

Francia 1562-1598: guerre di religione o guerre civili? (I)

di Valerio Cordiner

Se scorriamo le cronache contemporanee a questa immane catastrofe che gettò nello scompiglio la Francia, negli ultimi decenni del XVI secolo, stupisce che ad essa si accenni quasi sempre con il nome di *guerres «civiles»* e non di *guerres «de religion»*. Eppure, come attestano i dizionari di *Moyen Français*, «*estre de la religion*» si diceva dei protestanti durante le guerre civili. La definizione «*civiles*», a nostro avviso, palesa da parte degli osservatori dell'epoca una coscienza storica assai più acuta di quella di molti studiosi dei nostri giorni sulla reale natura di questo sanguinoso conflitto che lacerò la nazione francese. Guerra civile, quindi, che oppose due fazioni, le quali corrispondevano approssimativamente – e spesso in assoluta indipendenza rispetto alla fede religiosa – da una parte, ai difensori dell'ordine costituito dalla corona francese, dall'altra, a tutti gli scontenti della situazione politica e sociale: aristocratici in rovina, borghesi intraprendenti, artigiani e mestieranti sfruttati, contadini oberati dal giogo feudale e dalle imposte. Una prova implicita della natura di classe, o quantomeno politica, delle guerre di religione è fornita proprio dalla risoluzione delle stesse, imperniata sulla dialettica tra gli interessi dei signori della guerra e la minaccia di una nuova *jacquerie* preannunciata da numerosi, ma ancora isolati, episodi insurrezionali; dialettica complessa risoltasi in un'ambigua pace politica e religiosa tra le classi sociali e le confessioni religiose, che esprimeva la subalternità ideologica della borghesia verso la nobiltà e l'avvenuta conversione di molti aristocratici agli ideali monarchici.

Le radici storiche della Riforma affondano nei secoli più bui del Medioevo, quando allo strapotere della Chiesa romana e all'autorità del papa si contrapposero, nel cuore dell'Europa cristiana, alcune sette religiose che, con differenti motivazioni, non riconoscevano l'autorità del seggio pontificio e si autoproclamavano veri eredi della chiesa degli apostoli.

Engels, in un celebre studio,¹ ha tracciato una netta divisione all'interno dei movimenti di riforma medievale: da un lato le eresie che esprimevano le esigenze e le rivendicazioni della borghesia mercantile dei centri urbani, dall'altro le più recenti eresie contadine, legate alle trasformazioni in atto nell'economia rurale. La propaganda e l'operato delle prime miravano al ripristino della primigenia organizzazione della Chiesa, alla soppressione delle gerarchie ecclesiastiche e alla moralizzazione dei costumi,

venendo così incontro alle esigenze di austerità della borghesia accumulatrice (Arnaldo da Brescia in Italia; gli Albighesi in Provenza; John Wyclif in Inghilterra; Hus in Boemia). Le rivendicazioni delle seconde si spingevano oltre, predicando e praticando, in nome del Vangelo, un ritorno all'eguaglianza tra i discepoli di Cristo e quindi forme di comunismo primitivo contro lo strapotere del clero, dei feudatari e dei ricchi borghesi (in Italia, Segherelli e fra Dolcino; in Inghilterra, John Ball; in Boemia, i Taboriti; in Germania, Thomas Müntzer).

La prima espressione ideologica coerente dell'antagonismo della borghesia contro la Chiesa di Roma e quindi contro i rapporti di produzione feudali, fu la Riforma protestante; e in particolare modo la variante più radicale, il Calvinismo (diffuso soprattutto tra i ceti economicamente più attivi), che, dove trionfò – in Svizzera, in Olanda e nell'America anglosassone –, interagì dialetticamente con l'instaurazione del modo di produzione capitalistico. Lo stesso concetto paoliniano ed agostiniano di Predestinazione, recuperato ad hoc dalla predicazione riformata, aiuta a comprendere come, dietro i richiami alla purezza evangelica, si celassero gli interessi terreni e materiali di una classe in lotta per l'egemonia. Difatti, oltre a liberare i fedeli dall'oneroso fardello dell'esame di coscienza, questa dottrina, che pretendeva di riconoscere nella prosperità materiale un segno della benevolenza divina, si rivelava un efficace incentivo morale all'accumulazione di un capitale che veniva al mondo «trasudando sangue e fango da tutti i pori».

