

PAOLO CHERCHI


# Erranze libridinose

Ricerche erudite su testi rari e dimenticati

UNICApress/ricerca



Studi filologici e letterari #1



Paolo Cherchi (Oschiri, OT, 1937) si è laureato in lettere a Cagliari (1962), ha conseguito un PhD all'University of California, Berkeley (1966). È stato docente di letteratura italiana all'University of Chicago (1965-2003) e all'Università di Ferrara (2003-2009). Si occupa prevalentemente di letterature romanze del Medioevo e del Rinascimento.

Fra i suoi lavori più recenti ricordiamo *Il tramonto dell'onestade* (2016); *Petrarca maestro. Linguaggio dei simboli e della storia* (2018); *Maestri. Memorie e racconti di un apprendistato* (2019); *Ignoranza ed erudizione. L'Italia dei dogmi di fronte all'Europa scettica e critica (1500-1750)* (2021); *Studi ispanici. Fonti, topoi, intertesto* (2022), *Quantulacumque lucretiana. Nuove piste di ricerca sulla fortuna di Lucrezio nel tardo Rinascimento* (2022); *Le concordanze delle storie. Il modello degli antichi dall'Umanesimo all'Illuminismo* (2023); *Pagine sarde* (2023).

Nel 2016 è stato cooptato come socio straniero dall'Accademia dei Lincei.

UNICApres/ricerca  
Collana *Studi filologici e letterari*  
Università degli Studi di Cagliari

#1

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI  
*Studi filologici e letterari*

---

Collana diretta da Paolo Maninchedda

*Comitato scientifico*

*Roberto Antonelli* (Accademia dei Lincei)  
*Roberto Tagliani* (Università degli Studi di Milano)  
*Giuseppe Noto* (Università degli Studi di Torino)  
*Antonella Negri* (Università degli Studi di Urbino)  
*Arianna Punzi* (Università degli Studi di Roma-La Sapienza)  
*Patrizia Serra* (Università degli Studi di Cagliari)  
*Giulia Murgia* (Università degli Studi di Cagliari)

Ogni volume della collana è sottoposto a *peer reviewing* anonimo

PAOLO CHERCHI

# Erranze libridinose

*Ricerche erudite su testi rari e dimenticati*



Cagliari  
UNICApres  
2023

Paolo Cherchi

ERRANZE LIBRIDINOSE

*Ricerche erudite su testi rari e dimenticati*

*Studi filologici e letterari*

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

UNICApres/ricerca

In copertina: *Il Bibliotecario* di Giuseppe Arcimboldo, 1562

© Paolo Cherchi

CC-BY-SA 4.0 license

(<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)

Cagliari, UNICApres, 2023 (<http://unicapress.unica.it>)

ISBN: 978-88-3312-094-2

e-ISBN: 978-88-3312-095-9

DOI: <https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-095-9>

*Alla memoria di Luigi Romano, "Normanno"*





## Sommario

<i>Cari amici</i> .....	p. 11
1. La <i>lauzeta</i> di Bernart de Ventadorn e i naturalisti .....	17
2. Un opuscolo “quadricolato” di Pietrobono da Mantova tradotto e rassettato da Orazio Rinaldi .....	27
3. Il <i>De re militari</i> di Roberto Valturio .....	107
4. Il genere delle <i>controversiae</i> tra diritto e letteratura .....	131
5. Alla ricerca di un’apofteumatica moderna (1543-1552) .....	153
6. Bernardino Rocca: dallo stratagemma alla novella .....	185
7. Storie di matti nelle arguzie di Carlo Casalicchio .....	223
8. Anton Giulio Brignole Sale: Sesto Tarquinio e lo stupro di Lucrezia .....	249
9. Appunti sugli antiquari e le barbe .....	261
10. Le <i>Visioni</i> di Varano, l’imitazione di Dante e la polemica con il Giansenismo .....	283
11. Leopardi: gli errori popolari e i pregiudizi degli antichi .....	311
Indice dei nomi .....	341



Cari amici,

eccovi un libro eterno come lo erano i pasti nel pensionato di Domine Cabra ritratto dalla penna festiva di Francisco de Quevedo. 'Eterni' perché erano senza principio e senza fine e chi li consumava doveva rimestare per ore infinite una brodaglia con la speranza di trovarvi un fagiolo o un cece. Anche questo libro è senza principio e senza fine, e si può leggere dalla fine all'inizio come dall'inizio alla fine o anche partendo dal bel mezzo e rimanervi indeciso se muoversi verso la fine o andare nella direzione opposta, tanto i fagioli o i ceci saranno scarsissimi in entrambe le parti.

È un libro che contiene molte cose e non dimostra niente, perché così vuole la "libridine" perseguita con vagabondaggi in direzioni disparatissime, animato sempre dalla curiosità e dalla speranza di imbattersi in qualcosa che abbia la qualità del "raro" e di cui poi piace coltivare il ricordo. La deontologia professionale vuole che non si nasconda niente, e pertanto il titolo annuncia questa passione per il raro. Le passioni, o affezioni dell'anima, sono buone o cattive, e la "libridine" è una passione buona e cattiva insieme. È una specie di malattia che porta a leggere tutto quello che gli altri non leggono e a non leggere quello che amici e colleghi leggono, per cui si diventa simultaneamente "dotti-ignoranti", insomma "rari". La libridine è una forma di *curiositas* che deve essere sorvegliata con grande attenzione perché può spingerci a sapere di più, a esplorare il mondo come l'Ulisse di Dante, ma può anche inseguire miraggi di saperi che poi non apportano alcun vero arricchimento. Ci sono, insomma, forme felici di libridine e ce ne sono altre che sfiorano il ridicolo. Ricordo, ad esempio, un venerando maestro che eccedeva in entusiasmi, e un giorno a lezione annunciò trionfalmente di aver identificato il figlio della nuora del fratello dello zio di Sicco Polenton! O ricordo quell'altro che con il sussidio del commento di non ricordo più chi alla *Sfera* di Sacrobosco

e con qualche stralcio dalle mappe di Oronzio Fineo (Oronce Finé per essere precisi) calcolava i passi che Virgilio avrebbe dovuto fare nello scendere dall'Eden al Limbo. Ma poi questi suoi calcoli furono contestati da un altro libridinoso che, usando le tabelle di non ricordo più quale fisico rinascimentale, dimostrava che i passi di Virgilio dovevano essere meno numerosi di quelli contati dal pedante ricordato perché ritornando al “nobile castello” del Limbo Virgilio doveva procedere in discesa, quindi i suoi passi erano più lunghi. Spero che la mia libridine non arrivi a inezie di tale natura e di tale portata, perché anche gli ecologisti protesterebbero per l'uso improprio della carta.

Questa mia tendenza potenzialmente morbosa ha una motivazione terapeutica, come una rivendicazione di libertà. Il nostro mondo, e specialmente quello americano in cui mi muovo, è impegnato a fare degli studi delle lettere un'arma che corregge il passato, educa il presente preparandolo per un futuro dove dominerà serenamente la giustizia l'uguaglianza e la libertà, e in questo nobile sforzo toglie il respiro a chi crede di aver diritto a quel piacere che una volta si associava alle ‘belle lettere’, belle, appunto, perché dilettevoli, educative, civili e storiche. Di tanto in tanto si sente il bisogno di allontanarsi dai discorsi sul genere, sul razzismo, sulla disparità della ricchezza, sul trauma, sul... insomma, si cerca un po' di *privacy* e di libertà dagli impegni a cambiare il mondo. In realtà non è giusto parlare di “bisogno” perché la vera forza motrice primaria in tali circostanze è il caso, che ci mette davanti un dato insolito e curioso, e questo incontro fortuito spinge a lasciare i lavori in corso e prendersi una breve vacanza per capire meglio l'oggetto trovato per pura fortuna. La libridine ha un pregio: non cerca mai i problemi ma li trova, e credo che uno dei pregi dello studioso consista nell'intuire il potenziale di una *trouvaille*: chi ha questo intuito farà, molto probabilmente, qualcosa di originale, mentre chi “cerca” materiali per avviare uno studio farà lavori solidi ma scarsamente originali. E una volta trovato questo qualcosa che ci incuriosisce, si procede con entusiasmo a saperne di più. Scattano insieme la

curiosità e la ricerca in una sfera di piena libertà: si procede senza pregiudizi – anche se è impossibile esserne del tutto privi ma si è disposti ad acquisirne dei nuovi – e si scopre che “il più si impara facendo”. E si entra così in una zona dove regna l’edonismo, ovvero il piacere della ricerca senza altro utile che la ricerca stessa, la quale richiede impegno, sapere e fatica come tutti gli studi, ma ha il vantaggio di imporsi le proprie direttive e i propri limiti e finalità. Qualcuno troverà che un simile atteggiamento sia un modo di tradire gli obblighi nei riguardi degli impegni culturali indicati, e sarà vero; ma chi decide quali siano gli impegni giusti? Almeno queste mie spigolature “disimpegnate” non danneggiano nessuno, e non so se si possa dire sempre lo stesso per gli studi impegnati perseguiti dalla maggior parte dei colleghi, e forse un giorno non mancherà chi li accusi di “abuso d’ufficio”, come è accaduto spesso nel passato e anche in tempi recenti.

In ogni modo, se la patologia della libridine crea qualche apprensione negli amici che sono vicini all’ammalato, stiano pur tranquilli perché la malattia ha in sé un rimedio naturale. Essa a un certo punto del decorso crea degli anticorpi che riportano il paziente entro i parametri del normale e egli si metterà a lavorare come tutti gli altri su argomenti “seri”. La libridine porta a estremi che sazano, e si giunge allora a uno stadio di nirvana che sospende tutte le sensazioni e funzioni e si prova allora quella vera libertà, quel piacere sommo di avere un bel libro e di non curarsi di leggerlo, come diceva Fernando Pessoa («Ter um livro para ler/ e não o fazer»). A quel punto si perde il senso di sé stessi e si cade di piombo a terra, come accade alla “lauzeta” di Bernart de Ventadorn che apre il libro. Spero, inoltre, che questo paragone induca qualche amico a difendermi, sostenendo che il libro non è così disordinato da non avere un principio e una fine. Con molta probabilità questo amico avrà capito che la modestia e il pudore hanno impedito all’autore di vedere come nel suo subconscio abbia instaurato un ordine, che non è solo cronologico, ma è tematico: il libro, infatti, si apre con l’immagine dell’allodoletta che si sazia di pura luce, e si conclude con una spiegazione degli errori dovuti alla mentalità e pertanto da

ritenere esenti da ogni vera responsabilità personale. Il libro, dunque, avrebbe un'unità tematica: tanta fatica di studi è in fondo desiderio di aria pura e la consapevolezza di errare dimostra quante difficoltà si frappongono tra il proposito di inebriarsi di un sapere puro e il rischio di finire in un calderone di errori comuni. Non saprei come ringraziare un amico così perspicace e generoso.

Ho voluto raccogliere in questo libro alcuni risultati dei miei vagabondaggi fra libri poco letti; sono quasi tutti dell'ultimo decennio e vertono su temi esclusivamente italiani, eccetto il primo saggio che, quasi dal di fuori, dice l'essenza della libridine. Una volta tali scritture brevi e dense venivano nobilitate con il nome di "spigolature" o "saggi di varia umanità" o riunite insieme come "pagine sparse", ma oggi questi nomi sono desueti e, anzi, denunciano un tipo di studi inutili. Confesso che a me non dispiacciono, anzi li trovo preziosi e un po' snobistici, e forse proprio per il loro carattere "eccentrico" potrebbero anche divertire con il loro tono di soperchieria erudita. E con questo spirito le offro ai miei amici come se fossero una strenna di Natale. Non offenderanno nessuno, ne sono certo, ma non sono altrettanto sicuro che tutti condividano il piacere che procurano a me: forse, addirittura, alcuni troveranno che le mie "perle" siano piuttosto dei "mattoni". E confesso che il dono non è del tutto disinteressato, perché ho calcolato che spedire tante cartoline di auguri per le feste o scrivere altrettanti biglietti con i convenzionali scambi di auguri sarebbe più costoso della pubblicazione di questo libro, quindi mi sono deciso a risparmiare e, comunque, a non venire meno alla tradizione di ricordarsi degli amici in tempi di feste, specialmente in tempi non lieti come quelli attuali. Mi dispiace solo se questa strenna arriverà a feste passate, ma mi consolo pensando di essere in grande anticipo per l'anno venturo, perché almeno Natale e Capodanno sono ricorrenze che rimarranno per un tempo lunghissimo.

Certo, agli amici chiedo venia perché quella che io chiamo libridine a molti di loro sembrerà pura e semplice pedanteria. E sarà vero e non credo di poter consigliare questa sorta di edonismo a chi non vuole distrazioni. Ciò che più mi dispiace, però, è il fatto che questa

malattia mi abbia portato a gironzolare per il mondo dei libri in modo dispersivo, e mi abbia portato sempre più vicino al mondo dei “minori” e dei “dimenticati”, e mi abbia tenuto lontano dal mondo dei “grandi”. Da quanti anni non leggo un canto dell’*Orlando Furioso*? Ora mi rendo conto di doverlo rileggere tutto perché anche la trama mi rimane confusa nella memoria. Ma mentre mi accingo a farlo m’imbatto nell’opera di Thomas Peter Blount, *Censura celebriorum auctorum*, della fine del Seicento, e vedo che contiene un’ampia sezione dedicata ad autori italiani. L’hanno mai studiata i nostri comparatisti? Ed ecco che scatta la libridine, la curiosità di sapere chi era questo autore inglese e come vedeva il mondo italiano. La libridine ha una sua dinamica che impone itinerari che partono da Roma e arrivano magari a Buenos Aires e a Dresda, in un imprevisto “errare” da un mondo all’altro. È un’avventura seducente. Peccato che Ariosto debba aspettare per un po’ per riportarmi agli studi che davvero contano! Ma già da ora chiudo con un assioma ricavato da un verso dell’Ariosto tenuamente modificato in modo da riassumere queste pagine: «E per tanto variar, leggere è bello».

Chicago, Dicembre 2022\*

\* NOTA - I saggi qui raccolti sono riprodotti nella forma in cui sono usciti nelle sedi indicate in calce a ognuno di essi, e si ringraziano le riviste e gli editori che li hanno ospitati e che ne hanno permesso la ristampa. Per l’occasione sono state apportate le modifiche editoriali richieste dalla collana che ora li pubblica in un volume. Sono state effettuate anche delle tenui modifiche stilistiche quando è parso utile, ma non sono stati aggiornati in alcun modo: un lavoro del genere avrebbe dato un carattere diverso alla raccolta. Per fortuna, l’autore e l’editore li ritengono ancora validi, e se questo non fosse stato il caso, non sarebbero stati riproposti. Il libro è dedicato alla memoria di Luigi Romano, mio cognato. Con il nome d’arte ‘Normanno’ ha lasciato raccolte di poesie, moltissimi quadri e numerose composizioni musicali: era un creatore irrequieto e vulcanico.





## 1.

### La *lauzeta* di Bernart de Ventadorn e i naturalisti

Can vei la lauzeta mover  
de joi sas alas contral rai,  
que s'oblid' e's laissa chazer  
per la doussor c'al cor li vai,  
ai! tan grans enveya m'en ve  
de cui qu'eu veyau jauzion,  
meravilhas ai, car desse  
lo cor de dezirer nom fon.<sup>1</sup>

Poche immagini del mondo trobadorico sono rimaste impresse nell'immaginario occidentale con la stessa intensità con cui ha potuto farlo la *lauzeta* di Bernart de Ventadorn. Potremmo pensare a concorrenti come il «nadi contra suberna» di Arnaut Daniel o l'«amor de lonh» di Jaufre Rudel; però non sarebbero delle vere immagini quanto piuttosto metafore di sentimenti che rimangono memorabili perché cifrano il dramma dell'irraggiungibile, dell'amore impossibile mitizzato da quella cultura che nell'idea dell'impossibilità trovò il nutrimento della poesia e dell'etica cortese. La *lauzeta* di Bernart è invece l'immagine di una vittoria, di una conquista che culmina in una specie di morte simile a quella che sperimenta il mistico, il quale dopo l'estasi della visione sublime rientra nella realtà del proprio vivere quotidiano. Il lasciarsi cadere dell'allodoletta, se può sembrare una morte, in realtà è una forma di pace, un «non desiderare di più» perché con il suo

<sup>1</sup> Bernart von Ventadorn, *Seine Lieder mit Einleitung und Glossar*, hrsg. von Carl Appel, Halle, Niemayer, 1915, p. 249. È la canzone *Bdt*, 70, 43.

volo ha raggiunto il massimo della dolcezza che l'ha «saziata», direbbe Dante.<sup>2</sup> Il cibo di cui si è nutrita è immateriale, è un raggio di luce, e il corpo che si abbandona e si lascia cadere metabolizza in materia quella luce, l'assorbe nella sua carne, diventa quel peso che la riporta in terra viva e vittoriosa.

