvio dal 1458 al 1462 e per la frequentazione del seguito pontificio, v. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit., pp. 85-93. Su Antonio Tridentone, oltre alle notizie raccolte da Francesco Novati, v. M. Ansani, «*Curiales lombardi*» nel secondo '400. *Appunti su carriere e benefici*, in S. Gensini (cur.), *Roma capitale (1447-1527)*, Pisa 1994, pp. 436 (sull'ufficio del «notariatus Cancellariae», mantenuto tra 1466 e 1470 e raggiunto con l'appoggio del cardinale-vicecancelliere Rodrigo Borgia), 458-459 (sul canonico della cattedrale di Parma); nonché Id. (cur.), *Camera apostolica. Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano (1458-1471). I 'libri annatarum' di Pio II e Paolo II*, Milano 1994, per i registri che contengono annotazioni relative ad Antonio Tridentone, *ad indicem*.

sicuramente i due corrispondenti facevano parte del seguito pontificio nella tarda estate del 1462.

Dall'epistola risulta che, durante un incontro tra amici («in circulo»), verosimilmente avvenuto in Pienza dove risiedevano il Borgia e il Tridentone, Mariano avrebbe narrato una *hystoria* e il Tridentone, tramite un sonetto, avrebbe invitato il giurista a metterla per iscritto.

Esaudendo questa richiesta, Mariano rievocò l'avventura che Nanni, un suo colono (*villicus*) originario di Trequanda (SI), soprannominato *Cianchadeus* e ormai anziano (*senex*), aveva narrato a lui e – tra gli altri – a Tommaso Docci, amico e collega negli studi giuridici, quando, da giovani, entrambi si trovavano ad Asciano poiché Siena era invasa dalla peste¹⁷⁶. Parlando di fronte al camino «de quibusdam vetulis, que malefice eo loci habebantur», molti tra gli astanti sostenevano che si trattava solo di *fabulae*, mentre Nanni insisteva che queste dicerie descrivessero «veras [...] artes, quibus innumerabiles vetule operam darent», dando conto delle proprie convinzioni attraverso la rievocazione di una sua avventura.

Il *villicus* narrò che, quando era ancora un fanciullo («pueritiam agen») – vale a dire nei decenni successivi alla metà del secolo XIV –, i propri genitori, spinti da un'epidemia, si erano trasferiti ad Asciano e qui, a causa della loro povertà, lo avevano affidato a una donna anziana (*vetula*) per essere cresciuto; in questi luoghi, lo stesso Nanni sentiva dire che la propria balia era una 'strega' (in volgare toscano era chiamata «strega mathematica») e per questo, pur essendo fanciullo, desiderava conoscere cosa ella facesse. Iniziò, dunque, a spiare la *vetula*, che si trasformava durante la notte del giovedì o del sabato. Dopo essersi appostato varie volte fingendo di dormire, ma finendo vinto dal sonno, finalmente una notte Nanni aveva visto che la donna si era spogliata, aveva sciolto i capelli e aveva aperto la finestra pronunciando alcune parole; ella si era, infine, cosparsa con un certo unguento e, salendo sulla cassa (*cista*) che custodiva il contenitore di quest'ultimo, aveva scandito la formula:

Sopra aqua et sopra vento menami a la noce di Benevento;

¹⁷⁶ L'editore individua la circostanza nell'epidemia che interessò la città di Siena nell'anno 1420 (F. Novati, *Una lettera ed un sonetto*, cit., p. 96, nota 2). In effetti, nel settembre del 1420 la stessa *Universitas doctorum et scoliarum Studii senensis* si era trasferita a Corsignano (poi Pienza) per sfuggire a una pestilenza: v. P. Nardi, *Enea Silvio Piccolomini e Tommaso Docci a Siena tra il terzo e il quarto decennio del Quattrocento*, in Id., *Maestri e allievi giuristi nell'Università di Siena. Saggi biografici*, Milano 2009, pp. 84-85. Appare probabile, perciò, che anche Mariano si sia spostato per il medesimo motivo nelle proprietà di famiglia ad Asciano, dove ospitava l'amico e collega di studio, Tommaso Docci.