Senza impelagarci nell'annosa questione dei presunti legami tra diffusione del Calvinismo e genesi del capitalismo, ci limitiamo ad osservare che relegare un fenomeno così complesso ad una mera questione teologica equivale a precludersi la comprensione dei principali eventi storici di questo periodo. La Riforma, infatti, non riduceva la sua portata all'esclusivo ambito religioso alla stregua dei tanti movimenti eretici del Medioevo, ma, al pari di un sistema filosofico-ideologico, investiva tutti gli aspetti dell'esistenza terrena ed ultraterrena; e la chiesa calvinista, ancora prima di strutturarsi in partito politico-militare, s'era già costituita come un corpo estraneo all'interno della società, un organismo regolato da ordinamenti e gerarchie esclusivi. Appartenere al partito di *ceux de la religion* non comportava soltanto l'osservanza di alcuni precetti in materia di fede e l'accettazione di un approccio specifico al divino, ma

implicava anche l'adozione di una serie di comportamenti – afferenti alla sfera individuale come a quella collettiva – che divergevano (e, a volte, confliggevano) dal *modus vivendi* della comunità cattolica feudale. Ha osservato Le Roy Ladurie: «On peut discuter à l'infini des théories sociales du Calvinisme. Sa pratique historique en France du Sud vers 1590, ne fait aucun doute: c'est la restriction formelle au plaisir et la tolérance tacite à l'usure; c'est l'ascétisme par proclamation et le capitalisme par préterition. Et c'est la création d'un nouveau type d'homme, à la personnalité remodelée. [...] Un peuple nouveau naît, formé par les huguenots: religion épurée des rites magiques, *libido* censurée, épargne bourgeoise et liberté chrétienne».²

Si assisteva, nella teologia calvinista, ad una sorta di rivoluzione copernicana nell'ambito religioso che riportava sulla terra ansie, speranze e traguardi che afferivano alla sfera celeste. Delegato all'arbitrio della grazia divina l'inoppugnabile verdetto di condanna o di assoluzione, l'individuo si sentiva più libero di agire nell'esistenza quotidiana. Messisi a posto con la coscienza, il mercante e l'usuraio potevano muovere alla conquista della società feudale, depredando le ricchezze degli aristocratici e sfruttando il lavoro di artigiani e contadini. Non già nelle preghiere, nei sacrifici e nelle opere pie si ricercava la benevolenza di Dio per le sue creature; ma nel lavoro indefesso e soprattutto nell'arricchimento personale si manifestava quella predilezione su cui l'agire umano nulla poteva e che, invece, garantiva all'imprenditore – che nei beni accumulati riconosceva un'ideale caparra per quelli celesti – la necessaria sicurezza di sé. Per dirla con Weber, «se ora mettiamo *insieme* quella restrizione del consumo con questo scatenarsi dell'attività lucrativa, è ovvio il risultato esterno: *formazione di capitale* condizionata da *coazione ascetica al risparmio*. Gli ostacoli che si opponevano al consumo del profitto realizzato dovevano necessariamente giovare al suo impiego produttivo: come capitale *investito*».³ Ogni ostacolo alla missione intramondana dei nuovi santi borghesi «duri come l'acciaio»⁴ doveva essere rimosso, travolto senza alcuna esitazione. Il nuovo imperativo morale, ovvero l'*ethos* del profitto e del risparmio, liberava l'uomo dalle paure e dagli interdetti della cristianità medievale, venendo incontro alle esigenze dei ceti sociali in ascesa. Accanto ad una nuova coscienza veniva formandosi nuovo ca-

pitale. E Antonio Negri, con l'acutezza di sempre, ha affermato: «se l'annosa discussione sui rapporti fra genesi del capitalismo e sviluppo della riforma, ed in particolare del calvinismo, ha residuo un elemento valido, è certo questo: che il protestantesimo fonda il proprio vigore di ideologia sociale, e con esso la propria fortunata espansione, nella risposta a questa incertezza, nel riportar la sicurezza nell'animo dell'individuo libero, a dispetto del travaglio storico, della crisi sociale che lo sviluppo dell'individualità determina. Come è stato detto nel dar certezza alla libertà [...]»,⁵ a quella libertà di vendere e comprare uomini e cose che appariva ai teologi della Sorbonne come una terribile minaccia.⁶