Tale dimensione 'positiva' è solo uno dei segreti della durabilità della *lauzeta* nella tradizione occidentale. Avrà contato moltissimo il fatto che l'autore la presenti come un'immagine autonoma, quasi uno 'spettacolo' che egli osserva rapito, anche se poi, con il sottile aggancio di un sospiro (*ai*) l'assorbe nel messaggio della canzone assegnandole la funzione di un termine di paragone. È un'autonomia costruita con grande sapienza poetica e che, nonostante il tenuissimo legame con il resto della strofa, contribuisce a esaltare la luminosità dell'amata che viene collocata come secondo termine di paragone contrariamente alle consuetudini, ma per magia poetica diventa anch'essa un'immagine autonoma e ugualmente memorabile. Per l'autonomia dell'allodoletta i pochi mezzi che la creano sono il verbo *videndi* (*vei*) e la sottolineatura dell'attimo (*can*) in cui avviene la contemplazione dello spettacolo e l'intuizione del suo significato. A ciò si aggiunge l'uso dell'infinito che trasforma il volare dell'allodoletta in una *proprietas* immutabile (*mover sas alas*), e sottrae al tempo l'immagine che ne risulta, quindi la rende disponibile a trasformarla in simbolo. Sono tutti elementi di una notevole forza deittica che gli elementi realistici, naturalistici si direbbe, rafforzano ulteriormente.

Ora, non diciamo niente che non sia stato già detto e molto meglio dai numerosi lettori che si sono soffermati su questa memorabile immagine. Vi torniamo solo per notare che nessuno dei suoi tanti interpreti si sia mai chiesto se Bernart veramente "vedeva" o osservava la *lauzeta* o se ricavasse l'idea del suo modo di volare e perfino qualche spunto relativo all'estasi da qualche testo anziché da un'osservazione diretta.

<sup>2</sup> «Quale allodetta che 'n aere si spazia / prima cantando, e poi tace contenta / de l'ultima dolcezza che la sazia» (*Paradiso*, XX, 73-75)

La domanda in parte nasce dall'impressione che il volo della *lauzeta* sia rappresentato come "spettacolo". Per il resto la domanda potrebbe sembrare addirittura impertinente perché il solo sospetto che Bernart utilizzi delle fonti potrebbe senz'altro appannare il nitore dell'immagine. A tali comprensibili obiezioni rispondiamo che il 'vedere' del poeta non richiede una spiegazione di tipo "documentario" o realistico, ma non esclude neppure che Bernart osservasse un fenomeno naturale noto a tutti. La supposizione che questo fosse proprio il caso getta luce su una strategia retorica e poetica, che è quella di far vedere ai lettori quali significati si possano ricavare da dati notissimi e quindi sorprenderli mostrandone significati inediti. Dopo tutto, questa dovrebbe essere una risorsa contemplata nella poetica del *trobar leu*. Quanto alla domanda di un possibile ricorso a fonti letterarie, non ci sarebbe motivo di scandalo alcuno: la ricerca delle fonti è un'operazione quasi doverosa quando si tratta di testi medievali che nascono "letterati" e addirittura ostentano una matrice letteraria, senza che per questo perdano alcunché di originalità. Per un trovatore come Bernart de Ventadorn, e in genere per i praticanti del *trobar leu*, l'originalità era concepita non tanto come invenzione di temi quanto come una rielaborazione originale degli stessi: nella fattispecie utilizzare un'immagine diffusa come quella della *lauzeta* che sale verso il sole e poi cade, e ricavarne una impensata analogia con il poeta innamorato è prova di vera originalità. In ogni modo, qualunque sia la ragione – forse queste fonti letterarie non esistono solo perché nessuno le ha mai cercate o rinvenute – qui vogliamo presentare alcuni dati contemporanei o vicini a Bernart che contengono un'immagine dell'allodoletta simile a quella bernardiana, e provano almeno che il nostro poeta non dicesse niente di nuovo, e che invece abbia trovato un modo nuovissimo di dire ciò che i lettori già sapevano.

I testi che riportiamo sono ricavati da enciclopedie del XII e XIII secolo, quindi da un genere di opere alle quali spettava il compito di illustrare i fatti di "natura" e di ricostruire l'ordine al quale ogni dato va ascritto. In tutti appare l'immagine dell'allodoletta che vola verso il cielo e poi si lascia cadere ripiegando le ali.

Il primo in ordine cronologico è Alessandro Neckam (1157-1217), autore vicino cronologicamente a Bernart (m. fra il 1190 e il 1200). Nel suo libro *De naturis rerum* si legge:

Cap. LXVIII. DE ALAUDA – Alauda a laude diei nomen sortita est. Nunquam ipsam ortus aurorae etiam accelerantis fallit, sed in praeconia diei laetabunda exsurgit praecentrix. *In sublime volat, gyris proportionalibus ascendens*, sed et *auroram salutans*, varietate dulci commendabile melos modulatur. Horis diei singulis fertur laetis modulationibus praeconia decantare. Et dum laudabilibus se totam dedit, nomen a laude jure sibi impositum protestatur. *Haec igitur avis desides arguit somnolentiae et contemplativorum studia ex parte repraesentat*. Numquam impuris vescitur, nec in rebus inhonestis vir honestus delectatur. Galeata autem alauda, quae a nonnullis cirrita dicitur, caeteris alaudis praeferenda est, in systematum argutis distinctionibus.

Haec est Scylla Nisi, quae ideo patri suo dicitur furata esse aureum crinem, quia in diluculo, cujus quasi custos est alauda, subtractus est furto thesaurus Nisi. Ad litteram etiam ipsa furata est, patri divitias suas, et optulit Minoi, a quo repudiata est. Commentatores dicunt eam ideo dici repudiatam a rege cretensi, quia in Creta rara avis est alauda.<sup>3</sup>

Potremmo ricordare quanto dice Tomaso di Cantimpré (1201-1272):

XIV. DE ALAUDA - Alauda, ut dicit Liber rerum, avis est a laude dicta, eo quod mira iocunditate exertis in aere pennis vocis modulamine aure temporis letioris ac lenioris congaudeat. Hanc Plinius galeritam vocat. Obnubilato enim celo vel pluvioso vix vel numquam cantat. Diem in aurora venientem vocis prodiit iubilo. Sedens in terra vix unquam cantat. *Cantat autem in ascendendo. Sicut dicit Experimentator<sup>4</sup>, paulatim ascendit, sed subito descendit in-*

<sup>3</sup> A. Neckam, *De naturis rerum libri duo*, a c. di T. Wright, London, Longman-Roberts-Green, 1863, p. 115. Il volume fa parte della "Rolls Series".

<sup>4</sup> Su questo misterioso *Experimentator* come sul *Liber de natura rerum* menzionato all'inizio del nostro passo, entrambi citati da Tomaso da Cantimpré, si vedano le considerazioni e le proposte di J. B. Friedman, *Albert the Great's topoi of direct observation*, in

*star lapis* [sic]. In descendendo alas corpori coniungit et levi motu cum cauda se regit. In iuventute capta ab homine tenetur ergastulo, ubi et si aliquando cantat, plumarum irsutis interim dum edit modulos aperte testatur sibi iniuriam fieri, ut cantans auras liberas adire non sinitur. Philosophus: Accipitrem adeo timet, ut cum ab illo impetitur, sinus hominum involet vel manui illius se capiendam in terra depressa prebet, conscia satis misereri sibi potius hominem quam accipitrem; et merito, quia ille aliquando, iste nunquam miseretur captive. Alauda capitur manu, visa imagine nisi per filum desuper in virga suspensa. Sic et alie aviculae coartantibus se in rubo.<sup>5</sup>

Dovremmo quindi riportare quanto dice Alberto Magno (1200-1280) nel suo *De animalibus* al libro XXII, cap. 10:

Alauda avis a laude vocata est eo quod musica sereno et calido congaudet temporibus.

Haec duplex est, plano videlicet capite, et cristato, et haec galeatica vocatur vel cristata. Est autem coloris cinerei, maior parum passere, et in posteriori digito pedis ingentis longitudinis habens unguem. In agro habitans, non in silvis, granis et verminibus vescitur. Mas eius musicus est valde et multae modulationis, aestatem primo inter aves praenutians, et diem in aurora promens laude cantus sui, pluvias et tempestates abhorret, accipitrem adeo timet quod fugit in hominum sinus et manus vel in terra sedens sinit se capi: *cantat ascendendo per circulum volans: et cum descendit, primo quidem paulatim descendit et tandem alas ad se convertens in modum lapidis subito decedit et in illo casu cantum dimittit*. Haec quando domesticatur, in ergastulo cantat alas commovens et ad liberum aërem exire gestu quodam deposcens: sed si diu

*Pre-modern Encyclopaedic Texts: Proceedings of the Second Comers Congress- Groningen, 1-4 July 1996*, Edited by P. Binkley, Leiden – New York, Brill, 1997, pp. 379-392. Ma si veda anche la dissertazione di J. Deus, *Der 'Experimentator' – eine anonyme lateinische Naturencyclopädie des frühen Jahrhunderts*, Phil. Diss., Universität Hamburg, 1998.

<sup>5</sup> Thomasus Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, 5, 14, ed. H. Boese, Berlino–New York, De Gruyter, 1973, pp. 183-184.

captiva tenetur ut frequenter in altero excaecatur oculo: et hoc saepius sum expertus quod in nono anno altero oculo caecatur.<sup>6</sup>

Infine potremmo concludere con Vincenzo di Beauvais (1190-1264) precisamente con quel che dice nello *Speculum naturale*:

XXIV. DE AGOCHILE ET ALAUDA - [...] Alauda est avis parva omnibus nota suo modulamine cantus. In aestate incipit in aurora quasi nuntians ortum diei. In hyeme vero capitur, praecipue tempore nivis. *Ex lib. de nat. rer.* Alauda est avis a laude dicta, quia mira iocunditate pennis exertis in aere vocis modulamine laetioris tempore aure congaudet. Nam obnubilato, vel pluvioso caelo vix aut numquam canit. Diem in aurora venientem vocis iubilo prodit. Sedens in terra vix aut numquam cantat, *sed in ascendendo canit, paulatim quidem ascendit, sed instar lapidis subito descendit.* In ascendendo autem alas corpori coniungit, et levi motu cum cauda se regit. Accipitrem adeo timet, ut cum ab illo impetitur, in terra depressa sinus hominum involat, vel eius manu capiendam se praebet, conscia satis misereri sibi potius himinem quam accipitrem. Numquam impuris vescitur. Numquam aurorae ortus etiam accelerantis eam fallit. Alauda galeata, quae et cyrrita dicitur, caeteris alaudis (ut ait Alexander) praeferenda est in argutis systematum distinctionibus, est autem secundum musicos sistema vocis particula. *Rezi. in Alman.* Caro alaudae quae pileata dicitur, ventrem constringit, eiusque in ventrem fluere facit.<sup>7</sup>

Abbiamo riportato i testi nella loro forma integrale (con la sola eccezione di quello di Vincenzo di Beauvais che nel suo articolo parla di due uccelli) e abbiamo sottolineato soltanto quei punti che collimano con l'immagine dell'allodoletta che sale gradualmente e volteggiando verso il sole (*ad auroram*) e a un certo punto si lascia cadere come un sasso, *instar lapidis*. L'abbiamo fatto perché risulti evidente che gli auto-

<sup>6</sup> Albertus Magnus, *De animalibus*, XXIII, 10, ed. H. Stadler, Münster, Aschendorff, 1916-1920, vol. II, p. 1443.

<sup>7</sup> Vincentius Bellovacensis, *Speculum naturale*, XVI, 24 («De agochile et alauda»), ed. Douai, Baltazar Bellerus, 1624, p. 1172.

ri ricordati includono il dato fra i vari altri che raccolgono senza dargli un rilievo particolare in quanto il tal modo registrano una peculiarità dell'allodola che però è di conoscenza comune. Non solo: la trascrizione integrale dei testi documenta il fatto che gli enciclopedisti ripetano spesso *verbatim* quanto era stato scritto da chi li precedeva, e questo fa pensare che altri enciclopedisti precedenti a quelli da noi ricordati dicano cose analoghe a quelle qui trascritte. Se la nostra ipotesi trovasse una conferma, dovremmo considerare ancora una volta che gli enciclopedisti medievali, come del resto quelli odierni, non consideravano sconveniente ripetere quanto trovano convenientemente esposto da altri, e questo non solo per motivi che oggi si definirebbero "cortesia professionale", ma perché le ripetizioni confermano la veracità di quanto riferito. Non è un'ipotesi maliziosa né, soprattutto, infondata poiché i riferimenti non chiariti all'*Experimentator* e al *Liber de rerum natura* contenuti in Tomaso di Cantimpré autorizzano il sospetto che già altri autori prima di lui avessero notato questa peculiarità dell'allodoletta. Tuttavia, anche se trovassimo tali materiali, non ne dedurremmo che Bernart de Ventadorn li abbia conosciuti e utilizzati, né possiamo provare in alcun modo che i testi riportati echeggino la canzone del nostro trovatore. La sola certezza che possiamo ricavarne è che il volo roteante dell'allodola verso la luce fosse stato osservato da molti e che addirittura fosse una nozione folklorica. Tutti notano che il suo canto saluta il sorgere del giorno e ciò deve aver fatto nascere l'idea che questo saluto venga ripetuto ogni ora, tanto che con il tempo l'allodoletta è diventata l'annunciatrice delle ore canoniche, stando a una nozione registrata da Buffon.<sup>8</sup> Né è privo d'interesse l'accostamento dell'allodoletta con gli spiriti "contemplativi" registrato da Tomaso di Cantimpré, in quanto

<sup>8</sup> In realtà dal suo traduttore inglese: *Natural History General and Particular by Count de Buffon*, tradotto da W. Smellie, New Edition in Twenty volumes, London, Codell and Davies, vol. XIV [1812], p. 217. Qui nella nota del traduttore – l'originale non ha niente a riguardo – si legge che alcuni studiosi ritengono che l'allodola si alzi sette volte al giorno a cantare le lodi del Signore; ma il traduttore ritiene che questa sia «a very puerile idea».

contiene potenzialmente la nozione dell'estasi che molti<sup>9</sup> hanno voluto trovare nella descrizione di Bernart. In ogni modo, escludiamo la possibilità di rapporti diretti fra la letteratura enciclopedica ricordata e la *lauzeta* di Bernart. Rimane però il fatto che il poeta si rifaceva a un'immagine evidentemente nota e ne ricavava un'indimenticabile immagine poetica.

In primo luogo ne fece una "personificazione" del desiderio, di un desiderio di purezza, immateriale e con potenziale di sublimità. Il volo dell'uccello, concentrico e quindi geometricamente armonioso come il suo canto, è un *conatus*, come direbbero i filosofi del Seicento, verso la bellezza paradisiaca, verso uno stato di estasi. Bernart dice tutto questo con una sobrietà meravigliosa che contribuisce a rendere lieve l'immagine, per poi scaricarne tutto il significato quasi misticheggiante sulla figura del poeta, il quale intravede la possibilità di cadere in una *trance* estatica ma si ferma al limite per rilevare che a lui non sarà mai dato 'saziarsi' della visione fino al punto di perdersi o di dissolversi in essa, e per questo sottolinea la 'invidia' per il felice uccelletto, trasformato così in personificazione dell'impossibile.

Non per nulla l'immagine è rimasta scolpita nell'immaginario occidentale, laddove le descrizioni dei naturalisti sono state dimenticate. La ricerca di Anna Ferrari<sup>10</sup> sulla fortuna del motivo della *lauzeta* rimane un contributo fondamentale proprio perché attesta quanto riuscì vitale la resa poetica di un dato naturalistico, e come abbia potuto vincere il tempo. Anna Ferrari ha limitato la sua ricognizione alle lingue romanze perché la natura seminariale della sua ricerca entro un corso di Filologia romanza le imponeva tali confini. Ma chi volesse ampliarli

<sup>9</sup> Cfr. da ultimo S. Gaunt, *A Martyr of Love: Sacrificial Desire in the Cansos of Bernart de Ventadorn*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 31 (2001), pp. 477-506; F. Fajardo-Acosta, *Desire, Subjectivity and Subjection in Bernart de Ventadorn's Can vei la lauzaeta mover*, in *Courtly Arts and the Art of Courtlyness. Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society. University of Wisconsin-Madison, 29 July- 4 August 2004*, a c. di K. Busby and C. Kleinhenz, Brewer, University of Michigan, 2006, pp. 385-398.