subito la *vetula* fu trasmutata in capra e volò via attraverso la finestra. Quindi anche Nanni si alzò dal letto, aprì la *cista*, ne estrasse un altro vaso contenente unguento, unse il proprio corpo e, siccome desiderava ardentemente vedere la città di Siena e la piazza del Campo, proferì queste parole:

Sopra aqua et sopra vento menami in sul Campo di Siena;

all'istante il fanciullo fu trasformato in asino e condotto «per aerem» nella celebre piazza. Proseguendo il racconto, l'anziano contadino descrisse di fronte a tutti i palazzi che si affacciavano sul Campo, la Torre del Mangia, la piazza che si animava al mattino e alcune avventure vissute, finché, grazie all'aiuto della stessa *vetula*, riuscì a tornare a casa, dove assunse nuovamente forma umana. Alla fine della storia, Nanni insistette che «hanc [...] non somnium nec fabulam, sed veram hystoriam credite, quam ego qui vidi et sensi et transfiguratus fui veraciter narro. Et credatis quod verum est testimonium meum»¹⁷⁷.

Come si è accennato nella *Premessa*, nel contenuto della lettera è stato rinvenuto da alcuni cultori della storia della magia qualche fondamento di verità: si tratterebbe, infatti, della narrazione di un episodio reale, che testimonierebbe alcuni elementi folclorici da ricondurre all'anno 1420, epoca in cui risulterebbe diffusa, in ambito senese, la conoscenza del volo notturno verso il 'noce di Benevento': in altri termini, l'epistola conterrebbe la prima attestazione di questa credenza¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Per la lettera di Mariano, oltre alle citazioni segnalate *supra*, alla nota 173, v. G. Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo 1971, pp. 264-265, nonché G.B. Bronzini, *Dalla larva*, cit., pp. 77-81.

¹⁷⁸ V. M. Montesano, «*Supra aqua et supra ad vento*», nonché Ead., *Classical Culture*, per i passi citati *supra*, a nota 173; l'interpretazione di Marina Montesano, in particolare, è stata accolta da P. Portone nelle voci enciclopediche citate *supra*, a nota 5, e ha influito su J.-D. Morerod, «*Le Noyer de Bénévient et la sorcellerie*», in «*Arbres remarquables, arbres remarquables*». Journée d'Études Environnement, Forêt et Société, XVI-XX^e siècle, (Paris, École Normale Supérieure, janvier 2009), Paris 2010, p. 52 (nel contesto di una rassegna analitica delle fonti che attestano l'affermazione del 'noce di Benevento' come destinazione del sabba stregonico, pp. 49-56), nonché su E. Plebani, *Streghe e stregoneria*, cit., pp. 240 e 241, che scrive: «Sulla scia di Bernardino si pose il concittadino e contemporaneo Mariano Sozzini, amico di Leonardo Bruni e di Enea Silvio Piccolomini, giureconsulto, umanista e autore del *Tractatus de sortilegiis*, il quale, pur dichiarandosi convinto dell'intervento demoniaco nelle pratiche magiche, esortava a sua volta a giudicare con cautela gli attori coinvolti, guardando con pietà alle debolezze degli esseri umani ingannati dall'astuzia dei demoni. Nonostante la moderazione manifestata dal Sozzini, fu proprio lui ad accreditare, tra i primi, la convinzione che, in Italia, il luogo privilegiato dei raduni stregonici fosse la città di Benevento» (p. 240). Per una diversa mia valutazione circa l'influenza di Bernardino da Siena sul pensiero del giurista in tema di magia e stregoneria v. il prossimo paragrafo. In questa sede ricordo, invece, un recentissimo articolo di carattere divulgativo (*Illusioni del demonio per notti di tregenda*, nella pagina culturale

Su questo punto, però, è opportuno effettuare alcune osservazioni, per ribadire che, ad oggi, la prima testimonianza nota sul volo notturno verso il noce di Benevento resta la confessione di Matteuccia, nel processo che si svolse a Todi nell'anno 1428 e che si risolse nella condanna della donna alla pena capitale e al rogo¹⁷⁹.