Osservava giustamente Gramsci: «se di ogni lotta ideologica nell'interno della chiesa si volesse trovare la spiegazione immediata, primaria, nella struttura, si starebbe freschi [...] è evidente invece che la maggior parte di queste discussioni sono legate a necessità settarie, di organizzazione».⁷ Comunque, pur evitando rozze semplificazioni, crediamo sia lecito cercare dietro le dottrine religiose la *substantifique mouelle* che indusse gli strati più intraprendenti della borghesia e le nazioni più avanzate nel processo di instaurazione del modo di produzione capitalistico ad aderire a questo grande movimento di trasformazione del culto e della gerarchia ecclesiastica. La predicazione dei riformati contro la corruzione del clero, per il sacerdozio universale e per l'interiorizzazione del culto, l'abolizione dei sacramenti, la traduzione nei volgari nazionali delle Scritture – di cui i protestanti consigliavano la lettura individuale – la polemica contro la pratica dei pellegrinaggi e il culto delle reliquie si iscrivono in quella generale lotta ideologica per espellere la follia dal mondo, che nascondeva un più intenso e duraturo conflitto contro le istituzioni feudali di cui la Chiesa era «sintesi suprema e sanzione».

La parola di Dio e la filologia umanista lavoravano di buona lena al servizio del buonsenso borghese. Così, nelle regioni convertites alla Riforma si liberavano nuovi terreni, nuova forza lavoro e nuovo capitale circolante.

Gli interessi di mercanti ed usurai coincidevano con quelli dell'erario statale. Persino la fame atavica di un'aristocrazia terriera afflitta da crisi irreversibile sembrava congiurare contro i privilegi del clero. Nelle lettere di san Paolo⁸ i teologi riformati trovavano argomenti formidabili a cui ricorrere nella controversia, tutta mondana, per la secolarizzazione del clero improduttivo. In nome di una spiritualità rinnovata, venivano bandite tutte le esteriorizzazioni del culto. Il mercante faceva i conti, anche quelli con la propria coscienza, nel chiuso della



sua bottega. I ritmi accelerati della produzione non tolleravano più inutili interruzioni: «il protestantesimo – scrive Marx – rappresenta una parte importante nella genesi del capitale già per aver trasformato quasi tutti i giorni festivi tradizionali in giorni lavorativi».⁹ Non solo i divertimenti scomposti del Carnevale, ma persino le solenni pratiche devozionali e le severe mortificazioni corporali della liturgia della Quaresima venivano sacrificati sull'altare pagano del profitto. L'esistenza terrena non era più la valle di lacrime, l'esilio doloroso delle anime desiderose di riunirsi a Dio, ma il campo di battaglia ove far valere e compiacersi della benevolenza divina. Dall'Ecclesia medievale si allontanavano nuovi asceti intramondani; ma, per sottrarsi alle tentazioni del maligno, rifuggivano dal deserto per più proficue rotte commerciali.

Tutt'altro che irrilevanti ci sembrano inoltre le modalità della penetrazione della predicazione riformata nel corpo sociale della Francia cinquecentesca. Se, nelle campagne, la mentalità conservatrice e la sopravvivenza dell'antico sostrato pagano rappresentarono un ostacolo insormontabile all'operato razionalizzatore della propaganda calvinista,¹⁰ assai più permeabili alle novità in materia di fede si rivelarono i ceti produttivi delle città; a Lione, ad esempio, ove nei primi decenni del XVI secolo i piccoli artigiani costituirono l'avanguardia del movimento riformato. La militanza dei *compagnons* delle stamperie nei ranghi della Chiesa calvinista si risolse in un momentaneo raffreddamento delle tensioni sociali in città.¹¹ Ma, già nella seconda metà del secolo, si manifestò un progressivo scollamento tra la gerarchia calvinista – composta da esponenti dell'aristocrazia, del patriziato e della ricca borghesia – e i fedeli di estrazione po-

polana. Queste frizioni degenerarono a Parigi in veri e propri moti insurrezionali antiugonotti e, in ultima istanza, antiborghesi. Gli apostoli ispirati della Riforma, di fronte alle violenze della plebe, mostravano di prediligere Mammona a Dio.