<sup>10</sup> A. Ferrari, *Vita e fortuna d'un testo lirico provenzale: Bernart de Ventadorn, Can vei la lauzaeta mover* (Bdt, 70, 43), Roma, Bagatto, 1988.



e vedere quanta fortuna quell'immagine abbia riscosso, ad esempio, nel mondo anglosassone, deve solo pensare ai testi celebri come l'ode *To a Skylark* di Shelly, «Hail to thee, blithe Sprite», oppure alla poesia di William Wordsworth, «Ethereal minstrel! pilgrim to the sky!» o a quella di George Meredith «The lark ascending».<sup>11</sup>

[«Cultura Neolatina» 75 (2015), pp. 385-390]

<sup>11</sup> Dati in J. V. Baker, *The lark in English poetry*, in «Prairie Schooner», 24 (1950), pp. 70-79.



## 2.

### Un opuscolo ‘quadricolato’ di Pietrobono da Mantova tradotto e rassettato da Orazio Rinaldi

Nel 1585 il bolognese Orazio Rinaldi pubblicò a Padova presso l'editore Giovanni Cantoni un libricino intitolato *Dottrina delle virtù et fuga de' vitii*, senza lasciar intendere che riprendeva sia il titolo che il contenuto da un'opera che circolava manoscritta e che arrivò alla stampa a Verona nel 1504. In quell'edizione era adespota, ma una lunga tradizione manoscritta l'attribuiva a un Petrus Bonus de Mantua del tardo Duecento. Questi chiama “quadriculatus” il suo opuscolo *De doctrina virtutum et fuga vitiorum*, indicandone la sua caratteristica più spiccata nella formulazione di sentenze dalla struttura tetradica in cui combina quattro cause o quattro attributi di una data virtù o vizio o professione. Orazio Rinaldi, che lo riscrisse in italiano traducendolo spesso alla lettera, non era uno sconosciuto poiché aveva tentato come tanti altri di procacciarsi la fama di dotto pubblicando nel 1583 (Venezia, Ziletti) una raccolta di definizioni organizzate per lemmi (Dio, anima, giudizio, desiderio e simili). L'intitolò *Specchio di scienze et compendio delle cose nel quale sommariamente si trovano raccolte le materie più notabili che da' studiosi d'ogni scienza possono desiderarsi, ridotte tutte sotto i suoi capi universali, nuovamente posto in luce*, titolo che sembra annunciare una sorta di enciclopedia simile a quella di Leonardo Fioravanti, *Specchio di scientia universale* (1564). Nonostante un titolo così promettente, le sue non molte pagine (poco più di duecento), si concentrano esclusivamente su argomenti morali, trattati ciascuno con grappoli di definizioni tra loro irrelate. Il carattere “sapienziale” dell'opera è confermato da un'appendice che sembrerebbe estranea ma che di fatto è identica nell'essenza: dopo l'ultima voce dedicata all'audacia (p. 210),

seguono quattro pagine di *Modi di dire e proverbi volgari*, ossia un altro modo di esporre il sapere morale. Due anni più tardi uscì il *Dottrina delle virtù et fuga de' vitii*, opera che sembrava nuova fino alla bizzarria perché gli insegnamenti o le considerazioni morali erano formulate in “quaternari” che indicavano quattro cause o conseguenze per i vizi o le virtù o gli stati sociali lemmatizzati. Tale sistema quaternario era nuovo nelle letterature in volgare, ma era noto nella letteratura in latino, ed era rappresentato da due opuscoli molto simili, uno attribuito a San Tommaso, e l'altro a un meno noto Pietrobono di Mantova. Fino a ora si è sostenuto che il trattatello di Tommaso sia la fonte di Rinaldi, ma vedremo che questo titolo spetti all'opera di Pietrobono, che, però, è rimasta pressoché ignorata da chi ha studiato il problema. La sua “scoperta” complica la questione, poiché i due trattatelli in latino, nonostante la diversa paternità, sono due versioni distinte di una stessa opera, e pertanto si dovrà stabilire quale delle due sia la vera fonte di Rinaldi. Per giunta Rinaldi non si limita a tradurla in italiano con un moderato grado di libertà, ma ne riorganizza il contenuto adottando una tassonomia alfabetica che disgrega il “sistema” morale presente nelle supposte fonti. Un rassettamento del genere assicurò una certa reputazione all'opera di Rinaldi che venne tradotta in spagnolo e in inglese, cosa che probabilmente non sarebbe avvenuta se avesse mantenuto in piedi il sistema delle quattro virtù, tema ormai in via di tramonto e incalzato dall'incipiente discorso sulle passioni. Per altro è vero che il rifacimento rinaldiano ha tenuto nascosta per secoli la fonte fino a quando in tempi recenti si è aperto il discorso che dobbiamo riassumere per contestualizzare il presente lavoro.

\*\*\*

La *Dottrina* di Orazio Rinaldi ha richiamato l'attenzione di Charles Speroni<sup>1</sup> il quale, oltre a valutarne il contributo paremiologico, ha voluto

<sup>1</sup> C. Speroni, *The Aphorisms of Orazio Rinaldi*, Robert Greene, and Lucas Gracián Dantisco, “University of California Publications in Modern Philology”, vol. 88, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968. Speroni pubblica (pp. 30 e ss.) una

cercarne la fonte. La sua ricerca ha stimolato Enrico Malato<sup>2</sup> a darne nel 1990 un’edizione moderna e a studiarne gli aspetti culturali trascurati da Speroni. Lo studioso italo-americano vantava una notevole competenza in materia paremiologica, e dopo una disamina puntuale di vari testi costruiti con il sistema tetradico di Rinaldi, arrivava a concludere che:

A comparison of the texts of the *Livre des quatre choses*, the *Quaternaire Saint Thomas*, and the *Instruction tres bonne et tres utile* with Rinaldi’s *Dottrina delle virtù, et fuga de’ vitii* reveals that the latter is closer to the *Livre des quatre choses*. Besides slight details of phrasing which are discussed in the notes of the quadriads, it is interesting to observe that whereas the *Dottrina delle virtù, et fuga de’ vitii* and the *Livre de quatre choses* share 140 parallels, in the *Quaternaire Saint Thomas*, and the *Instruction tres bonne et tres utile* the number of parallels drops to 116.

As stated above, there is a possibility that both the *Livre des quatre choses* and the *Dottrina delle virtù* had a common source.<sup>3</sup>

I testi che Speroni cita sono tutti in volgare e utilizzano, come abbiamo detto, il sistema tetradico. Ma da qui a considerarli come fonti dirette dell’opera di Rinaldi il passo è molto lungo: se pensiamo che la *Dottrina* di Rinaldi contiene 236 “aforismi”, risulta evidente che i testi addotti da Speroni costituirebbero soltanto delle fonti parziali. Speroni non fa alcun sondaggio nella letteratura in latino; inoltre non consulta i repertori da cui avrebbe potuto trarre qualche indicazione dell’opera che si attribuisce a san Tommaso: ad es. il *Repertorium* di L. Hein, e il *Supplement* di W.A. Copinger, senza dire del *Gesamtkatalog der Wie-*

riproduzione fotografica del *Dottrina* di Rinaldi e vari altri testi, incluso una fotocopia del ms. del *Livre des quatre choses*. La riproduzione del testo di Rinaldi è quanto mai utile perché è raro: il catalogo OPAC delle biblioteche italiane ne segnala due copie, una all’Alessandrina di Roma, e una all’Ariostea di Ferrara; e l’*Universal Short Titles Catalogue* ([www.ustic.ac.uk](http://www.ustic.ac.uk) consultato il 9.06.2021) ne indica solo due, una dell’Alessandrina di Roma e l’altra della British Library di Londra. Per fortuna l’edizione di E. Malato ce lo mette a disposizione.

<sup>2</sup> O. Rinaldi, *Dottrina delle virtù e fuga dei vizi*, a c. di E. Malato, Roma, Salerno Editrice, “Minima”, 1990.

<sup>3</sup> C. Speroni, *The Aphorisms*, cit., p. 16.

*gendrucke* in cui figurano *De quatuor vitiis et virtutibus* o varianti molto simili attribuite a Tommaso d'Aquino. Oggi disponiamo di altri strumenti come l'ISTC o *Incunabula Short Title Catalogue* dove ai nn. 358-374 troviamo venti edizioni di un'opera intitolata *De vitiis et virtutibus numero quaternario procedens, sive quaternarius*. Speroni conosce solo le due versioni francesi che cita e non fa alcun cenno al *De doctrina virtutum et fuga vitiorum* del 1504, l'unica opera ad avere un titolo identico a quella di Orazio Rinaldi. Tuttavia, Speroni si era messo sulla pista giusta per arrivare a identificare le fonti del suo Rinaldi. Enrico Malato ne riassume egregiamente i risultati nella sua prefazione all'edizione moderna, ma non aggiunge alcunché di nuovo per quel che riguarda le fonti.

Ora il raffronto puntuale, quaternario per quaternario, con il testo integrale attribuito a san Tommaso e con l'opuscolo veronese cambia completamente il quadro della situazione, e ci porterà a concludere che l'opera rinaldiana non dipenda dal primo bensì dal secondo. Tuttavia non è detto che questa soluzione chiuda tutti i problemi: si vedrà, infatti, che la vicinanza del testo veronese a quello padovano di Rinaldi è strettissima, ma non perfetta: rimangono, infatti, alcune smagliature che farebbero supporre la presenza di un testo intermedio che potrebbe essere il testo base, una sorta di antigrafo, sul quale Rinaldi condusse la sua traduzione e riscrittura.

\*\*\*

L'opera "quadricolata", nata con il nome di un unico autore, nel corso del tempo diede origini a due versioni diverse. Non sappiamo quando la tradizione si divise in due rami, uno facente capo a san Tommaso, e l'altro a Pietrobono, ma probabilmente la bipartizione doveva essere un fatto già consacrato nel pieno Trecento. Le due versioni hanno avuto vicende diverse: quella di Tommaso rimase molto omogenea, mentre quella di Pietrobono fu trädita spesso come adespota e fu alquanto instabile, presentando frequentemente tagli e trasposizioni interne di grappoli di quaternari, nonché varianti testuali non sempre di poco peso.

L'opera di Tommaso – accettiamo per semplice convenienza tale paternità – ha un titolo abbastanza stabile, *De quatuor virtutibus cardinalibus*, e una lunga vitalità, prima in forma manoscritta e poi a stampa che arriva fino ai nostri giorni. Indubbiamente il nome del santo e l'imponente presenza nella stampa hanno contribuito alla sua stabilità testuale. È possibile seguire la tradizione manoscritta tenendo presente l'*incipit* «Quatuor sunt virtutum species: scilicet prudentia ex hac memoria, intelligentia, providentia, dignitas: justitia, ex hac religio, pietas, gratia, veritas: fortitudo, ex hac magnificentia, confidentia, potentia, perseverantia: temperantia, ex hac continentia, obedientia, clementia et modestia». Con questo *incipit* Newhauser - Bejczy indicano un'opera di Tommaso con il titolo di *Liber de quatuor virtutibus*.<sup>4</sup> Ma a Tommaso viene attribuito anche un altro ms avente il seguente *incipit*: «Quatuor sunt que prudentia nos edocet [prudentiam inducunt], praeterita recollere, praesentia disponere». Con quest'*incipit* sono enumerati 10 mss, aventi il titolo *Libellus de Adam et Eve*,<sup>5</sup> ma uno di essi ha il titolo *De IV virtutibus cardinalibus*, ed è attribuito a Tommaso d'Aquino. Sennonché tale attribuzione genera qualche confusione poiché l'*incipit* «prudentia nos edocet» è identico a quello dell'opera di Pietrobono di Mantova.

Più conveniente per il nostro proposito è attenersi ai venti *incunabuli* registrati nell'ISTC, che sono unanimi nell'attribuzione e pressoché identici nel testo. E non solo: ma dal confronto di un incunabulo con quello delle cinquecentine di san Tommaso si vede che il testo rimane immutato, e tale concordia viene continuata fino ai giorni nostri. Abbiamo riscontrato il testo dell'incunabulo datato attorno al 1498<sup>6</sup> con quello accolto negli *Opuscula omnia divi Thomae Aquinatis* (Lugduni, Haeredes Jacobi Iuntae, 1564, pp. 527-530), e abbiamo rilevato che le sole differenze sono l'aggiunta (chi e quando l'apportò?) di una pre-

<sup>4</sup> R. Newhauser - I. P. Bejczy, *A Supplement to Morton W. Bloomfield et Al. - Incipits of Latin Works and the Virtues and Vices, 1110-1500 AD.*, Tournout, Brepols, 2008, p. 258, n. 4453.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 257, n. 4449.

<sup>6</sup> Beatus Thomas de Aquino, *De vitiis et virtutibus numero quaternario procedens, sive quaternarius*, Paris, Pierre Le Dru, circa 1498.

messa in cui si illustra il legame tra le varie virtù e le rispettive suddivisioni, nonché una ripartizione della materia in sei capitoli.<sup>7</sup> In tutte le edizioni riscontrate si osserva una stabilità testuale che viene rispettata anche nelle edizioni moderne, tanto che possiamo citare il testo di Tomaso in edizione recentissima senza timore di utilizzare un testo molto alterato rispetto a quello che avrebbe potuto conoscere Orazio Rinaldi. Per convenienza nostra e dei lettori, citiamo da un'edizione consultabile *online*. È importante ricordare che Rinaldi poteva accedere a varie edizioni del trattatello dell'Aquinate, e in tutte avrebbe letto lo stesso testo.

Alquanto diversa è la situazione del *Liber de Doctrina virtutum et fuga vitiorum* il cui titolo è registrato una sola volta nel *Supplement* (p. 258, n. 4453a) per un solo ms di Coburg, con l'*incipit* «Quatuor sunt virtutes cardinales».<sup>8</sup> Per la descrizione dello stesso ms, gli autori rimandano al n. 4454 degli *Incipits* di Morton W. Bloomfield.<sup>9</sup> Sennonché Bloomfield enumera al n. 1176 un ms con *incipit* "Cum patria propulsus bonis existus pro beneficio supplicio afflictus de exilio" (che però sarebbe l'*incipit* del prologo); e registra anche un altro *incipit* "Quatuor sunt que prudentia nos edocet", del n. 4313 (Paris, BN, lat. 2687, f. 109-132) che ha il titolo *De doctrina virtutum cum fuga vitiorum*; quindi registra quello del n. 4449, in cui l'opera è attribuita a Franciscus Asculensis [Cecco d'Ascoli] e a Petrobonus de Mantua, con il titolo «*De doctrina virtutum et fuga vitiorum* (frequently appears without prologue)», di cui vengono indicate copie all'Archiginnasio di Bologna (A 1464 f. 78 seq.), a Erlangen (Univ. 542 f.252-61), a Klagenfurt (Studienbibl. Pap.

<sup>7</sup> I rispettivi titoli si leggono a partire dal secondo capitolo: II) *De his quae rite diversis hominibus conveniunt, et primo de his quae conveniunt cuilibet praesidenti*; III) *De diversitate hominum*; IV) *De his quae compellunt hominem ad regimen*; V) *De his quae homini grata existunt*; VI) *De scientiis utilioribus*. Sono titoli che lasciano intravedere che le virtù in senso teologico abbiano un ruolo minimo nell'opera, e già questo è un indice che l'attribuzione a Tommaso sia molto debole.

<sup>8</sup> R. Newhauser – I. P. Bejczy, *A Supplement*, cit., p. 258, n. 4453.

<sup>9</sup> M. W. Bloomfield, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1110-1500 A.D. Including a Section of incipits of works on the Pater Noster*, Cambridge, Mass, Medieval Academy of America, 1979.



90 f. 144-164), a San Daniele del Friuli (Com. 137; 182), alla Marciana di Venezia (Lat. VI. 22 [Valentinelli, XIII, 18] f. 32-43), a Vienna (Nat. 3160 f. 264-268) e a Würzburg (Univ. M. ch 209 f. 268-269), e vedremo che l'elenco non è completo. Quest'opera – o comunque un rappresentante del “ramo Pietrobono” – pervenne alla stampa nel 1504, ossia all'edizione veronese già ricordata. Per giunta la prima e unica stampa omette il nome dell'autore. L'anonimato favorì l'operazione di Rinaldi, il quale, naturalmente, si guardò bene dal menzionare altri autori, e se ne attribuì la paternità, per cui soppresse il medaglione autobiografico riportato in vari dei mss ricordati e perfino nell'edizione di Verona. Per tutti questi motivi possiamo dire che, se Rinaldi avesse basato la sua traduzione su un testo del “ramo Tommaso”, si sarebbe servito di un testo ben stabilito e per noi facilmente identificabile, mentre non si potrebbe affermare lo stesso se attingeva all'altro ramo.