Circa il contenuto del racconto, per completare l'analisi delle fonti senesi sotto il profilo sincronico, le testimonianze relative ai secoli XIV e XV, ad oggi conosciute e ben studiate in opere dedicate specificamente alla magia e alla stregoneria, non recano traccia di un tale tipo di credenza¹⁸⁰; a questi documenti si può aggiungere un'opera devozionale del genere degli *exempla*, gli *Assempri* di Filippo Agazzari, composta dal monaco senese tra la fine del Trecento e i due decenni successivi – dunque nell'epoca immediatamente successiva a quella cui si riferirebbe l'avventura del contadino Nanni –: anche all'interno di essa, tra le pratiche magiche oggetto delle prediche dell'Agazzari, non si leggono riferimenti al volo notturno verso il noce di Benevento¹⁸¹.

Sotto un diverso e più interessante profilo, per ricostruire la posizione del canonista senese sul tema, ritengo che il contenuto dell'epistola debba essere valutato tenendo conto della complessiva riflessione di Mariano Sozzini sui

de *Il Manifesto* del 21 settembre 2024), nel quale Marina Montesano è ritornata sulla lettera del canonista senese, attribuendole un valore che, tuttavia, non mi pare coerente con il suo carattere di 'corrispondenza privata' – raccolta e conservata tra gli scritti del Tridentone –, ben diverso dalla 'destinazione alla divulgazione' che è tipica delle opere esegetiche di carattere scientifico: «Pochi decenni più tardi [rispetto al processo a Matteuccia del 1428, a Todi], il giurista e umanista senese Mariano Sozzini il Vecchio, che fu amico di Enea Silvio Piccolomini, narrava una storia sentita, a suo dire, da un popolano, tale Nanni. Questi gli aveva parlato di una anziana strega [...] Evidentemente credenze popolari e tradizioni letterarie (il passo riprende la trasformazione di Panfile e quella successiva di Lucio) si mescolavano in modo che potrebbe sembrarci intrigante e divertente, se non fosse per il fatto che anche con questi materiali narrativi fu costruita la caccia alle streghe».

¹⁷⁹ Per il processo e la condanna di Matteuccia v., per tutti, D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate*, cit., pp. 27-28, con la bibliografia ivi citata.

¹⁸⁰ V. per tutti M. Ascheri, *Streghe e "devianti"*, cit. e M.A. Ceppari Ridolfi, *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio*, Monteriggioni (SI) 1999.

¹⁸¹ Filippo degli Agazzari, *Assempri*, in C. M. Sanfilippo, in G. Varanini, G. Baldassarri (curr.), *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, III, Roma 1993, pp. 249-281 per l'introduzione e la biografia del monaco agostiniano; gli *assempri* incentrati sugli incantesimi sono i numeri 16, 17, 18 (pp. 341-348), mentre narrano l'intervento del diavolo, con riferimenti a *incantamenti*, i numeri 38 (pp. 400-402) e 59 (pp. 472-477). Questi racconti sono analizzati in B. Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480*, London 1992, pp. 288-297. Per l'autore e l'opera v. anche S. Casaglia, *Memorie e rappresentazioni del Trecento senese negli Assempri di Filippo Agazzari*, OESA, in «Analecta Augustiniana», LXXV (2012), pp. 49-82; il riferimento alle arti magiche si legge a p. 54.

sortilegia e compreso alla luce della personalità stessa dell'ormai anziano giurista: in tal senso, è lecito affermare che la lettera contiene una parodia modellata sulle *Metamorfosi* di Apuleio¹⁸², la quale, in termini bonari, rivela l'aspetto inverosimile di alcune credenze relative alla magia e alla stregoneria, come quella sul volo notturno, ormai pienamente definita sul piano dottrinale intorno alla metà del Quattrocento: da un lato, il riferimento a un modello della letteratura classica è da ricondurre – in modo lineare – ai gusti umanistici propri del circolo di amici riunitosi al seguito della Curia pontificia nell'estate del 1462, che sono pienamente coerenti con la personalità intellettuale e la stessa indole di Mariano Sozzini; dall'altro, vi sono testimonianze sulla figura del giurista come uomo di spirito, generoso, sorridente e consapevole, tra le quali si segnalano le due già evidenziate da Paolo Nardi a chiusura della biografia del canonista senese¹⁸³.