Dove, però, le comunità calviniste riuscirono ad attecchire durevolmente presso le classi subalterne della città si assistette ad una radicale trasformazione delle abitudini di vita collettive. L'ascetismo intramondano impose profonde mutazioni alla psicologia sociale del popolino urbano. Sulla scorta di quanto avveniva a livello di struttura, si riproponeva così (specie nelle regioni meridionali) la secolare contrapposizione tra città e campagna, sublimata all'occasione in ambito spirituale: «deux mondes s'affrontent et deux cultures: d'une part un monde agraire, fiché dans la ville comme un corps étranger: il tient aux dévotions anciennes, catholiques; et il réclame, dans sa vie pauvre et fruste, la libre expression des instincts, la joie de vivre et de danser, aux dates coutumières; d'autre part, un artisanat citadin, huguenot, et prônant déjà l'ascétisme dans la vie séculière – cette ascèse, qui par Calvin, et plus tard, les puritains ou les jansénistes, s'imposera peu à peu, comme une norme, aux petits bourgeois des temps modernes, refoulant et sublimant leurs pulsions instinctuelles».¹²

La diffusione della Riforma in Francia è circoscritta, almeno fino alla metà del secolo, quasi esclusivamente al Terzo stato e al ceto intellettuale. La connotazione razionalista e la spiccata vocazione modernista della dottrina calvinista vennero accolte con diffidenza non solo dalle masse contadine, ma anche da un'aristocrazia arroccata nella difesa degli antichi pri-

vilegi di casta e tradizionale alleata del clero cattolico. La crisi economica incipiente, la minaccia di profondi rivolgimenti sociali dovuti all'ascesa della borghesia mercantile e la presenza vieppiù invasiva dello stato assolutista finirono, però, per incrinare l'intesa che da secoli univa la nobiltà al clero nella comune difesa dell'ordine costituito. In questo frangente storico, la nobiltà terriera assunse atteggiamenti di insofferenza nei confronti dell'apparato statale regio, che non tarderanno a diventare apertamente sovversivi. Le istanze reazionarie dell'aristocrazia si sposarono con quelle progressive del partito riformato, in quel connubio incoerente ed instabile che generò l'immane tragedia delle guerre di religione.¹³ Però, con la stessa solerzia con la quale s'era convertita alla Riforma, la nobiltà francese, al momento opportuno, ritornò spensieratamente in seno alla Chiesa cattolica, seguendo l'illustre esempio di Enrico di Navarra.

I repentini e tutto sommato indolori voltafaccia tra le file della nobiltà terriera sono l'epifenomeno romanzesco di un profondo ripensamento che attraversa la società francese nella seconda metà del secolo; ripensamento sofferto che, tra conversioni estemporanee e volgari tradimenti, segnò indelebilmente un'epoca del pensiero e della cultura francese. Umanesimo e Riforma, che nei primi decenni del secolo avevano proceduto all'unisono nella lotta progressiva contro l'obsoleta sovrastruttura ideologica medievale, entrarono in conflitto tra loro. Qualcosa era, infatti, intervenuto a livello di struttura a imprimere un nuovo corso alle vicende del ceto intellettuale.

Nella Francia della seconda metà del XVI secolo erano venuti meno i presupposti per una vittoria della Riforma e gli intellettuali borghesi – avanguardia di una classe in balia di un diffuso processo di rifeudalizzazione –, ridotti a vano orpello di ambienti economicamente improduttivi, si sarebbero piegati in massa alla reazione politica e culturale della Controriforma. La lotta senza quartiere tra Erasmo e Lutero, l'accesa ostilità tra Calvino e Rabelais ipostatizzano la frattura dolorosa che lacerò l'intelligenza europea e notament quella francese. Gli Erasmiani, assertori convinti dell'unità della Ecclesia, si separarono ben presto dalla Riforma e rientrarono per lo più in seno alla Chiesa romana. Il gesto estremo di rottura compiuto da Lutero e da Calvino appariva a un'intelligenza umanista sempre più organica all'ambiente di corte, non già l'apertura di nuove e straordinarie prospettive ma un grave attentato contro l'ordine costituito.¹⁴