Il discorso vale anche per l'aspetto riguardante la *dispositio* o l'ordine di presentazione delle unità quaternarie. Il trattatello di Tommaso ha un ordine reso evidente, almeno fin dall'edizione ricordata del 1564, dall'introduzione di capitoletti indicanti i nuclei tematici principali. Diversa la situazione per i rappresentanti del ramo Pietrobono, dove la sequenza dei temi è, sì, vagamente uguale in tutti i rappresentanti che abbiamo esaminato, ma frequenti sono le trasposizioni di interi nuclei, e mancano del tutto le indicazioni sia dei gruppi sia delle transizioni da un tema all'altro. Solo il ms della Marciana, su cui presto torneremo, indica con la maiuscola “Q” – per il “Quatuor” iniziale dei singoli quaternari – l'inizio di una nuova serie. Bisogna aggiungere che per il nostro discorso la disposizione del materiale è insieme fondamentale e irrilevante perché, come abbiamo accennato, Rinaldi adotta un criterio ordinativo che sconvolge quello del testo che traduce e ne fa un'opera nuova. Comunque, è utile ricordare che la mancanza di un ordine preciso incoraggiava Rinaldi a escogitarne uno del tutto nuovo.

Infine, un'altra peculiarità accomuna le due versioni, e questa riguarda lo stile dei quaternari che merita almeno un cenno per chi volesse farsene l'editore. I quaternari, infatti, oltre a essere sistematici

nell'indicare i quattro elementi necessari per creare un'unità didattica, li combinano, sempre che sia possibile, in una forma che li rende memorabili adottando la rima, o più propriamente parole finali *similiter desinentes*. È una peculiarità che si perde completamente nella traduzione; comunque è un fattore da considerare quando si vuole misurare il livello dell'accuratezza dei copisti del testo. Poiché le quattro unità possono disporsi in rima continua (*aaaa*) o alternante (*abab*), è utile vedere quando questa tendenza viene trasgredita, creando o magari favorendo un'alterazione nella sequenza degli elementi dei quaternari, ad es. creando una sequenza *aabb*, oppure *abba*, oppure alterando l'ordine delle parole in modo tale da sopprimere la rima.

\*\*\*

Ma veniamo al punto più importante della nostra indagine. Per stabilire su quale dei due rami Rinaldi basi la sua traduzione dovremo metterla a confronto dei due rami in latino. Per il "ramo Tommaso" e per quanto abbiamo detto, la scelta del testo non crea alcuna difficoltà. I problemi, invece, nascono quando dobbiamo indicare un testo del "ramo Pietrobono" su cui Rinaldi ha condotto la sua traduzione. Abbiamo già accennato all'instabilità testuale presente in questo ramo, e noi dovremmo identificare un testo che più si avvicini a quello di Rinaldi sia nel numero dei detti sia nella formulazione che la resa in italiano deve riflettere. E benché al traduttore si debba concedere un margine di libertà, la sua traduzione può guidarci a identificare la fonte di cui si serve: supponiamo che una fonte *A* dica *veritas* e una fonte *B* dica *urbanitas*, se la traduzione riporta *urbanità* è ovvio che segue il testo *B*. Rinaldi nel complesso è abbastanza vicino al testo che adotta, per cui il criterio della "fedeltà" può esserci molto utile. Tra l'altro è proprio la natura dei testi tradotti – sentenziosi e senza le complicazioni "metaforiche" dei proverbi – ad esigere una tale fedeltà.

Poiché alcuni sondaggi preliminari ci fanno prevedere che quello veronese sia il testo che cerchiamo o almeno il più vicino a esso, procediamo con il metodo più economico per accertarci che lo sia. Com-

pariamo il testo di Rinaldi (RIN) con l'edizione veronese (VR) e con il testo di Tommaso (TM), ma teniamo presenti altri tre testi manoscritti latini per valutare la possibilità che RIN a sua volta li abbia visti e utilizzati al posto di VR. Sono, infatti, testi molto vicini a VR ma, come vedremo, presentano delle varianti che li separano. Li abbiamo siglati come M, SAC e Q, e presto ne daremo la descrizione.

La scelta di questi mss ha la semplice motivazione dell'accessibilità. Non è una motivazione scientifica, ma è comunque plausibile. Un esame di tutti i mss noti implicherebbe uno scopo diverso (ad es. l'edizione del testo) e una fatica eccedente i nostri propositi. La nostra limitata selezione intende provare che "il ramo Pietrobono" presenti delle instabilità dovute a lacune e varianti, e tuttavia, se ciò rende problematica l'identificazione del testo su cui Rinaldi basò la sua traduzione, è anche vero che la rende più probabile una volta che venga stabilita. Dai dati raccolti risulterà che esso sia proprio l'edizione veronese o un testo, quasi certamente manoscritto, molto vicino a essa. Presumiamo che, allargando il regesto dei mss collazionati, i dubbi e le certezze rimarrebbero immutati.

Anche il modo in cui utilizziamo questi mss è il più economico possibile. Procediamo mettendo su tre fasce i tre testi fondamentali, cioè RIN, VR e TM. Nei casi in cui il loro contenuto coincida, non consultiamo altri testi. Nei casi in cui dissentano, rileveremo le differenze perché esse costituiranno la base su cui potremmo decidere quale sia la fonte immediata più probabile di RIN. E per evitare l'ingombro di un apparato prolisso, ricorriamo a un sussidio visivo più snello evidenziando con il grassetto le differenze tra le lezioni. E anche qui snelliamo ulteriormente: se le lezioni di RIN e VR coincidono contro TM (v. ad esempio il n. 5 e il n. 9) è sottinteso che le lezioni dei mss concordino con la maggioranza. Nel caso che questi ultimi non coincidano, evidenzieremo le differenze sia dai testi a stampa che dai testi manoscritti. Nel caso che RIN coincida con TM ma non con VR, interrogheremo i mss. Faremo lo stesso nel caso che RIN non coincida né con TM né con VR. Se poi i testi principali variano tra di loro (ad es. il n. 3), allora

il ricorso ai mss sarà obbligatorio. Infine ai mss ricorreremo quando possono aiutarci a colmare un quaternario che manca in VR ma appare nella traduzione di RIN, e quando sembrano offrire qualche dato utile a dirimere questioni di differenze tra i rami contendenti. Può sembrare tutto alquanto macchinoso, ma in realtà è una pratica che ci porta allo scopo prefisso che non è la ricostruzione di un testo bensì l'identificazione della fonte materiale di Rinaldi.

A tal fine evidenziamo sempre le varianti sostanziali e talvolta anche le varianti meramente stilistiche dei singoli mss. In molti casi lasciamo che il lettore decida sul loro valore, ad es. stabilire se la variante di *virtute/veritate* (n. 9) non si debba a una trascrizione distratta, o se quella tra *marmorea* e *nemora* (n. 41) appartenga alla stessa categoria. In questa tipologia non rientrano gli errori ortografici, le piccole e insignificanti omissioni, le differenze di declinazione e simile minutaglia. Lo stesso vale per i mutamenti che non incidono sul testo – ad es. le variazioni della formula consueta di presentare i quaternari, *Quatuor sunt genera ... quae*, che il ms Q spesso inverte in *Genera ... sunt quatuor* – come le alternanze tra *virum* e *hominem* (n. 122) o tra *egro* ed *egroto* (n. 159) o anche più estese come *revereri Deum* e *reverentia erga Deum* (n. 43); oppure le lezioni palesemente erronee per fattori meccanici, o le inversioni nell'ordine delle parole, cioè tutta una serie di fenomeni che tendono a scomparire anche in una traduzione abbastanza fedele.

Nonostante queste semplificazioni, il prelievo delle differenze risulta massiccio perché intende presentare il ventaglio delle potenziali scelte date al traduttore. In altre parole, registreremo due lezioni diverse come *preconium veri* e *preconium viri* (n. 229), non tanto per valutarne la loro genuinità autoriale – questo lo deciderà un'edizione critica – ma per mostrare quale scelta poteva presentarsi al traduttore e vedere quale casa decida, e su questa base potremmo identificare la sua fonte concreta. Nella fattispecie la traduzione *fama del vero* fugherà ogni dubbio. Non sempre avremo esempi così lampanti, ma in genere la traduzione offrirà il criterio più affidabile in questa operazione.

Infine, qualche dato computazionale aiuta a mettere a fuoco il problema. Ricordiamo che i quaternari del *De vitiis et virtutibus* di Tommaso (TM) sono 233; nella *Dottrina delle virtù e fuga dei vizi* nell'edizione di Rinaldi/Malato sono 235. Nell'ed. di Verona (VR) sono 246; nel ms della Marciana (M) sono 268, e nel ms Sacchetti (SAC) sono 514; nel ms della Queriniana (Q) sono 257. Si tenga conto che già il testo veronese elimina quasi una metà dei quaternari presenti in SAC e a sua volta Rinaldi ne tralascia alcuni che sono nel testo VR. Le cifre dicono che nel complesso l'oscillazione di una trentina di quaternari non è allarmante, dato il tipo di testo che si presta alle aggiunte e ai tagli per la natura autonoma dei componenti: in effetti non è difficile costruire nuovi quaternari una volta trovata la formula per comporli, e non è difficile scartarli perché le serie fatte da elementi autonomi rimangano tali purché le sottrazioni o le aggiunte lascino viva la serialità. Sfugge a questa tipologia il ms SAC che ha il doppio della media dei 240/250 quaternari, lasciando così aperto il problema se il testo di Pietrobono avesse anche una versione *major*, o se qualche rifacitore abbia raddoppiato, inventandoseli, centinaia di quaternari. Il problema esula dal nostro piano di lavoro. Semmai si può dire che la grande abbondanza di coincidenze con il testo di Rinaldi ne avrebbe dovuto fare il ms di raffronto; sennonché altri fattori sconsigliano di seguire tale strada, perché farebbe supporre un lavoro di potatura o di eliminazione di quasi duecento quaternari da parte di un autore che non sembra temere l'esuberanza, e per giunta imporrebbe di chiudere gli occhi su tante differenze di lezioni tra RIN e SAC. Tra l'altro, non abbiamo tenuto conto dei quaternari che Rinaldi tralascia: sicuramente avrà avuto buone ragioni per farlo, ma per ora non è un problema su cui possiamo soffermarci.

\*\*\*

I tre i testi che riproduciamo hanno tutti delle prefazioni così diverse che escludono ogni possibilità di confronto. Tuttavia è utile pubblicarle: servono a indicare la presenza di un autore e delle sue intenzioni, e soprattutto, a convalidare l'idea che l'opera venga tramandata

in due rami diversi, oltre a rendere palese l'intenzione di Rinaldi a presentarsi come autore eliminando proprio queste parti.

L'introduzione di Tommaso indica chiaramente il proposito didattico del suo lavoro sulle virtù e non fa cenno alcuno a esperienze personali; sembra confermarlo il richiamo al *De formulae honestae vitae*, attribuito a Seneca e a Martino di Bracara, di cui conserverebbe l'intenzione puramente didattico-morale.

*De vitiis et virtutibus, cap. 1* Quatuor sunt virtutum species: scilicet prudentia, ex hac memoria, intelligentia, providentia, dignitas: iustitia, ex hac religio, pietas, gratia, veritas: fortitudo, ex hac magnificentia, confidentia, potentia, perseverantia: temperantia, ex hac continentia, obedientia, clementia et modestia. Prima praedictarum virtutum hominem ad agnitionem perducit: secunda dilectionem Dei et proximi servat: tertia vincit adversa, mortemque contemnit: quarta voluntatem reprimit et temperat omnia. Prima intelligit, secunda diligit, tertia victoriam praestat, quarta modum ponit in omnibus. Hae quatuor virtutes mores ornant, merita praebent, Diabolum vincunt, caelum aperiunt. Quod agit prudentia in praecavendis insidiis, hoc temperantia in subveniendo miseriis. Quod agit fortitudo in tolerandis molestiis, hoc agit iustitia in coercendis vitiis. Possumus autem et aliter dicere, quod quatuor sunt honestatum species: nam virtus et honestum, licet nomina sint diversa, res tamen et substantia prorsus est eadem: et est honestum, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit: virtus vero, secundum Senecam, est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. Quatuor sunt virtutes cardinales, scilicet prudentia, fortitudo, temperantia et Iustitia.<sup>10</sup>

Il prologo di Petrus Bonus ha un carattere biografico almeno nel senso che contiene la firma dell'autore. Inoltre, accenna al valore letterario dell'opera facendola apparire come frutto di una visione avuta in

<sup>10</sup> Citiamo dal *Corpus Thomisticum*, ed. a c. di E. Alarcón, Pamplona, Universitas Studiorum Navarrensis, 2000. Quest'edizione digitale da cui ricaviamo tutte le citazioni non ha numerazione di pagine. Il lettore trova il testo del *De vitiis et virtutibus* nella parte che raccoglie le *Opera aliqua false adscrita Thomae*, l'ultima nella sezione riservata agli *Opuscula philosophica*. Viene indicata come di *ignoti auctoris*, ed è suddivisa in 6 capitoli numerati e senza titolo.

una città in cui si trova in esilio. Al visionario appare una pianta carica di duecento frutti che egli intende offrire ai lettori in forma “quadricolata” per renderli più gustosi. Di fatto, però, la visione allegorizzante e i cenni autobiografici non alleggeriscono il carattere puramente didattico-enumerativo della raccolta e servono tutt'al più a darle un'unità autoriale. Ne diamo qui di seguito il testo, consapevoli delle numerose difficoltà che presenta. Abbiamo seguito il testo di VR per il ruolo che esso ha nella nostra ricerca, ma abbonda di errori, alcuni meccanici e facilmente sanabili, mentre molti altri sono dovuti a trascrizioni infelici o a incomprensione del testo, e questi non sono sempre facilmente emendabili. Comunque lo trascriviamo con criteri strettamente conservativi, emendando quando sembri necessario e proponendo qualche soluzione suggeritaci dal confronto con altre versioni senza segnalarle sistematicamente.

Cum patria propulsus,<sup>11</sup> bonis exutus, beneficio suplicio afflictus, in exilio placentie conversans recreationis gratia per amena civitatis menia ascenderem palatii delectabilis mire latitudinis, lapidibus marmoreis scientie artificiosa constructi fores patulos introiens amenitatis viridarium adinveni, cuius vallum usque quam circundans roxeti vimine purpuresque flores varietate contextum clarius emicabat. In cuius medio pomus residebat excelsa, cuius cacumen celum pertingere videbatur. Ipsius vero rami cum frondibus et foliis totius viridarii planitiem obumbrabant. Ex ramis quoque arboris prefate in amorosa dependentium po-

<sup>11</sup> Questa prefazione appare anche in SAC, ma è diversa in tanti punti che sarebbe disperante darne conto. Ci limitiamo a trascriverne solo il primo periodo, e così il lettore avrà un saggio di quanto i due testi siano simili/diversi: “Cum patria propulsus, bonis exutus, beneficio suplicio. In exilio planitie conversans recreationis gratia per amena civitatis nemini discendere palatii delectabilis mire lactitudinis, excelse altitudinis lapidibus marmoreis serie constructiferes patulas intrans amenitatis viridarium adi-n-veni, cuius vallum usquequaque circu-m-dans rosei vimine purpureaque florum varietate contextum clarius emicabat” (p. 52 della trascrizione di Davide Puccini indicata per esteso *infra* nella descrizione di SAC). Si compari alla versione dello stesso passo in M (f. 32r): «Cum de patria propulsus, bonis exutus pro beneficio supplicio afflictus in exilio. Petrusbonus convertens recreationis gratia per amena civitatis moenia discendere palatii delectabilissime latitudinis excelse altitudinis lapidibus marmoreis serie artificiosa constructa fores patulas introiens amenitatis viridarium adinveni».

morum acies se prebebat cuilibet acceptuo. Illectus itaque diversi coloris fructus genere arborem pendentem ascendi, ac ex pomis ducenta preciosiora decerpsi. Et quadriformarium dispartita virentis palme canistro floribus admixstis variis introduxi mente disponens, ita cuilibet eximenti ut libuerit dispartite. Verum ne huiusmodi pomorum excellens efficacia te lateat gustare volente, veraciter cito quod quanto plura decepseris de canistro, tanto canistrum uberius redundabit. Hec quoque sapidius degustata, sensum acuent et facundia augmentabunt, virtutes inducent et vitia profugabunt. Merito ergo hoc opusculum, quadriculus ascribetur *De doctrina virtutum et fuga vitiorum*. Itaque<sup>12</sup> lector, hoc exiguum munus quod tibi dat amicus tuus accipito placide, et si plene laudare volueris saltem non vituperes. Et si qua reciperis digna laude contempleris, quia omnium habere memoriam et penitus in nullo peccare, divinitatis est potius quam humane fragilitatis. Nimirum nam ipse perfectissimus rerum factor perfectum neminem usquequaque perfectum voluit procreari. Quippe si cuncta notaveris regna que Boetes stella perlustrat non tibi quemque reperies que labis macula denigret. Is tamen eminentiora potitur laude laudis preconium qui levior pressura premitur vitiorum porosi mei desertoris nomen et originem noscere cupis. A primevo ecclesie et clavigero<sup>13</sup> nomen asumpsi. Urbs vero illa me genuit que [vatum] principi ortum attribuit cuius extincti portenarius scripta humano ingenio altiora immortalitate reviviscunt.<sup>14</sup>

La prefazione di Rinaldi è molto breve. È in forma di lettera dedicata a «Li signori Cesare, Scipio e Lelio Pavesi». Ne riproduciamo i periodi conclusivi:

Dedico adunque alle SSVV molto illustri quest'operetta, che io, leggendo diversi autori, sono venuto mettendo insieme in questa, almeno m'appago, che procacciando all'opera tre patrocini in un medesimo tempo, dedico ancora *La dottrina delle virtù e la*

<sup>12</sup> Le righe che leggiamo da questo punto fino alla fine appaiono anche nel paragrafo introduttivo di Q (f. 56r).