Al di là di questi aspetti, si possono mettere in luce ulteriori e più solidi elementi, che caratterizzano il contenuto dell'epistola, ma non risultano adeguatamente valorizzati.

Anzitutto, si nota una certa insistenza da parte di Mariano sulla qualificazione del racconto di Nanni come «*historia* [...] vel *fabula* aut *somnium*» o «*hystoriam*, prout ille villicus meus referebat, vel *fabulam* aut *somnium*», in contrapposizione alle parole del contadino che, anche al termine del racconto, ha ribadito la propria convinzione nel senso contrario. Inoltre, la citazione delle XII Tavole (Tab. 1.9) per indicare l'ora del tramonto («*suppremam tempestatem*»), cui si aggiunge l'analoga espressione per la notte profonda («*noctis partem intempestam*»), non rivela solo la conoscenza del dato giuridico antico da parte del canonista senese¹⁸⁴, ma – come già osservato da Ludovico Zdekauer

¹⁸² In effetti, vale la pena ricordare che gli studiosi concordano sul fatto che il modello su cui si basa la storia narrata siano i *Metamorphoseon libri XI* di Apuleio e, precisamente, il passo dell'opera in cui Pamphile si trasforma in un gufo utilizzando un unguento, mentre Lucio – il protagonista – imitando gli stessi gesti finisce per assumere la forma di un asino. In G.B. Bronzini, *Dalla larva*, cit., si indicano ulteriori richiami, come il *Decameron* del Boccaccio (per il riferimento alla peste come motivo del ritiro in campagna), il *Satyricon* di Petronio (per l'invito al racconto fatto da Trimalchion a Nicerote e per alcuni elementi delle operazioni magiche) e i *Saturnalia* di Macrobio (1, III, 15 per l'indicazione dell'ora notturna in relazione alla definizione già espressa con il richiamo alle XII Tavole).

¹⁸³ V. P. Nardi, *Mariano Sozzini*, cit. p. 99, da cui traggo due citazioni: nell'orazione funebre tenuta dal cancelliere della repubblica di Siena, Agostino Dati, si leggono parole di stima per il giurista, che anche nell'esercizio della sua professione si presentava «ylari uultu»; mentre lo stesso Mariano così scrisse nella denuncia dei redditi 1465: «...e so' naturato a spendere... et quanto più godo più vorrei godere; et promettovi et giurovi che mail il godere mi rincrebbe».

¹⁸⁴ Per la citazione delle XII Tavole v. F. Novati, *Una lettera ed un sonetto*, cit., p. 97, al testo della nota 3. Questo dato è stato rilevato da G.B. Bronzini, *Dalla larva*, cit., p. 80 (per

– richiama in modo evidente la formula presente anche nel canone *Episcopi* del *Decretum Gratiani*, per definire il momento della notte in cui si realizzerebbe il volo notturno¹⁸⁵.

A ciò si aggiunga, infine, che, per manifestare la personale opinione sul racconto dell'anziano contadino, il canonista chiude l'epistola indirizzata al Tridentone con il rinvio al *Tractatus de sortibus*:

Quid autem de his sentiam in eo libello, quem de divinatione, mathesi ac sortibus ad Bysarionem grecum sacrosancta romane ecclesie reverendissimum cardinalem Nicenum scripsi, latius explicavi. Vale. Asciano, XII kal. Novembris, MCCCCLXII¹⁸⁶.

Il coordinamento di questo passo con gli elementi appena indicati fornisce la chiave di lettura decisiva per insistere sull'opinione di Mariano in tema di magia e stregoneria: per il giurista l'avventura di Nanni era solo frutto di un sogno, poiché il volo notturno non costituisce un'esperienza reale (realizzatasi *in corpore*), ma un'illusione (vissuta *in solo spiritu*) come si legge nel *Tractatus* al capitolo IV, ove sono riportati i passi dei *Dialogi* di Gregorio Magno e le parole del canone *Episcopi*, per insistere sulla natura effimera delle sensazioni provate durante il sonno, che una *mens cauta* è tenuta a discernere¹⁸⁷.