Erasmo – che dell'irenismo era stato, nella prima metà del secolo, il teorico più conseguente – aveva intuito le potenzialità eversive della Riforma e la minaccia per l'ordinamento sociale rappresentata dal discredito dell'autorità ecclesiastica. Difatti, qualche decennio dopo la morte del filosofo olandese, si delineò presso gli ambienti conquistati alla Riforma un pericoloso sentimento di disistima, che a volte sconfinava nell'insubordinazione, verso le istituzioni della Chiesa e dello Stato. Con l'adesione di numerosi esponenti dell'aristocrazia terriera, l'ideologia riformata assunse una spiccata con-

notazione politica, feudale e antimonarchica.¹⁵ La diffusione di queste dottrine radicali, che interpretavano le aspirazioni di una classe depauperata e moralmente frustrata, degenerò nella seconda metà del secolo, in comportamenti apertamente sediziosi che misero a repentaglio l'unità della Francia e la sopravvivenza dell'istituto monarchico.¹⁶ Liberatesi, in un frangente di grave instabilità sociale, le ultime spinte centrifughe del particolarismo feudale sembrarono, per un'effimera stagione, riportare indietro le lancette della storia. Ma l'inevitabile *débauche* delle velleità sovversive dell'aristocrazia ugonotta (ma anche *ligueuse*) consacrò definitivamente il trionfo dell'assolutismo monarchico.¹⁷

Prima e durante gli eventi luttuosi dei conflitti di religione, alcuni intellettuali organici al movimento insurrezionale antimonarchico (passati alla storia con l'appellativo altisonante di «Monarcomachi») formularono a partire da reminiscenze scolastiche il principio eversivo dell'invulnerabilità della sovranità popolare. In realtà, dietro questi nobili ideali mutuati alla romanità repubblicana, si nascondeva un nocciolo operativo reazionario che rispondeva alle trame oscure dell'alta aristocrazia e alla sete di rivalsa della piccola nobiltà terriera.¹⁸ Gli ideologi più radicali del movimento riformato furono dei giuristi appartenenti a quel filone ermeneutico antiromanistico organizzatosi già nella prima metà del secolo e culminato negli studi di Charles du Moulin.¹⁹ Questo giurista parigino – sostenitore di una completa secolarizzazione dei beni del clero che ne equiparasse il magistero agli altri *officia* della burocrazia regia²⁰ – diede inizio, con la conversione al calvinismo del 1542, al movimento di rivalutazione del diritto patrio, coronato alla fine del secolo dalla riforma delle *coutumes*.²¹ Era l'opposizione all'universalismo romano – sentimento largamente condizionato dall'avversione per la Chiesa cattolica – il motivo portante del diffuso tentativo di ripristinare gli *jura propria*. Se l'approccio storico-filologico nei confronti del diritto romano costituì un fattore di progresso, non può dirsi altrettanto della riesumazione della stantia normativa feudale. È, infatti, evidente come, dietro al patriottismo di facciata di quest'operazione, si nascondessero i meschini interessi della nobiltà terriera. Nella speculazione di du Moulin e di altri celebri giuristi ugonotti come Baudouin²² e Donello,²³ la tensione etica, il credo religioso e il sentimento di appartenenza ad una comunità di eletti si traducono nel tentativo – destinato, come vedremo, a fallire – di ricusare la lezione del *Corpus* giustiniano. Atteggiamento questo che, quand'anche riconducibile alla lezione razionalistica della *Renaissance*, riverbera nondimeno le aspirazioni politiche della nobiltà feudale.

La confutazione più categorica (e, a volte, dissenziente) del diritto romano è opera del giurista François Hotman. Fedele sino alla morte alla Chiesa calvinista, questo allievo dell'indirizzo analitico-filologico del Cujas, sottopose il *Corpus Juris* ad una disanima spietata che lo condusse a negarne l'applicabilità alla Francia del XVI secolo, e finanche ogni validità in quanto documento storico. Le sue posizioni estreme

erano il frutto non tanto delle convinzioni personali dello studioso, quanto delle dolorose vicissitudini biografiche che l'avevano visto esule e perseguitato per opera della Chiesa di Roma. Ma, al di là di questi pur legittimi sentimenti, ciò che emergeva con più forza dal suo ragionamento era l'avversione categorica per il concetto romanistico di *imperium* su cui si fondava la politica accentratrice della monarchia francese.²⁴ In quest'epoca confusa, la moderna dottrina dello Stato fondata sul concetto cardine della sovranità popolare si richiamava, contro l'arroganza dell'assolutismo, alle antiche libertà feudali. Ma i tempi non erano ancora maturi perché la lezione di questo precursore di Saint-Simon e di Montesquieu potesse essere recepita e praticata. E la classe sociale destinata a portare a termine questa nobile missione, ovvero la borghesia, s'era momentaneamente sottratta al suo ruolo storico progressivo. ■ (continua)