<sup>13</sup> M (f. 32v) legge: «A primevo ecclesie clavigero adiecto bonus» cioè Petrus Bonus. VR si limita a dire che l'autore prese il nome di Pietro dal primo Papa.

<sup>14</sup> VR, p. 1.



*fuga de' vizi*, a quei tre, che di quelle mostrandosi vaghi, e questi aborrendo, gradiranno, insieme con l'affetto dell'animo mio, la nobiltà della materia conforme ai loro costumi invece della grandezza dell'opera, che potesse essere uguale al merito loro. E con questa confidenza le prego a farmi degno della lor grazia, come io prego Dio benedetto per ogni accrescimento della lor prosperità e bacio loro le mani.

Di Padova il I Gennaio 1585. [ed. Malato, cit., p. 48 ss.].

L'accenno alla lettura di vari autori per comporre l'opera è il punto cruciale della nostra ricerca: Rinaldi in realtà lesse un solo libro che tradusse e rassettò, e questo libro era quello che con titolo identico aveva composto secoli prima Pietrobono da Mantova; possiamo preannunciare che lo vide nella versione arrivata alla stampa nel 1504 o in una versione molto vicina a questa.

\*\*\*

Riproduciamo il testo nel modo seguente: conserviamo la sua divisione in unità corrispondenti ciascuna a un quaternario. Per ognuna di esse diamo il testo di Rinaldi seguendo l'edizione di Enrico Malato. A esso facciamo seguire in corpo minore il testo dell'edizione veronese del 1504 (VR) indicandone il numero di pagina risultante dalla paginatura che abbiamo costruito in quanto l'edizione non dà alcuna indicazione in tal senso. Gli segue quindi il testo del *De vitiis et virtutibus* attribuito a S. Tommaso (TM). Evidenziamo con il grassetto le differenze per agevolare il lettore a prenderne atto man mano che procede nella lettura comparata dei tre testi e magari ad arrivare con noi e anche prima di noi alle nostre stesse conclusioni.

Indichiamo con la rispettiva sigla i testi utilizzati nella nostra ricerca:

RIN = Orazio Rinaldi, *Dottrina di virtù e fuga dei vizi*, a c. di Enrico Malato, Roma, Salerno editrice, "Minima", 1990. È il testo registrato per primo in ogni fascia, dedicata ciascuna a un quaternario. Gli asse-

gniamo la prima posizione perché è il testo di cui cerchiamo la fonte, e ne seguiamo l'ordine espositivo al quale raccordiamo tutti gli altri testi. Ne adottiamo la numerazione, che risulta preziosa per i rimandi interni, e consente di tralasciare il rimando alle pagine. Malato modernizza il testo, la punteggiatura e lo correda di note.

VR = *De doctrina virtutum et fuga vitiorum, Impressum in Verona per Lucam Antonium Florentinum, 1504 die quinto Aprilis*. È il secondo testo della fascia di ciascun quaternario. È un opuscolo in 4°, senza nome d'autore. In copertina appare l'emblema dell'editore, e nel frontespizio si trova il titolo. Segue un prologo che ha la lettera iniziale miniaturizzata, così come lo è la prima lettera del primo quaternario, e questa non può essere che la lettera "Q". L'opera non presenta altri segni tipografici di rilievo, se non il segno del paragrafo per ogni quaternario, e che in qualche caso viene omissso.

L'opuscolo ha le normali segnature A-B, ma per citarlo con maggior speditezza abbiamo numerato le pagine da 1 a 18 (le prime due contengono i frontespizi) per evitare i rimandi del tipo AIII<sup>r</sup> o BIV<sup>v</sup>, che, oltre a essere ingombranti, sono potenzialmente foriere di errori. Tali rimandi sono importanti perché, oltre al valore bibliografico, danno almeno una vaga idea del modo in cui la tassonomia alfabetica della traduzione di Rinaldi stravolga radicalmente l'ordine dell'originale. Il testo è ricco di abbreviature e di errori di stampa spesso dovuti a metatesi (del tipo *perlevare* per *prelevare*, *revelare* per *relevare* e simili: *vd* i n. 109, 138, 154, 189) e di vari altri errori che abbiamo corretto tacitamente quando sono chiaramente dovuti al tipografo. L'opera è molto rara: ne esistono solo due esemplari a Venezia (alla Biblioteca Marciana e alla Biblioteca Correr) e una presso la Biblioteca Colombina di Siviglia. Utilizziamo l'esemplare della Marciana.

TM = *De vitiis et virtutibus*. È il testo attribuito a San Tommaso, e viene al terzo posto a chiudere ogni fascia. Viene citato senza indicazione di pagina perché l'edizione digitale da cui lo ricaviamo non le indica.

In apparato ci riferiamo ai seguenti mss:

M = È il ms *lat.* VI. 22 della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia. È un cod. membranaceo del sec. XIV, e contiene il *De lapidibus* di Alberto Magno e l’opera di Pietrobono. Questa comincia: *Incipit opusculum de doctrina virtutum et fuga viciorum, editum a magistro Petrobono de Mantua*. Occupa i ff. 32r-43r. Ha le iniziali dei quaternari, le /q/ dei “quatuor”, miniate in rosso. Il ms presenta pochissime correzioni. Lo citiamo indicando la numerazione moderna dei fogli. Per una descrizione più dettagliata si veda Giuseppe Valentini, *Bibliotheca manuscriptorum ad S. Marci Venetiarum. Codices Mss Latini*, Tom. V, Venezia 1882, p. 71.

Q. = È il ms D VII 34 della biblioteca Queriniana di Brescia. È un ms composito in parte cartaceo e in parte membranaceo. L’opera di Pietrobono, *De doctrina virtutum et fuga vitiorum*, occupa i ff. 56r-79r, e ha l’incipit *Tu itaque lector hoc exiguum munus quod...*<sup>15</sup> Un aspetto particolare di questo ms è la disposizione grafica dei quaternari, perché sotto la rubrica generale indicante il vizio o la virtù o la professione, elenca i quattro componenti del quaternario su quattro linee separate, rendendo “visibile” la loro quaternarietà. Inoltre, nei primi due fogli dispone i detti su due colonne, e in alcune sezioni evita l’anaforico *Quatuor sunt*. Indichiamo il folio numerato modernamente a matita nel *recto* di ogni folio. Il testo dei quaternari è preceduto da un paragrafo che indica succintamente il “contenuto” del libro e include il gioco enigmistico che rivela il nome dell’autore in termini molto simili a quelli presenti nella conclusione del medaglione autobiografico di VR come abbiamo già indicato. Una peculiarità del testo è che presenta molte lezioni in comune in TM.

<sup>15</sup> Una descrizione dettagliatissima di questo ms vien data da G. Bolpagni nella sua tesi sul medico Giovanni Maria Tiberino, consultabile in *tesionline.unicatt.it*, pp. 52-56.

SAC = Non è un ms, ma una sua trascrizione. Fa parte dello *Zibaldone* di Franco Sacchetti che ha una sezione dedicata ai quaternari di Pietrobono da Mantova. La descrizione e la trascrizione è data da Davide Puccini,<sup>16</sup> il quale non indica il ms dal quale Sacchetti ricavava i quaternari, e sembra convinto che li ricavi da una “fonte” che sarebbe poi la versione attribuita a Tommaso. Cita il testo di VR, ma si limita a ricordarlo per la premessa biografica: «L’elenco è tuttavia preceduto da una sorta di introduzione che ha una diversa origine, e si può leggere in un opuscolo intitolato *De doctrina virtutum et fuga vitiorum*, stampato adespoto a Verona nel 1504 da Luca Antonio Fiorentino. L’operetta è attribuita a Pietrobono o Pietrobuono da Mantova da Girolamo Tiraboschi, Paul Oskar Kristeller e altri, oppure a Francesco di Ascoli, ma nella maggior parte dei manoscritti in cui è trädita risulta anonima».<sup>17</sup> Probabilmente Puccini conosce questo testo in modo indiretto, altrimenti avrebbe visto immediatamente che i quaternari presentati da Sacchetti sono imparentati con quelli del testo veronese e non con l’opera attribuita a Tommaso, e tutte le lezioni che gli sembrano erronee in Sacchetti e che correggerebbe con TM sono in realtà contenute in VR.<sup>18</sup> Citiamo il testo sacchettiano secondo la trascrizione di Puccini indicandone la pagina.

<sup>16</sup> D. Puccini, *Lo Zibaldone autografo di Franco Sacchetti*, in «Rivista di Letteratura tardo-gotica e quattrocentesca», 1 (2019), pp. 15-138; la sezione dei quaternari si trova alle pp. 52-82.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>18</sup> Solo tre esempi ricavati tutti dalla p. 57. Alla nota 3: «*audiri:// Nella fonte exaudiri*»; alla nota 4: «*inprudenti subiacere://La fonte aggiunge domino*»; alla nota 7: «*ulcisci:// La fonte ha nancisci*». Le lezioni ritenute dubbie e/o scorrette si trovano tali e quali nel nostro testo ai nn. 97, 67 e 97 rispettivamente. Numerosi altri casi simili confermano che VR e TM hanno antenati diversi.

## TESTO

[1] **Arte:** Quattro cose **si fanno buone con l'arte**:<sup>19</sup> la moglie prudente, la faccenda della lingua, il senso naturale, e la gratia nelle cose mondane.

[VR] Quatuor sunt que **a deo** proveniunt: uxor prudens, lingue facundia, naturalis sensus et in mundanis gratia. (p. 11)

[TM] *Quatuor sunt praecipua dona **fati sive fortunae**: scilicet uxor prudens, linguae facundia, naturalis sensus et mundana gratia.*

[2] **Animale:** Quattro cose vivono ciascuna d'un elemento solo: l'alec d'aqua, la salamandra di fuoco, la talpa di terra, e 'l camaleonte d'aria.

[VR] Quatuor sunt que ex singulis elementis vivunt: alec hunda, salamandra igne, talpa terra, camaleon aere. (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt quae ex singulis elementis vivunt: scilicet hallec ex aqua, salamandra ex igne, talpa ex terra, galmeon ex aere.*

[3]<sup>20</sup> **Animale:** Quattro animali rendono maggior frutto degl'altri: le pecore, i buoi, le galline, e l'ape.<sup>21</sup>

[VR] Quatuor animalia plus aliis conferentia: **oves** et boves, galline et **anser**es. (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt animalia plus homini conferentia: scilicet **sues**,<sup>22</sup> boves, gallinae et **anser**es.*

[4] **Abondanza:** Di quattro cose è nociva l'abondanza: delle donne, de' cibi, del giuoco, e delle parole.

[VR] Quatuor sunt que abundantia **efficiunt**:<sup>23</sup> mulierum abundantia et ciborum, **letandorum**<sup>24</sup> affluentia et **verborum exuberantia**. (p. 8)

<sup>19</sup> con l'arte: RIN evita di menzionare Dio e il fato; ma a deo si trova in M (f. 38r) e SAC (p. 69) e Q (f. 67r).

<sup>20</sup> Nell'ed. Malato questo “quaternario” n. 3 viene saltato, per cui si passa dal n. 2 al n. 4.

<sup>21</sup> ape: in questa posizione VR è isolato. M (f. 36r), SAC (p. 57) e Q (63v) hanno *anser*es.

<sup>22</sup> *sues*: è lezione che si trova anche in Q (f. 63v): è la prima delle tante coincidenze con TM.

<sup>23</sup> *efficiunt*: forse da correggere in *officiunt*, come vuole M (f. 36r), SAC (p. 57), con il senso di “sono dannose”. Q (f. 63v) ha *obsunt*. Il quaternario offre un buon esempio di come la sintassi e quindi la punteggiatura possano alterare il significato. SAC (p. 57) costruisce: *mulierum abundantie et ciborum letandorum et affluentia verborum*, che riduce a tre gli elementi. Q, dispone i quattro elementi su quattro righe: *Mulierum abundantia, et ciborum similiter (cioè abundantia)/ ledendorum [sic!] affluentia/ et verborum*, dove la congiunzione autorizza a sottintendere *affluentia*; e avremmo così quattro elementi collegati anche dalla rima o dall'effetto del *similiter desinens*.

<sup>24</sup> *letandorum*, ossia delle cose liete o del “gioco” come traduce RIN.

[TM] *Quatuor sunt quorum copia frequenter affligit: scilicet mulierum abundantia, ciborum affluentia, verborum copia et malorum adhaerentia.*

[5] **Affetto:** In quattro cose premono principalmente gli uomini: nel guadagno del denaro, nell'ascendere ai potentati, nel reggimento delle famiglie, e nel far male.

[VR] *Quatuor sunt quibus precipue homines insistent: in pecunie questu, in potentatis ascensu, in familie regimine et in malorum actione.*<sup>25</sup> (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt circa quae quasi omnes insistent: scilicet in quaestu pecuniae, in potestatis ascensu, in familiae regimine, et in malorum accusatione.*

[6] **Affetto:** Quattro affetti sono insaziabili nell'uomo: la voglia d'acquistare, il guardare con gli occhi, la cupidità della scienza, e l'udito dell'orecchie.

[VR] *Quatuor sunt que in omnibus insaciabilia sunt: acquirendi voluntas, oculi intuitus, scientie cupiditas et aurium auditus.* (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt quae communiter hominibus insatiabilia existunt: scilicet acquirendi voluntas, oculi intuitus, scientiae cupiditas et aurium placidus*<sup>26</sup> *auditus.*

[7] **Abuso:** Quattro opere nel mondo sono di grande abuso: un re iniquo nel regnare, un spirito negligente nella religione, un savio senza operare, un ricco senza limosina.

[VR] *Quatuor sunt mundi opera summe abusiva: rex iniquus in regimine, episcopus*<sup>27</sup> *negligens, sapiens sine opere et dives sine elimosina.* (p. 10)

[TM] [Manca]

[8] **Abuso:** Quattro opere del secolo sono di molto abuso: un cristiano contenzioso, un povero superbo, un vecchio senza religione, e una donna senza vergogna.

[VR] *Quatuor sunt seculi opera multum abusiva: christianus contemptuosus,*<sup>28</sup> *pauper superbus, senex sine religione et femina sine pudore.* (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt que seculi dum opera multum abusiva consistunt: cristianus contensiosus, pauper superbus, senex*<sup>29</sup> *et femina sine pudore.*

[9] **Abuso:** Quattro abusi nel secolo: un signor senza virtù, una plebe senza disciplina, un popolo senza legge, et un giovanetto senza obediencia.

<sup>25</sup> *actione*: lo confermano M (f. 39v), SAC (p. 74) e Q (f. 71r). L'*accusatione* di TM va contro il senso del quaternario.

<sup>26</sup> *placidus*: presente anche in Q (f. 66r).

<sup>27</sup> *episcopus*: è in M (f. 37r: *episcopus negligens in iusticie*) e in Q (f. 66v: *episcopus negligens ignominia*). Manca in SAC (p. 58) dove, tra l'altro, il quaternario diventa un ternario. Probabilmente RIN sostituisce *episcopus* con *spirito* per motivi di prudenza.

<sup>28</sup> *contemptuosus*: ma *contenciosus* in M (f. 37r) in SAC (p. 68) e in Q (f. 66v).

<sup>29</sup> *senex*: in questa associazione con *femina* è solo di TM.