5. Conclusioni: il contributo dottrinale di Mariano Sozzini il Vecchio in tema di magia

Chi si è occupato dal punto di vista storico-giuridico del pensiero di Mariano Sozzini sui *sortilegia* ha parlato di «equilibrio» e di «serenità di giudizio»¹⁸⁸, oppure di un vero e proprio atteggiamento di «resistenza»¹⁸⁹. Tale interpretazione è pienamente condivisibile, soprattutto in relazione al sensibile aumento della repressione che si registra a partire dal terzo decennio del Quattrocento, sia dal punto di vista dottrinale – per la comparsa di significativi trattati di inquisitori e l'affermazione di un lessico ormai incentrato sul lemma 'strega' –, sia dal punto

Macrobio v. *supra*, la nota 182) e da M. Montesano, *Classical Culture*, cit., p. 201. Si può aggiungere che la formula «noctis intempestae» si legge anche nelle stesse *Metamorfosi* di Apuleio (VI, 30), a confermare la trama di collegamenti dotti che caratterizza lo scritto del giurista e che ne costituisce uno dei fini principali sotto il profilo compositivo.

¹⁸⁵ L. Zdekauer, *Sullo scritto De sortilegiis*, cit., pp. 133-134.

¹⁸⁶ Questo richiamo è indicato anche in G.B. Bronzini, *Dalla larva*, cit., p. 80.

¹⁸⁷ Cfr. *supra*, le note 100-101 e il testo corrispondente.

¹⁸⁸ In questi termini si è espresso M. Ascheri, *Streghe e "devianti"*, cit., p. 232, condiviso da M.T. Guerra Medici, *Ars iuris e arte magica*, cit., p. 456 e C. Valsecchi, *In spiritu sed non in corpore*, cit., p. 232, nota 113.

¹⁸⁹ Così F. Martino, *La spirale della storia*, cit., p. 78.

di vista processuale, per l'avvio di procedimenti contro soggetti accusati di magia e stregoneria in casi sempre più numerosi e, talvolta, con il drammatico esito del rogo¹⁹⁰.

Se nell'epistola indirizzata ad Antonio Tridentone la parodia è lo strumento utilizzato dal canonista – forse con un certo grado di disillusione – per manifestare una posizione di scetticismo nei confronti di alcune credenze che, sotto il profilo della definizione dell'eresia stregonica, erano ormai interpretate come riferite a fatti reali, nelle opere giuridiche sono valorizzati i risultati ermeneutici della tradizione dottrinale di *ius commune* per mantenere la punizione dei sortileghi entro i canali propri del sistema giuridico, specialmente in modo da evitare l'applicazione delle pene previste in caso di eresia alle pratiche superstiziose di minore gravità: anzitutto, attraverso l'insistenza sull'illusorietà del volo notturno, nel solco del dettato del c. *Episcopi* del *Decretum Gratiani*, e sulla competenza degli inquisitori, circoscritta al solo caso di 'eresia manifesta' in base al paragrafo *Sane* del c. *Accusatus* del *Liber Sextus* (VI. 5.2.8. § 4); in secondo luogo, mediante l'applicazione dei criteri di modulazione della pena rientranti nell'*arbitrium iudicis* e della regola della prevenzione per l'individuazione del giudice competente tra i diversi tribunali concorrenti, secolari ed ecclesiastici, nel caso dei reati di misto foro, come il *crimen magiae*.

Occorre insistere, tuttavia, sul fatto che la proposta interpretativa del giurista senese è preceduta, sia nel *Tractatus* che nel commentario, da un'ampia esposizione delle sue basi metodologiche e teologiche – ricondotte, queste ultime, alla dottrina di sant'Agostino e san Tommaso –, nonché da un'ampia casistica finalizzata a incanalare la valutazione del giudice – che si esprime nella sentenza e che rappresenta il fulcro di tutte le fasi del processo – entro l'alveo della cautela e della moderazione, stante la gravità della pena prevista per le ipotesi di eresia.