NOTE

¹ Fr. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, in Marx-Engels, *Opere complete*, traduzioni di G. De Caria, E. Fubini, P. Togliatti, M. Ulivieri, a cura di A. Aiello, Editori Riuniti, Roma 1977, vol. X, pp. 417-420. Cfr. anche G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 1989; B.F. Porchnev, *Jean Meslier et les sources populaires de ses idées* e S.D. Skaskin, *Le condizioni storiche della rivolta di Dolcino*, in X^e Congrès International des Sciences Historiques. Rapport de la Délégation Soviétique, tr. fr., Edition Naouka, Mosca 1955; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Sansoni, Firenze 1961.

² E. Le Roy Ladurie, *Paysans de Languedoc*, Flammarion, Paris 1979, p. 193.

³ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di G. Galli, traduzione e appendici di A.M. Marietti con *La storia di una controversia* di E. Fischhoff, RCS Rizzoli Libri, Milano 1991, p. 231.

⁴ Ivi, p. 173.

⁵ A. Negri, «Stato macchina» e borghesia, in AA.VV., *La formazione dello stato moderno*, a cura di A. Caracciolo, Zanichelli Editore, Bologna 1978, p. 35.

⁶ R. Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles. Le progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'Orient (1492-1715)*, P. U. F., Paris 1954, p. 49.

⁷ A. Gramsci, *Il materialismo storico*, in *Quaderni del carcere*, V ed., Einaudi, Torino 1964, p. 97.

⁸ Timoteo, cap. III, vv. 2-12, e Tito, cap. I, v. 6, in *La Bibbia di Gerusalemme*, VI ed. EDB, Bologna, pp. 2547-2548 e 2558.

⁹ K. Marx, *Il capitale. Libro I*, traduzione di D. Cantimori, introduzione di M. Dobb, V ed., Editori Riuniti, Roma 1964, p. 311.

¹⁰ Fr. Higman, *La diffusion de la Réforme en France*, Labor et Fides, Genève 1992, p. 195. Cfr. anche H. Baudrillard, *Gentilshommes ruraux de la France*, publié par A. Baudrillard, et précédé d'une notice biographique par M.C. Benoist, Fermin-Didot, Paris 1894, pp. 117 s.

¹¹ R. Mandrou, *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de Psychologie Historique*, Editions Albin Michel, Paris 1961, p. 161.

¹² Le Roy Ladurie, op. cit., p. 181.

¹³ Fr. Olivier-Martin, *Histoire du droit français des origines à la révolution*, II^e édition, CNRS Editions, Paris 1948 [reproduction photomécanique de l'édition Domat Montchrestien parue en 1948], pp. 287 s.

¹⁴ Mousnier, op. cit., pp. 72-80; cfr. anche Mandrou, op. cit., pp. 289-294.

¹⁵ V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Dott. A. Giuffrè, Milano 1962, p. 80.

¹⁶ Ivi, pp. 93 s.

¹⁷ V. Piano Mortari, *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Liguori Editore, Napoli 1995, p. 40.

¹⁸ Olivier-Martin, op. cit., p. 338.

¹⁹ Piano Mortari, *Cinquecento...*, cit., pp. 269 s.

²⁰ Noël du Fail, *Contes & discours d'Entrapel*, réimprimés par D. Jouaust, avec une notice, des notes et un glossaire par C. Hippéau, Librairie des Bibliophiles, Paris 1875, vol. I, pp. 120 s.

²¹ Piano Mortari, *Cinquecento...*, cit., pp. 271 s.

²² Ivi, p. 301.

²³ Ivi, pp. 370 s.

²⁴ Ivi, pp. 291-296.