[VR] Quatuor sunt seculi abusiva existunt: dominus sine **virtute**, plebs<sup>30</sup> sine disciplina, populus sine lege et adolescens sine obedientia. (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt valde in saeculo abusiva: scilicet dominus sine **veritate**, plebs sine disciplina, populus sine lege et adolescens sine obedientia.*

[10] **Allegrezza**: Quattro cose partoriscono allegrezza in un subito: l’uscir di prigione, il maritarsi, il diventar soldato, e l’acquistar dignità.

[VR] Quatuor sunt que repente gaudium pariunt: de carceribus egredi, sponse<sup>31</sup> copulari, miles fieri, et dignitatem **nancisci**. (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt excellentes et repentinae laetitiae: scilicet de carceribus egredi, sponsae copulari, miles fieri, et dignitatem **ingredi**.*

[11] **Afflizione**: Per quattro cagioni s’afflige l’uomo: per acquistare onore, per fuggir la povertà, per opprimere il disonore, per arricchire i figliuoli.

[VR] Quatuor sunt quibus homines se afligunt: ut honorem acquirant, ut penuriam devitent, ut de<de>cus<sup>32</sup> oprimat et prolem editent.<sup>33</sup> (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt in quibus homines maxime in curam afflictionum detruduntur: scilicet ut diu vivant, ut penuriam evitent, ut fugiant dedecus, et ut prolem habeant.*

[12] **Antonomasia**: Quattro sorti d’uomini sono conosciuti per eccellenza, o titolo d’antonomasia: Salomone per quando si dice “il savio”, Aristotele quando si dice “il filosofo”, Virgilio, quando si dice “il poeta”, e Paolo, quando si dice “l’apostolo”; il primo ci ammonisce con la sapienza, il secondo con la filosofia, il terzo scrive con sublime stile, e il quarto ci ammaestra nella retta fede.

[VR] Quatuor sunt viri antonomastice<sup>34</sup> precogniti: Salomon sapiens, Aristoteles philosophus, Virgilius poeta et Paulus apostolus. **Primus sapientia, secundus philosophia, tercius in sublimi stilo scribit et quartus recta fide instruit.**<sup>35</sup> (p. 17)

[TM] *Quatuor fuerunt homines ceteros alios excellentes: scilicet Salomon universali sapientia, Aristoteles in philosophia, Virgilius in poetis, et **Hyppocrates in physica vel Gratianus in decretis.***

[13] **Avidità**: Quattro cose non fanno fare gli avidi: astenersi dalle cose vietate, godere le concesse, usar pietà, e serbar modo nella **precedenza**.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> *plebs*: SAC (p. 68) ha *presbiter*, non attestato altrove.

<sup>31</sup> *sponse*: in SAC (p. 73), ma M (f. 39v) ha *sponsi*. Q (f. 71r) a *sponse* aggiunge *formosa*.

<sup>32</sup> L’integrazione *de<de>cus* ipotizzata da Malato è confermata da M (f. 39v), SAC (p. 74) e Q (f. 71v).

<sup>33</sup> *editent*: Q (f. 71v) ha *educant et producant*.

<sup>34</sup> Il testo ha *inthenomastice*.

<sup>35</sup> La frase in grassetto manca in Q (f. 77r) e in TM, ma è presente in M (f. 41v) e in SAC (p. 80).

<sup>36</sup> *precedenza*: nel posto dovuto secondo la gerarchia sociale.

[VR] Quatuor sunt que potentie avidi nesciunt non abstinere se a vetitis, nec gaudere concessis, nec pietati adhibere assensum, nec **possidenti**<sup>37</sup> retinere modum. (p. 17)

[TM] [Manca]

[14] **Amore**: Quattro sono i gradi dell'amore: ragionare, conversare, godere, e possedere.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[15] **Avarizia**: Quattro cose nascono dall'avarizia: le rapine, gli spergiuri, le frodi, e gli omicidi.

[VR] Quatuor sunt que ex avaritia prodeunt: rapine et periuria, fraudes et homicidia. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae ex avaritia procedunt: scilicet rapina, perjuria, fraudes et homicidia.*

[16] **Avarizia**: Quattro cose fanno l'uomo avaro: la paura della carestia, l'oppressione della **servitù**<sup>38</sup>, l'invidia dell'altrui, e la copia dei figliuoli.

[VR] Quatuor sunt que avaritiam inducunt: penurie formido, **senectutis** oppressio, alieni invidia et filiorum copia. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae avaritiam inducunt: scilicet penuriae formido, senectutis oppressio, alieni invidia et filiorum copia.*

[17] **Avarizia**: Quattro cose scemano l'avarizia: la copia delle ricchezze, la gioventù sana, il conversar con liberali, e l'non aver figliuoli.

[VR] Quatuor sunt que avaritiam minuunt: divitiarum copia, salubris iuventus, cum largis conversio<sup>39</sup> et prolis defectus. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae avaritiam minuunt: scilicet divitiarum copia, salubris iuventus, cum largis conversatio et prolis defectus.*

[18] **Acidia**: Quattro cose inducono l'accidia: i luoghi oscuri, la quiete solitaria, il **timor**<sup>40</sup> dispiacevole, e l'pensiero debile.

[VR] Quatuor sunt que accidiam inducunt: loca obscura, **requies** solitaria, **rumor** despectabilis et cogitatio debilis.<sup>41</sup> (p. 4)

<sup>37</sup> *possidenti*: ma M (f. 42r), SAC (p. 82; ha *recanere* per *retinere*) Q (f. 78r) hanno *presidenti*, che sembra avvicinarsi a *precedent*. Si tratterà di un errore tipografico di VR.

<sup>38</sup> *servitù*: sembra un'innovazione di RIN perché M (f. 33r) e Q (f. 57r) hanno *senectus* e SAC (p. 61) *senectutis*.

<sup>39</sup> *conversio*: errore per *conversatio* attestato da M (f. 33), SAC (p. 51) e Q (f. 57v).

<sup>40</sup> *timor*: ma M (f. 33v), SAC (p. 62) e Q (f. 57v) hanno *rumor displicibilium*. L'associazione con *dispiacevole* fa pensare che *timor* sia un errore per *rumor*.

<sup>41</sup> *debilis*: M (f. 33v) e SAC (p. 62) hanno *cogitatio odibilis*, mentre Q (f. 57v) ha *debilis*.



[TM] *Quatuor sunt quae accidiam producant: scilicet loca obscura, **quies** solitaria, **rumor** displicibilis et cogitatio debilis.*

[19] **Avvocato:** Quattro cose dee osservar l'avvocato: udir con pazienza l'avversario, considerar bene le cose udite, apparecchiar la debita risposta alle considerate, e conchiuder allegando **le cose aggiunte** per sue.

[VR] *Quatuor sunt quae advocato servari congruunt: adversarium patienter audire, audita pervigili mente discutere, discussis congruam responsionem adhibere, **audita**<sup>42</sup> pro parte sua concludere.* (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae ab advocatis servari congruunt: scilicet adversarium patienter audire, audita pervigili mente discutere, discussis congruentem exhibere responsionem, **objecta** pro parte sua allegando concludere.*

[20] **Auditore:** Quattro cose avvertisca l'auditore: ascoltar con pazienza chi parla, considerar con sapienza le cose audite, tener a mente le cose buone, e dimenticarsi subito delle cattive.

[VR] *Quatuor sunt quae auditori conveniunt: dicentem audire patienter, audita discutere sapienter, sapida **menti** tradere,<sup>43</sup> insipida confestim oblivisci.* (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae praecipue conveniunt cuilibet auditori: scilicet dicentem audire patienter, audita discutere sapienter, et sapida **aliis** tradere, et insipida confestim oblivisci.*

[21] **Alfiero:** Di quattro condizioni vuol esser ornato l'alfiero: di nobiltà di sangue, d'amore verso la patria, d'ardimento di core, e di discrezione in guerra.

[VR] *Quatuor sunt quae vexillifero guerre expediunt: generis nobilitas, patriae dilectio, cordis securitas et in bello discretio.* (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime expediunt duci sive magistro militum: scilicet generis nobilitas, patriae dilectio, cordis securitas et in bello discretio.*

[22] **Amicizia:** Quattro cose inducono l'amicizia: il beneficio, la familiarità, la somiglianza de' costume, e la facundia.

[VR] *Quatuor sunt quae amicitiam inducunt: beneficium, familiaritas, similitudo et morum, facundia.<sup>44</sup>* (p. 15)

<sup>42</sup> *audita*: sembrerebbe errore di ripetizione ma è confermato da Q (f. 58r); M (f. 33v) ha *adiecta* che si riflette nelle “cose aggiunte” di RIN; SAC (p. 63) ha *aleta pronta*, corruzione di *adiecta pro parte*.

<sup>43</sup> *tradere*: M (34r) aggiunge *memorie*. SAC (p. 65) ha, con molta approssimazione, *sapidamenti tradere et memori insapidam confestum oblivisci*.

<sup>44</sup> *facundia*: come in SAC (p. 77), ma M (f. 40v) ha *facetia*, Q (f. 74r) costruisce *similitudo, et morum facundia*.

[TM] *Quatuor sunt quae praecipue amicitiam generant: scilicet beneficium, familiaritas, similitudo, et facundia sive affabilitas.*

[23] **Amicizia:** Quattro sorti d'uomini perdono gli amici a torto: il ricco oppresso dalla carestia, il potente privato della potenza, il vecchio piegato dagli anni, e il felice oppresso dalla disgrazia. **E questi, ancora, sono disprezzati dagli uomini.**

[VR] *Quatuor sunt genera hominum imerente amicos perdentium: dives oppressus penuria, senex **curvatus**<sup>45</sup> senio, potens privatus potentia, et fortunatus oppressus infortunio.*<sup>46</sup> (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum amicos immerito perdentium: scilicet dives oppressus penuria, potens privatus potentia, senex **gravatus** senio, et fortunatus pressus infortunio: **hos etiam juvenes despiciunt.***

[24] **Amicizia:** Quattro sono le principali sorti degli amici: amici di fortuna, di tavola, di fede, e di servizio: i primi si partono al partir della fortuna, i secondi svaniscono allo sparir delle tavole, i terzi durano **in perpetuo**, e gli ultimi durano quanto il servizio.

[VR] *Quatuor sunt precipue amicorum genera: amici fortune et mense, amici fidei et servitii. Primi recedente<sup>47</sup> fortuna profugiunt, secundi mensa cessante evanescent, tercii perdurant **populo**,<sup>48</sup> posterii perdurante servitio.* (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera amicorum praecipuorum vel principalium: scilicet amici fortunae, amici mensae, amici fidei et amici servitii. Primi fortuna recedente profugiunt, secundi mensa cessante evanescent, tercii perdurant **perpetuo**, ultimi perdurant servitio durante.*

[25] **Amicizia:** quattro sorti d'uomo acquistano amici: i liberali, i potenti, i piacevoli, e gli affabili.

[VR] *Quatuor sunt genera hominum amicitiam acquirentium: largi, potentes, mites, et affabiles.* (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum faciliter amicitias acquirentium: scilicet largi, potentes, mites et affabiles.*

[26] **Beneficio:** Quattro sono le sorti degli uomini **a dispetto de' quali si fa loro il beneficio:** il debitore, quando è libero dal debito, il fanciullo, quando

<sup>45</sup> *curvatus*: Q (f. 62v) ha *gravatus* come TM.

<sup>46</sup> M (f. 35v) aggiunge *hos etiam juvenes despiciunt* e SAC (p. 55) varia *hos etiam vivens despiciunt* che figura nella traduzione e in TM; ma non figura in Q (f. 62r). È un caso flagrante in cui VR rimane isolato anche rispetto a RIN.

<sup>47</sup> *recedente*: ma *fugiente* in M (f. 35v), SAC (p. 55), mentre e Q (f. 62r) ha *recedente*.

<sup>48</sup> *populo*: patente errore: M (f. 35v) e SAC (p. 55) e Q (f. 62r) hanno *perpetuo*.

è battuto per delitti, il letargico, quando è svegliato dal sonno, e il frenetico, quando è **legato nella frenesia**.

[VR] Quatuor sunt genera hominum a quibus **invite aufertur** beneficium: debitor cum liberatus<sup>49</sup> a debito, puer cum verberatur delicto,<sup>50</sup> letargus cum excitatur a somno, et freneticus **cum purgatur morbo**.<sup>51</sup> (p. 8)

[TM] Quatuor sunt genera hominum quibus **invitis confertur**<sup>52</sup> beneficium: scilicet debitor cum ultimo liberatur debito, puer cum verberatur delicto, letargus cum excitatur a somno; phreneticus **cum paraliticatur membro**.

[27] **Beneficio**: Quattro cose ci inducono a far beneficio: il guadagno, il timore, la speranza e l'amore.

[VR] Quatuor sunt que ad **beneficium** faciendum impellunt<sup>53</sup>: **lucrum**, timor, spes et amor. (p. 8)

[TM] Quatuor sunt quae ad **delictum**<sup>54</sup> hominem impellunt: scilicet **lucrum**, timor, spes et amor.

[28] **Beni inutili**: Quattro cose non giovano dopo il fatto: il senno, **il pensar dopo il fatto**, l'essaminare, e la mestizia.

[VR] Quatuor sunt que post factum nihil prosunt: sensus, **potentia**,<sup>55</sup> examinatio et tristitia. (p. 9)

[TM] Quatuor sunt quae post factum nihil prosunt: scilicet sensus, **poenitentia**, examinatio et tristitia.

[29] **Brevità**: Quattro cose non possono durar lungo tempo: un uomo contenzioso, un imprudente tiranno, un possessore ingiusto, e un dispensiero sfrenato.

[VR] Quatuor sunt hominum **maneries**<sup>56</sup> qui **diutius durare non possunt**: vir risosus, imprudens tyrannus, iniuste obtinens, et infundens vel effrene diffundens. (11)

<sup>49</sup> liberatur: in Q (f. 62v) si ha *ultimo liberatur*, come in TM.

<sup>50</sup> delicto: SAC (p. 55) ha *de delicto*; Q (f. 62v) ha *debite*.

<sup>51</sup> M (f. 35v) e SAC (p. 55) hanno *preligatur morbo*, che non è chiaro, ma il contesto suggerirebbe una soluzione come “l'epilettico che viene legato contro il mal caduco”, e VR sembra il più vicino a questo senso. Q (f. 62v) ha *farneticus cum ligatur membro*, quindi vicino a TM.

<sup>52</sup> La lezione corretta *invitis confertur* si legge anche in M (f. 35v) e in SAC (p. 55).

<sup>53</sup> M (f. 36r) legge: *beneficium quemcumque inducit*. SAC (p. 56) ha *ad benefitium inducunt*.

<sup>54</sup> *delictum*: errore? M (f. 36r) e SAC (p. 56) hanno *beneficium*. SAC però ha *luctum* per *lucrum*.

<sup>55</sup> *potentia*: errore per *penitentia*, come vuole il senso e la testimonianza unanime degli altri testi. SAC (p. 58) però ha *iustitia* e non *tristitia*.

<sup>56</sup> *maneries*: è in Q (f. 67v), ma manca in M (f. 37v), mentre SAC (p. 70) ha *persone*.

[TM] *Quatuor sunt materies hominum, quae in divitiis dominari nequeunt: scilicet rixosus, imprudens tyrannus, injuste obtinens, et effrene diffundens gratiam.*

[30] **Città:** Quattro città maritime sono più eminenti dell'altre: Genova, Venezia, Costantinopoli e Pisa. La prima è ricca, la seconda abbondante, la terza mercantile, la quarta di gran cittadini.

[VR] *Quatuor sunt marine civitates inter alias excellentes: Ianua, Venetie, Constantinopolis et Pise. Prima gaudet divitiis, secunda victualibus, tertia mercimonis,<sup>57</sup> quarta magnis civibus.* (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt maximae civitates inter alias excellentes: scilicet Ianua, Venetia, Constantinopolis et Pisa. Prima gaudet divitiis: secunda victualibus non ex se, sed aliunde: tertia in mercimoniis: quarta magnis civibus.*

[31] **Città:** Quattro città sono maggiori dell'altre: Parigi in Francia, Milano, Fiorenza, e Roma in Italia.

[VR] *Quatuor sunt urbes pre aliis grandiores: Parisius in Francia, Mediolanum in Lombardia, Florentia in Tuscia, Roma in Italia.* (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt urbes prae aliis grandiores: scilicet Parisius in Francia, Mediolanum in Lombardia, Florentia in Tuscia, Roma in Italia.*

[32] **Città:** Quattro cose nobilitano la città: l'esser stata edificata anticamente, la nobiltà de' cittadini, le vittorie campali, e l'osservar le confederazioni.