¹⁹⁰ Per la valutazione dell'estensione, della consistenza e dell'andamento nel tempo delle attività repressive del *crimen magiae*, v. la sintesi di A. Del Col, *La persecuzione della stregoneria*, cit., pp. 17-35, nonché V. Lavenia, *Stregoneria, Italia*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol. III, pp. 1521^b-1530^a. È in corso di stesura un mio saggio sui processi senesi del secolo XV, che raccoglie i dati e le riflessioni presentate al seminario tenutosi il 27 ottobre 2023 a Trento: "Sensory Knowledge, Inference, Proof, Testimony and Confession. For a History of Legal Epistemology (15th-18th Century)". Mi limito a ricordare che nelle aree prossime a Siena, nell'arco di pochi anni e spesso a seguito delle prediche di san Bernardino, si consumarono sul rogo le vicende di Finicella a Roma (1424), di Giovanna a Firenze (1427), di Matteuccia a Todi (1428), di Caterina (1437), Santuccia (1445), Filippa (1455) e Mariana (1456) a Perugia, su cui v. D. Corsi, *Diaboliche maledette e disperate*, cit., pp. 67-71, 73; alla nota 7 di p. 35 si leggono indicazioni sulla diffusione del termine 'strega': «In Italia il termine 'strega' comincia ad essere usato nel terzo decennio del Quattrocento, si trova nelle prediche di Bernardino da Siena e poi nel processo a Matteuccia da Todi (1428)».

Da quanto descritto nel paragrafo precedente, è evidente che l'ambito preso in considerazione da Mariano Sozzini è limitato alla *divinatio*, al volo notturno e alle fattispecie caratterizzate dalla pratica del sorteggio, come tratteggiati nel *Libber Extra* e nel *Decretum Gratiani*: restano fuori dall'esposizione sia il tema dell'*impotentia ex maleficio* (C. 33 q.1), oggetto di analisi approfondite fin dalle origini della canonistica classica, come della cura dei pontefici¹⁹¹, sia la gran parte dei comportamenti sacrilegi e di carattere eretico descritti nei manuali degli inquisitori o nei sermoni dei predicatori dell'Osservanza francescana, di particolare attualità al tempo del giurista senese. Da questo punto di vista, ad esempio, è interessante rilevare che, in tema di magia e stregoneria, i contenuti dei sermoni di Bernardino, tenuti anche a Siena negli anni 1425 e 1427 e gli ultimi dei quali risultano caratterizzati da una particolare violenza espressiva verso le pratiche superstiziose e stregoniche¹⁹², non sono stati recepiti da Mariano¹⁹³, nonostante il profondo rapporto che legava il giurista al predicatore e a differenza di quanto è stato dimostrato per il *Tractatus de usuris* del Sozzini, ove erano accolte le teorie dell'Albizzeschi sul tema¹⁹⁴.

Allo stato degli studi, qualche indizio sulla circolazione e sull'utilità del *Tractatus*, in particolare, si ricava dalle indicazioni paleografiche e codicologiche dei testimoni manoscritti, tra i quali spicca il ms. 90 della Biblioteca Angelica di Roma, risalente alla fine del secolo XVI e contenente, oltre al *De sortibus*, scritti pertinenti ai temi discussi durante il concilio di Basilea, come i pareri di Niccolò Tedeschi e Ludovico Pontano, il *Tractatus de potestate ecclesiastica* di Jean Gerson, la difesa disputata a Bologna contro la sentenza conciliare emessa nei confronti di papa Eugenio IV¹⁹⁵. Tuttavia, nonostante il numero non indifferente dei

¹⁹¹ P. Hersperger, *Kirche, Magie*, cit., pp. 394-426, nonché 450-451.

¹⁹² V., in particolare Bernardino da Siena, *Prediche volgari*, cit., pp. 1004-1013.

¹⁹³ Al di là della comune opinione su alcuni elementi come mere illusioni indotte dai demoni e percepite durante il sonno (ad esempio, sul volo notturno), nel *De sortibus* Mariano non ha trattato di metamorfosi in animali, di infanticidio per vampirismo o di danze collettive sull'aia di Benevento; soprattutto il giurista non ha invocato nei suoi scritti la pena capitale per l'esercizio delle pratiche magico-stregoniche, ma ha richiamato il meccanismo dell'*arbitrium iudicis in puniendo* per una modulazione della sanzione *ex causa*.