[VR] *Quatuor sunt que civitatem nobilem reddunt: antiqua constructio, nobilitas concivium, campestres victorie et conservatio federum.<sup>58</sup>* (p. 15)

[TM] *Quatuor sunt quae faciunt nobilem esse civitatem: scilicet antiqua constructio, civium nobilitas, campestres victoriae, et conservatio foederum.*

[33] **Città:** Quattro cose diffendono la città: la pace, la sapienza, il **timore**,<sup>59</sup> e la giustizia.

[VR] *Quatuor sunt que civitatem defendunt: pax, sapientia, amor et iustitia.* (p. 15)

[TM] *Quatuor sunt quae civitatem summe defendunt: scilicet pax, scientia, amor et iustitia.*

[34] **Città:** Quattro città sono più eminenti dell'altre: Parigi per le scienze, Salerno per li medici, Bologna per le leggi, e **Aurelia** per li **autori**.

[VR] *Quatuor sunt urbes pre ceteris eminentes: Parisius scientiis, Salernum medicis, Bononia legibus, Aurelia<sup>60</sup> autoribus.*

<sup>57</sup> *mercimonis*: SAC (p. 80) ha *memoriis*.

<sup>58</sup> *federum*: M (f. 40v) aggiunge *sive pactorum*.

<sup>59</sup> *timore*: ma tutti gli altri testi hanno *amor*: M (f. 40v), SAC (p. 77) e Q (f. 74v).

<sup>60</sup> *Aurelia*: in M (f. 41v) è *Aurelianus*, ma SAC (p. 80) ha *Mediolanum*.

[TM] *Quatuor sunt urbes ceteris praeeminentes: scilicet Parisius in scientiis, Salernum in medicinis, Bononia in legibus, Aurelianus in actoribus.*

[35] **Città:** Quattro cose disertano le città: la guerra crudele, l’invidia ingorda, il difetto delle vittuaglie, e l’bando della giustizia.

[VR] *Quatuor sunt que civitatem destruunt: crudelis guerra, edax invidia, defectus victualium et iusticie exillium.* (p. 15)

[TM] *Quatuor sunt quae urbem citissime destruunt: scilicet guerra, invidia, defectus victualium, et justitiae exilium.*

[36] **Città:** Quattro cose cacciano l’uomo della città: i difetti del tiranno, il mancamento delle vittuaglie, le spese, i doni.

[VR] *Quatuor sunt qui de civitate hominem propellunt: tiranni,<sup>61</sup> defectus victualium, cessatio compendii et impressio monetarum.<sup>62</sup>* (p. 14)

[TM] [Manca]

[37] **Città:** Quattro cose fanno abitar la città dai forestieri, e ve gli tirano: la conservazione della giustizia, la bontà dei cittadini, il guadagno pronto, e l’abbondanza del vivere.

[VR] *Quatuor sunt que civitatem extraneam habitare attrahunt: iusticie conservatio, civium bonitas, questus adveniens, et victualium ubertas.* (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime hominem attrahunt ad civitatis habitaculum: scilicet justitiae conservatio, civium bonitas, quaestus adveniens, et victualium copia.*

[38] **Casa:** Quattro cose fanno tornar spesso l’uomo a casa: l’amor verso la moglie, l’amenità della casa, il mancar di compagni, e l’aversità del tempo.

[VR] *Quatuor sunt que hominem in domo sepe retrahunt: uxoris dilectio, domus amenitas, defectus sodalium et temporis adversitas.* (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae hominem ad propriam reducant patriam: scilicet uxoris dilectio, domus amoenitas, defectus sodalium, et temporis adversitas.*

[39] **Casa:** Quattro cose caccian l’uomo di casa: il troppo fumo, la pioggia che vi entra, la molta puzza, e le contese donnesche.

[VR] *Quatuor sunt que hominem de domo expellunt: flatus<sup>63</sup> indecens, domus stilicidium, fumus nimis et femine litigium.* (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae hominem de propria sede depellunt: scilicet fumus, stilicidium, foetor et feminae litigium.*

<sup>61</sup> *tiranni*: M (f. 39v) e SAC (p. 75) hanno *timor tiranni*; Q (f. 72v) *tiranni crudelitas*.

<sup>62</sup> *monetarum*: SAC (p. 75) e Q (f. 72v) hanno *munerum*, che spiega i doni di RIN; mentre M (f. 40r) ha *mulierum*. C’è da chiedersi se *impressio* non sia un errore per *impensio*.

<sup>63</sup> *flatus*: ma M (f. 40r), SAC (p. 75) e Q (f. 72r) in questa posizione hanno *fumus*. Sembra che *flatus* abbia preso il posto di *fetor*.

[40] **Confessione:** Quattro cose impediscono la confessione: la speranza del vivere, la vergogna del confessarsi, il timore di soddisfare, e la disperazione.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[41] **Conoscere:** Quattro cose non si possono conoscere: il volo dell'uc<c> ello per l'aria, il viaggio della nave per lo mare, la strada del serpente nel marmo, la via del giovane nell'adolescenza sua.

[VR] *Quatuor sunt que dignosci nequeunt: avis volatus per aere, navis processus per equora, via colubris per marmorea<sup>64</sup> et via iuvenis in adolescentis.<sup>65</sup>* (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt difficilis cognitionis homini: scilicet avium volatus per aera, navium processus per aequora, via colubri per nemora, et via pueri in sua adolescentia.*

[42] **Conoscere:** Quattro modi di conoscere: nella battaglia si conosce l'uomo valoroso, nella fortuna di mare il nocchiero, nella fornace l'oro, e nella tribulazione l'amico.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[43] **Carità:** Quattro cose vengono dalla carità: riverir Dio, amar il prossimo, sollevare l'oppresso, e corregger chi erra.

[VR] *Quatuor sunt que ex caritate proveniunt: revereri dominum, proximum diligere, relevare oppressum et errantem corrigere.* (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae ex caritate proveniunt: scilicet reverentia erga Deum, et proximum diligere, relevare oppressum, et errantem corrigere.*

[44] **Costanza:** Quattro cose induce la costanza: il timor della vergogna, del supplicio, della laude, e della spesa.

[VR] *Quatuor sunt que constantiam inducunt: timor pudoris, timor suplicii, spes laudis et spes compendii. Hec eadem inducunt observantiam iustitiae.<sup>66</sup>*

[TM] *Quatuor sunt quae constantiam inducunt: scilicet timor pudicus, timor supplicii, spes laudis, ac spes compendii.*

<sup>64</sup> *marmorea*: è confermato da M (f. 39v), SAC (p. 74) e Q (f. 71v) che ha *super petras marmoreas*.

<sup>65</sup> *adolescentis*: sarà da correggere in *adolescentia* o *adolescentibus*. M (f. 39v) legge *via viri in adolescentia sua* e SAC (p. 74) *via viri in adollessentiam*; Q (f. 71v) ha *et vias universis in adolescentia sua*.

<sup>66</sup> RIN non solo omette *spes*, da associare a *laudis* e *compendii*, ma non traduce *hec eadem inducunt observantiam iustitiae*, che manca in TM, ma è in VR, in M (f. 32v), SAC (p. 54) e in Q (f. 56v).

[45] **Consigliare:** Quattro cose sono utili a chi dà consiglio: udir le ragioni delle parti, considerar le cose udite con atti solenni, domandar alle parti salario uguale, e dare il consiglio conforme alla legge.

[VR] Quatuor sunt que consulenti expendiunt: dicta partium audire, audita cum actis<sup>67</sup> solemniter discutere, salarium<sup>68</sup> a partibus equaliter **redigere**<sup>69</sup> et consultori consilium legaliter impendere. (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae cuilibet consulenti expediunt: scilicet dicta partium audire, actos solemniter discutere, salarium a partibus aequaliter et congrue **exigere**, et consulari legaliter consilium impendere.*

[46] **Consigliare:** Quattro consigli sono salutiferi all’uomo: star lontano dalle ris[s]e, commettere le cose inanzi alla partita, **lasciar** gli abbracciamenti desiderati, e sceglier cibi delicati.

[VR] Quatuor sunt consilia uxoris salutifera viro: ad rissam non occu<r>sare, ante quam comeatum quod comedere,<sup>70</sup> amplexus concubitos **amittere**<sup>71</sup> et cibos delicatos preeligere. (p. 11)

[TM] [Manca]

[47] **Cortigiano:** Quattro cose appartengono all’uomo curiale: udir con sapienza, risponder con prudenza, non offender alcuno, e servire ai cittadini.

[VR] Quatuor sunt que **curiali**<sup>72</sup> congruunt: audire patienter, respondere prudenter, neminem ledere et cuilibet servire. (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae **adolescenti**<sup>73</sup> congruunt: scilicet audire patienter, respondere prudenter, neminem laedere et cuilibet servire libenter.*

[48] **Cortigiano:** Quattro cose fanno l’uomo cortigiano: l’abondanza delle ricchezze, l’ambizione dell’onore, l’integrità del senso, e l’ricever servizio.

[VR] Quatuor sunt que virum curialem efficiunt: divitiarum copia, honorum ambicio, sensus integritas et servicii receptio vel **amoris motus**.<sup>74</sup> (p. 14)

<sup>67</sup> *actis*: Q (f. 59r) ha *auditis*.

<sup>68</sup> *salarium*: manca in SAC (p. 63).

<sup>69</sup> *redigere*: Q (f. 59v) ha *petere*.

<sup>70</sup> M (f. 38r) ha *antequam comeat quid mandere*, cioè “cosa mangiare prima della partenza”; SAC (p. 70) ha: *ante quam meatum quid mandare* che Malato glossa: «concludere le questioni sospese, portare a compimento gli affari avviati». Q (f. 68v) ha *ante commeatum quid mandere*.

<sup>71</sup> *admittere*: M (f. 38r) *omite*; Q. (f. 68v): *omiettere*, ma SAC (p. 70) ha *obtinere*, che sembra più vicino al senso voluto dal traduttore.

<sup>72</sup> *curiali*: M (f. 34v), diversamente da SAC (p. 65) e da Q (f. 60r) aggiunge *iuveni*, che potrebbe avere un riscontro nell’*adolescenti* di TM.

<sup>73</sup> *adolescenti*: si veda la nota precedente.

<sup>74</sup> Q (f. 72v) ha *servicii receptio vel amoris modus*, mentre M (f. 40r) e SAC (p. 76), d’accordo con RIN, omettono rispettivamente *amoris motus* e *amoris modus*: ancora una volta Q



[TM] *Quatuor sunt quae virum curialem efficiunt: scilicet divitiarum copia, honoris ambitio, sensus integritas, et servitii receptio vel amoris modus.*

[49] **Capitano:** Quattro cose sono utili al capitan di guerra: entrata per spendere, gente assai, copia d'arme e di vittuaglie, e saper le condizioni dell'avversario.

[VR] *Quatuor sunt que rectori guerre expediunt: census ad expendendum, multitudo gentium, victualium armorumque copia, conditionum avversarii notitia.* (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae ductori guerraee plurimum expediunt: scilicet census magnus ad expendendum, multitudo gentium, victualium armorumque copia et conditionum adversariorum notitia.*

[50] **Capitano:** Quattro cose bisognano al capitan di guerra: squadrare le forze nemiche, eleggere le cose che menano in lungo la guerra, essortare allegramente i suoi al combattere, e menar le mani arditamente contra gl'inimici.

[VR] *Quatuor sunt que ducibus belli expediunt: hostium acies discutere, prerogativam belli **grandem**<sup>75</sup> preeligere, in bello suos ortari alacriter et **adversus hostes debellare**<sup>76</sup> viriliter.* (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt quae ducibus belli expediunt: scilicet hostium acies discutere, praerogativa belli **grandis** praeeligere, in bello suos alacriter exhortari et **hostes expugnare viriliter.***

[51] **Capitano:**<sup>77</sup> Quattro cose dee considerar chi maneggia una guerra: chi è colui che fa guerra, contra cui la fa, per quale cagione, e qual sarà il successo.

[VR] *Quatuor sunt que per gerentem<sup>78</sup> guerram considerari congruunt: quis guerram gerit, contra quem gerit, causam quare gerit, et quis effectus sit guerre quam gerit.* (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae gerentibus guerram maxime considerari congruunt: scilicet quis est qui guerram gerit, contra quem gerit, causam propter quam gerit, et quis effectus guerraee quaeritur.*

[52] **Causa:** Quattro persone sono necessarie nelle cause: il giudice dotto, l'attore idoneo, il reo congruo, e 'l testimonio legitimo.

[VR] *Quatuor sunt persone in causa necessarie: iudex preclarus, actor idoneus, reus congruus et testis legitimus.*<sup>79</sup> (p. 11)

mostra similarità con TM.

<sup>75</sup> *grandem*: M (f. 35r) ha *belli gerendi*, e così anche SAC (p. 67). Q (f. 66r) ha *belli grandis* come TM.

<sup>76</sup> *debellare*: M (f. 3), SAC (p. 67) e Q (f. 66r) hanno *depugnare*. Inoltre Q omette *adversus*.

<sup>77</sup> *capitano*: Q (f. 60r) mette il quaternario sotto il titolo *Confederati*.

<sup>78</sup> Il testo ha *regentem* per il prevalere della sua tendenza a facili metatesi.

<sup>79</sup> A questo punto M (f. 37v) e SAC (p. 69) aggiungono: *Iudex debet uti equitate, testis veri-*



[TM] [Manca]

[53] **Condizione umana:** Quattro cose mostrano la condizion dell’uomo: il parlare, il celare il core, il movimento dell’animo, e l’**affetto** de’ gesti.

[VR] [Manca]<sup>80</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae hominis conditionem ostendunt: scilicet sermonis prolatio, corporis habitus, animi promotio, et gestorum exteriorum effectus.*

[54] **Comandare:** Quattro cose ruinano chi comanda: l’amore, l’odio, il timore, e l’**guadagno**.<sup>81</sup>

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[55] **Confinato:** Quattro cose sono utili al confinato: il veder lo stato de’ caduti, lo sperar di migliorar condizione, il far delle spese, e il mettersi virilmente a’ guadagni moderati.

[VR] *Quatuor sunt que relegato expediunt: lapsorum statum perspicere,*<sup>82</sup> *in melius duci*<sup>83</sup> *sperare, impendia peragere modica, viriliter adniti ad lucra.* (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt quae huiusmodi praelato conveniunt sive expediunt: scilicet lapsorum statum conspiciere, in melius sperare dari, stipendia modica peragere, utiliter conici ad lucra.*

[56] **Domandare:** Quattro cose sono utili da considerarsi a chi domanda: chi domanda, da cui domanda, per qual cagion domanda, e che cosa domanda.

[VR] *Quatuor sunt que petenti considerari expediunt: qui est per quem petit, quid petit, a quo, causam quare petit.*<sup>84</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae inter cetera a petitore sive petenti considerari expediunt: scilicet quis est, a quo petitur, causam quare petitur, quis effectus sequitur si fiat quod petitum est, vel negetur.*

[57] **Dottore:** Quattro cose convengono al dottore: veder il dì prima la lezione che ha da leggere, revocarla alla memoria la notte, **manifestar privatamente agli scolari le cose occulte**, e essere affabile con loro.

*tate, actor probatione et reus defensione*, che manca in VR e RIN e in Q (f. 67v); purtroppo l’intero quaternario manca in TM.

<sup>80</sup> Citiamo il testo M (f. 40r): *Quatuor sunt que hominis conditionem ostendunt: sermonis prolatio, corporis amictus, animi promotio et gestorum efectus*, testo che con tenui varianti figura anche in SAC (p. 75) e Q (f. 72v).

<sup>81</sup> Non si può fare a meno di notare che questo aforismo sia identico, eccetto che nella categoria, a quello del n. 96.

<sup>82</sup> *perspicere*: ma *conspicere* in M (f. 41r), SAC (p. 79) e Q (f. 76r).

<sup>83</sup> *duci*: così in Q (f. 76r), ma *reduci* in M (f. 41r) e SAC (p. 79).

<sup>84</sup> *petit*: M (f. 35r), SAC (p. 66) e Q (f. 61r) aggiungono la frase che evidenziamo nel testo di TM. Come si vede, VR e RIN fanno gruppo a sé.

[VR] *Quatuor sunt que doctores congruent: dicenda providere, cui dicat perspicere, quomodo vel qualiter animadvertere, et dicenda ordinate proferre.*<sup>85</sup> (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae doctores congruunt: scilicet dicenda praevidere, cui dicat inspicere, quantum dicat animadvertere, et dicta ordinate proferre.*

[58] **Dottore:** Quattro cose allettano un dottore a legger bene: la moltitudine degli scolari, la grandezza del salario, l'acquisto che fa di maggior scienza, e 'l guadagno dell'onore.