¹⁹⁴ P. Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Sozzini il Vecchio e il loro pensiero in tema d'usura*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*. XVI Convegno internazionale di studi (Todi, Accademia Tudertina, 9 - 12 ottobre 1975), Spoleto 1976, p. 311-334.

¹⁹⁵ Per il manoscritto reginense (BAV, *Reg. lat.* 1272) – la copia di dedica –, John Monfasani segnala le rare annotazioni che si leggono sui margini dei fogli e, solo in via ipotetica, ne segnala due come attribuibili al Bessarione (J. Monfasani (cur.), *Bessarion Scholasticus*, cit., pp. 215-216); tracce d'uso più consistenti si trovano nel ms. conservato a Göttingen, confezionato in Italia nel terzo quarto del secolo XV, per il quale è stato ipotizzato un suo trasferimento al seguito di uno studente di diritto (v. *supra*, la nota 56, anche per il link alle

manoscritti conservati, alcuni dei quali copiati ancora nella seconda metà del Quattrocento e alla fine del Cinquecento, dell'opera di Mariano non è rimasta traccia nella dottrina successiva, né nelle raccolte dei *Tractatus universi iuris*¹⁹⁶: molto probabilmente il contenuto del *De sortibus*, nel corso del secolo XVI, non risultava più in linea con l'intensificarsi dell'azione repressiva perseguita dagli inquisitori, dai tribunali ecclesiastici e dai giudici secolari, né manteneva particolare utilità dopo l'emanazione della bolla *Cali et terra* (1586), attraverso la quale venivano parificati i sortilegi semplici a quelli ereticali e la competenza era ricondotta in capo all'inquisizione¹⁹⁷. Meno comprensibile risulta il motivo per cui il trattato non è stato menzionato da quei giuristi che hanno mantenuto una posizione tendenzialmente equilibrata verso il *crimen magia*, sostenendo talvolta le medesime posizioni espresse da Mariano (ad esempio sull'illusorietà del volo notturno, o per il richiamo al pensiero di Tommaso d'Aquino)¹⁹⁸. Anche nella

informazioni), mentre è più tarda la copia del ms. di Salzburg (effettuata tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento: v. *supra*, la nota 57). Per la miscellanea della Biblioteca Angelica, trascritta tra 1591 e 1600, v. adesso la banca-dati ICCU: <https://opac.sbn.it/risultati-ricerca-avanzata?mol_cnmd=CNMD%5C0000042614#1729071016079>).

Nel manoscritto Roma, Biblioteca Casanatense, 619, il trattato *De sortibus* è stato riprodotto nel corso della seconda metà del Quattrocento dallo *scriptor* Antonio Perrochie de Valle Augusta, su cui v. F. Troncarelli, *Le streghe* cit., pp. 64-65; nel codice, all'opera del Sozzini seguono il *Tractatus super materia haereticorum* di Zanchino Ugolini e il *Liber de arte magica* di Raffaele di Pornassio (v. le indicazioni in <<https://mirabileweb.it/manuscript/roma-biblioteca-casanatense-ms-619-manuscript/168826>>). In Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 2209, opera del copista Iohannes Gunsalvi de Billalberto baccalaureus, datata al secolo XV, il *De sortibus* occupa i fol. 211ra-231vb, ed è inserito dopo le *Distinctiones super V libros Decretalium* di Henricus Bohic e una serie di trattati bartoliani (v. le informazioni in <<https://www.mirabileweb.it/manuscript/madrid-biblioteca-nacional-de-espa%C3%B1a-ms-2209-manuscript/38595>>, ove l'opera del Sozzini non è censita, ma è presente il link per l'edizione digitale del manoscritto madrileno). Infine, anche il testimone Valenciennes, Bibliothèque Municipale, 394, presenta una raccolta di trattati giuridici composta nel secolo XV (v. <https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index_view_direct_anonymous.jsp?record=eadcgm:EADC:D30020835>).

¹⁹⁶ M. Ascheri, *Streghe e "devianti"*, cit., pp. 233-234; M.T. Guerra Medici, *Ars iuris e arte magica*, cit., pp. 460-474.

¹⁹⁷ Sugli effetti della bolla, emanata da papa Sisto V nel 1586, e sul percorso che dall'epoca del *Malleus Maleficarum* è stato compiuto fino ad essa v. V. Lavenia, *"Anticamente di misto foro"*, cit., pp. 35-80.

¹⁹⁸ Per l'equilibrio e la moderazione delle loro posizioni sono in genere ricordati Ambrogio Vignati, Andrea Alciato, Giovanni Francesco Ponzinibio. Tra i testi già citati v., ad esempio, M. Ascheri, *Streghe e "devianti"*, cit., pp. 232-234, ove si mette in luce che nei *Tractatus universi iuris*, al pari del *De sortibus* di Mariano, non è accolto neanche il *De lamiis* del Ponzinibio; per due saggi specificamente dedicati allo scetticismo verso la teoria della stregoneria diabolica, rilevabile – tra gli altri – nelle opere di alcuni giuristi (tra i quali non è segnalato Mariano

storiografia, del resto, si tende ad indicare il trattato *De haeresi* di Ambrogio Vignati quale prima e significativa opera giuridica del secolo XV in tema di magia e stregoneria, probabilmente grazie alla sua successiva edizione a stampa, che ne ha favorito la consultazione¹⁹⁹.

Ad ogni modo, in pieno Quattrocento, il metodo utilizzato da Mariano Sozzini è ancora quello tradizionale del commento, sebbene il trattato non sia caratterizzato da un approccio casistico, per *quaestiones*, presentando, invece, un'esposizione organica, distinta per argomenti²⁰⁰. Resta confermata, pertanto, l'opinione che esclude nel giurista l'*habitus* dell'umanista; ciò non contraddice, tuttavia, il suo pieno inserimento in un insieme di relazioni, che hanno favorito la circolazione di idee e la conoscenza dei classici secondo le tendenze umanistiche, come dimostra emblematicamente la citazione – nel *Tractatus* – del *De liberis educandis* di Plutarco nella traduzione latina approntata dal Guarino pochi anni prima²⁰¹.

Sozzini, mentre si analizzano i testi del Vignati, di Ulrich Molitor, del Ponzinibio e di Andrea Alciato), v. M. Duni, *I dubbi sulle streghe*, in G. Ernst, G.M. Giglioni (curr.), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Roma 2012, pp. 203-222, e Id., *Doubting Witchcraft: Theologians, Jurists, Inquisitors during the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in F. Andrews, C. Methuen, A. Spicer (curr.), *Doubting Christianity. The church and doubt*, Cambridge 2016, pp. 203-231.

¹⁹⁹ Sul trattato del Vignati v. adesso F. Mercier, *Limiter l'hérésie ? Un discours de résistance face à l'inquisition et au sabbat des sorcières. Le Tractatus de haeresi d'Ambroise de Vignate (vers 1468)*, in M. Ostorero, S. Parent (curr.), *Contester l'Inquisition (XIII^e-XV^e siècle)*, Rennes 2024, pp. 175-190; v. anche P. Rosso, *Studio «del principe» e stregoneria nel Quattrocento: rifrazioni dall'Università di Torino*, in M. Cavina (cur.), *L'Università davanti alla stregoneria*, cit., pp. 286-293.

²⁰⁰ Per le caratteristiche dei trattati nell'epoca di Mariano Sozzini v. per tutti I. Birocchi, *Mos italicus e mos gallicus*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero*, cit. (https://www.treccani.it/enciclopedia/mos-italicus-e-mos-gallicus_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/).

²⁰¹ V. *supra*, nota 130. Sul Guarino v. G. Abbamonte, *Guarino of Verona Translator of Plutarch's De liberis educandis (1411) and the Last Legacy of the Pope Alexander V (Peter Filargis)*, in «Mediterranean Chronicle», 7 (2017), pp. 15-30.