[VR] *Quatuor sunt que doctorem*<sup>86</sup> *ad bene legendum eliciunt: multitudo intelligentium scolarium, salarii compendium, scientiae acquisitio, et honoris consecutio.* (p. 11)

[TM] *Quatuor sunt quae doctorem ad bene legendum alliciunt: scilicet multitudo intelligentium, salarii stipendium, scientiae acquisitio et honoris consecutio.*

[59] **Donna:** Quattro cose convengono alla donna: bellezza di faccia e di membra, castità di corpo, onestà di costume, e curiosità famigliare.

[VR] *Quatuor sunt que domine conveniunt: in facie membrisque formositas, in corpore castitas, in gestibus honestas, in domo curiositas.* (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae dominae praecipue congruunt: scilicet in facie membrisque formositas, in corpore castitas, in gestibus honestas et in domo curiositas.*

[60] **Donna:** Quattro desideri hanno le donne: aver un bel giovane per marito, dilettarsi di più figliuoli, essere ornate di preziose vesti, e dominare in casa sopra tutti.

[VR] *Quatuor sunt que mulieres cupiunt: formosis maritari iuvenibus et filiis pluribus dilectari, pretiosis ornare vestibus et domui pre ceteris dominari.* (p. 18)

[TM] *Quatuor sunt quae mulieres inter alia summe cupiunt: scilicet a formosis amari iuvenibus, filiis pluribus pollere, pretiosis ornari vestibus, et domui prae ceteris dominari.*

[61] **Donna:** Quattro dispiaceri hanno le donne: che 'l marito ami altra che sé, che faccia spesso tumulto in casa, che i figliuoli abbiano bisogno del vivere, e vedere la lor <im>matura<sup>87</sup> morte.

<sup>85</sup> Alla versione VR fa concorrenza la versione di M (f. 34v): *Quatuor sunt que doctores expediunt: ut legenda in die provideat, prevista memorie nocte recondat, recondita seriatim primat auditoribus et se affabilem prebeat scholaribus*; così anche SAC (p. 64). Q (f. 59r) è quasi pienamente d'accordo con TM: *Doctores congruunt quatuor: dicenda pridem, cui dicat perspicere, quando dicat animadvertere, et dicta ordinate proferre*. È chiaro che RIN in questo caso si allontani da VR e segua una versione in linea con M e SAC.

<sup>86</sup> *doctorem*: M (f. 37r) ha *lector*, e allude a un ruolo accademico.

<sup>87</sup> <im>matura: M (f. 38r) ha *maturi*; SAC (p. 62) ha *maturus*; Q (f. 78v) ha *maturnis*, forse

[VR] Quatuor sunt que mulieribus dura sunt: maritum extraneis uti amplexibus et domi tumultum sepius promoveri, filios egere victualibus et ipsorum mortem **maturius** providere. (p. 18)

[TM] *Quatuor sunt quae mulieribus valde dura persistunt: scilicet maritum suum extraneis uti amplexibus, domui tumultum saepius promovere, filios egere victu et vestitu, et ipsorum mortem praevidere.*

[62] **Digiuno:** Quattro cose convengono a chi digiuna: mangiar con modestia, fuggire i vizii, ricordarsi delle cose celesti, e far limosina ai poveri.

[VR] Quatuor sunt que rite ieiunanti congruunt: manducare cum modestia, devitare vitia, reminisci celestibus, et **elimosinam**<sup>88</sup> erogare pauperibus. (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt quae rite congruunt jejunanti: scilicet manducare cum modestia, devitare vitia, reminisci caelestium et erogare pauperibus.*

[63] **Dolore:** Quattro cose son dolorose all’uomo: l’**intenzione**<sup>89</sup> de’ figliuoli, la perdita delle possessioni, l’essaltazione de’ nemici, e l’oppressione degli amici.

[VR] Quatuor sunt [que] homini dolorosa persistunt: filiorum **interemptio**, possessionum perdictio, inimicorum exaltatio et amicorum oppressio. (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt quae homini dolorosissima existunt: scilicet filiorum **interemptio**, possessionum perditio, inimicorum exaltatio et amicorum oppressio.*

[64] **Dominio ingiusto:** Quattro sorti d’uomini <sono> che soprastanno ingiustamente agli altri: i danarosi, gl’ingannatori, i superbi, e gli audaci.

[VR] Quatuor sunt genera hominum iniuste presidentium: pecuniosi, fallaces, superbi et audaces. (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum aliis iniuste praesidentium: scilicet pecuniosi, fallaces, superbi et audaces.*

[65] **Dominio ingiusto:** Quattro inconvenienti nascono dal dominio ingiusto:<sup>90</sup> la riverenza fallace, la invidia mortale, l’odio de’ principali, e l’supplicio degli eredi.

errore per *maturius*. Il *maturius* di VR accresce la confusione, per cui si può capire l’esitazione di Malato e la sua correzione in <im>*matura*

<sup>88</sup> *elimosinam*: manca in M (f. 41r) e in Q (f. 62v), ma è in SAC (p. 54).

<sup>89</sup> *intenzione*: Malato glossa: “l’aspirazione, il desiderio insoddisfatto”, ma non convince, ed è chiaramente un errore di lettura di *inte<re>mptio*, attestata unanimemente: M (f. 36), SAC (p. 56) e Q (f. 63r).

<sup>90</sup> *ingiusto*: il senso è corretto, ma *iuste* di VR e di M (f. 41v) indicano “giustamente”, pensando alle conseguenze del governo dei tiranni. SAC (p. 81) ha *iusto*, ma Q (f. 78r) ha *iniuste*.

[VR] Quatuor sunt que ex dominatu iuste emergunt: fallax reverentia, letalis<sup>91</sup> invidia, magnatum odium et heredum suplicium. (p. 17)

[TM] [Manca]

[66] **Diletto**: Quatro<sup>92</sup> cose sono di sommo diletto: una **voce**<sup>93</sup> **soave**, un volto bello, un cibo delicato, e un giorno sereno.

[VR] Quatuor quibus delectationes insunt: **uxor suavis**, venusta facies, cibus<sup>94</sup> delectabilis et **serena dies**.<sup>95</sup> (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae visum delectant: scilicet venusta facies, colorum varietas, ornatus exterior, et aeris serenitas.*

[67] **Diletto**: Quattro cose piacciono all'uomo: il figliuol prudente, le splendide ricchezze, il conseguir gran dignità, e fare vendetta contra gl'inimici.

[VR] Quatuor sunt que gratiosa persistunt: prudentibus letari filiis, nitidis abundare divitiis, excelsam dignitatem assequi, et vindictam inimicorum nancisci. (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae homini gratiora persistunt: scilicet prudentibus laetari filiis, nitidis abundare divitiis, excelsam dignitatem assequi et inimicorum vindictam nancisci.*

[68] **Danari**: Quattro sorti d'uomini acquistano danari: gl'ingannatori, gli avari, i discreti, e i curiosi.

[VR] Quatuor sunt genera hominum divitias aquirentium: fallaces et avari, discreti et curiosi. (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum divitias acquirentium: scilicet fallaces, avari, discreti et curiosi.*

[69] **Danari**: Quattro cose si acquistano senza danari: il disprezzo di se stesso, la stoltizia, la carestia, e l'infermità.

[VR] [Manca]<sup>96</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae sine pretio et difficultate acquiri possunt: scilicet contemptus sui, fatuitas, vilis penuria et infirmitas.*

<sup>91</sup> *letalis*: M (f. 42r) ha *letabilis*, certamente erroneo.

<sup>92</sup> *quatro*: l'errore ortografico è in RIN e Malato lo conserva.

<sup>93</sup> *voce*: M (f. 39v) ha *vox*; ma SAC (p. 71) e Q (f. 69r) hanno *uxor*. Lo scambio tra *uox* e *uxor* è abbastanza facile. Comunque "moglie" e "soave" formano un'associazione rara.

<sup>94</sup> *cibus*: SAC (p. 71) ha *cibus et potus*.

<sup>95</sup> M (f. 38v) e Q (f. 68v) hanno *serena dies*; SAC (p. 72) ha *miles et etheris serenitas*, «del tutto incongruente» (Puccini), ma ha *serena dies* fra le cose dilettevoli (n. 66)

<sup>96</sup> È presente in SAC (p. 79) e Q (f. 76r) e in M (f. 41r) da cui riprendiamo il testo: *Quatuor sunt quae sine precio acquiri possunt: contemptus sui, fatuitas, penuria vilis et infirmitas.*

[70] **Difficoltà:** Quattro cose sono difficili all’uomo: il possedere l’altrui e restituirlo, sentirsi dir villania e tacere, il ricevere torto e non lamentarsi, e aver le cose necessarie alla vita e non goderle.

[VR] Quatuor sunt que homini difficilia existunt: alienum possidere et restituere, contumeliam audire et tacere, iniustitiam irrogari et non conquerri, necessarium corpori habere et non frui. (p. 12-13)

[TM] *Quatuor sunt quae homini difficillima existunt: scilicet aliena possidere, et ea restituere; contumelias audire, et tacere; injustitiam irrogari, et hoc debere pati; et desiderabilia tractare, et non frui.*

[71] **Dignità:** Quattro cose conducono alla dignità: la robba, la ragione, la scienza e la **giustizia**.

[VR] Quatuor sunt que ad dignitatem aliquem producunt: census, scientia, ius et **astucia**.<sup>97</sup> (p. 15)

[TM] *Quatuor sunt quae ad dignitatem quemquam provehunt: scilicet sensus, scientia, vis, **astutia***

[72] **Desiderio:** Quattro cose sono desiderate e ricercate dagli uomini: danari a<b>bastanza, il compimento della scienza, la quiete continua, e l’allegrezza perpetua.

[VR] Quatuor sunt que homines cupiunt:<sup>98</sup> sufficientia pecuniae, scientie complementum, quies continua et perenne gaudium. (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt quae homines plurimum cupiunt, **nec habere queunt**: scilicet sufficientia pecuniae, scientiae perfectio, quies continua, et perenne gaudium.*

[73] **Dominare:** Quattro sorti d’uomini sono curiosi di dominare: i poveri per acquistar l’altrui, i ricchi per defender l’acquistato, gli offesi per far vendetta, e i buoni per difender la città. I primi sono mortiferi ai cittadini, i secondi si possono tollerare, i terzi fanno spesso danno, e gli ultimi sono utili.

[VR] Quatuor sunt quibus homines dominari satagunt: pauperes ut alma<sup>99</sup> acquirant, divites ut acquisita defendant, lesi ut se ulciscantur, boni ut urbem tueantur. Primi sunt cuilibet<sup>100</sup> letiferi, secundi possunt tollerari, tercii per sepe damna inferunt, posterii utilitates conferunt. (p. 17)

[TM] *Quatuor sunt homines qui ut plurimum dominari satagunt: scilicet pauperes ut aliena rapiant, divites ut acquisita defendant, laesi ut se ulciscantur, boni ut urbem*

<sup>97</sup> *astutia*: è lezione confermata da M (f. 40v), SAC (p. 77) e Q (f. 74r): Rinaldi avrà voluto trovare una motivazione più nobile.

<sup>98</sup> *cupiunt*: M (f. 39r) e SAC (p. 73) aggiungono *et habere nequeunt*, come TM.

<sup>99</sup> *alma*: certamente un errore; infatti M (f. 42r), SAC (p. 80) e Q (f. 77v) hanno *aliena*.

<sup>100</sup> *cuilibet*: così Q (f. 77v) con VR e TM, ma M (f. 42r) e SAC (p. 81) hanno *civibus*.

*a malis tueantur. Primi cuilibet sunt laethiferi, secundi possunt tolerari, tertii saepe damna inferunt, ultimi utilitatem conferunt.*

[74] **Danno senza rimedio:** Quattro cose si possono tórre all'uomo, che non se gli possono restituire: la virginità corrotta, la vita levata, la fama imbrattata, e 'l membro tagliato.

[VR] *Quatuor sunt que subito auferri et numquam restitui possunt: fama cum falsa relatione*<sup>101</sup> *alicuius denigratur, virginitas cum feda corporis commixione subtrahatur, anima cum a corpore separatur, et membrum cum radicibus a corpore evelitur.* (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae subito homini auferri et nunquam restitui possunt: scilicet cum fama alicujus falsa religione denigratur, virginitas cum assensu perditur, anima cum a corpore separatur per mortem, et membrum cum abscinditur.*

[75] **Dono senza danno:** Quattro cose dà l'uomo senza privarsene: la scienza quando l'insegna, la fama quando loda, la riverenza quando la fa, e le cerimonie quando l'usa.

[VR] *Quatuor sunt que conferuntur et conferenti non desinunt: scientia cum docetur, fama cum*<sup>102</sup> *impenditur, asurectio*<sup>103</sup> *corporalis et curialitas verbalis.* (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae conferri possunt et conferenti non desunt: scilicet scientia cum docetur, fama cum impenditur, assurrectio corporalis et curialitas verbalis.*

[76] **Delitto:** Quattro cose ci nutriscono nel delitto: il diletto che se ne sente, il conversar con chi pecca, il non esser punito, e 'l ricever utile dal delitto.

<sup>101</sup> *relatione*: si legge in Q (f. 64v), in SAC (p. 58), M (f. 36v), ed è congruo con la traduzione. Ma il quaternario in M (f. 36v) ha: *Quatuor sunt que auferri et numquam restituere possunt: fama cum denigratur falsa relatione alicuis; anima cum dire mortis corpus subicitur, membrum cum a corpore radiciter evellitur, vel virginitas cum corripitur, vita cum ammittitur, fama cum denigratur, membrum cum abscinditur.* O nella versione di SAC (p. 58): *Quatuor sunt que hominis auferri et numquam restitui possunt: fama cum falsa relatione alicuius denigratur, virginitas cum feda corporis commixione subtrahitur, anima cum dire mortis corpus subicitur, membrum a corpore radice evellitur. Vel sit virginitas cum corrumpitur, vita cum amittitur, fama cum denigratur ascinditur.* Q (f. 64v): *Fama cum falsa relatione denigratur; Virginitas cum feda corporis commixione moxoe (?) subtrahitur. Anima cum corpore separatur, et membrorum cum radicibus a corpore evellitur, VEL SIC: Virginitas cum corrumpitur, vita cum admittitur, fama cum denigratur, et membrorum cum prociditur.* Si tratta, evidentemente, di un doppio quaternario di cui VR e RIN ripredono solo una delle due parti

<sup>102</sup> *fama cum*: M (f. 36v) e SAC (p. 58) hanno *flama dum*, ma Q (f.64v) ha semplicemente *fama*.

<sup>103</sup> *asurectio*: SAC (p. 58) ha *assuetudo*.

[VR] Quatuor sunt que in delictis nos nutriunt: delicti delectatio, conversatio peccantium, reatus impunitus<sup>104</sup> et commissi compendium.<sup>105</sup> (p. 11)

[TM] *Quatuor sunt quae nos in delictis nutriunt: scilicet delicti delectatio, conversatio peccantium, reatus impunitas et gulae indulgentia*<sup>106</sup> *vel commissi compendium.*

[77] **Divulgare:** Quattro cose divulgate nucono: il peccato commesso, la robba di chi l’acquista, la stoltizia propria, e la ricchezza sotto il tiranno.

[VR] Quatuor sunt que divulgata obsunt: crimen perpetratum, criminantis sensus,<sup>107</sup> suavitatis<sup>108</sup> propria et sub tiranno census. (p. 12)

[TM] [Manca]

[78] **Dio:** Quattro cose piacciono a Dio e agli uomini: la concordia de’ fratelli, l’amor de’ prossimi, il consenso del matrimonio, e la penitenza de’ peccatori.

[VR] Quatuor sunt que deo et hominibus sunt placida: fratrum concordia, proximorum dilectio, coniugum consensus et lapsorum reparatio. (p. 18)

[TM] *Quatuor sunt quae Deo et hominibus summe placida existunt: scilicet fratrum concordia, proximorum amor, conjugum consensus, et lapsorum reparatio.*

[79] **Eccellenza d’uomini:** Quattro sono stati gli uomini eccellentissimi in quattro diverse nazioni: Giuda Machabeo in Giudea, Carlo Magno in cristianità, fra’ saracini il Saladino, e fra’ pagani Cesare Augusto.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[80] **Felicità:** Quattro sorti d’uomini sono felici in diverso modo: quello che attende efficacemente al servizio di Dio, quel che dirizza le cagioni delle cose a modo suo, quel che ha potuto riparare alla ruina del mondo, e quel ch’è stato fatto accorto dall’altrui pericolo.

[VR] Quatuor sunt genera hominum diversimode **felicia:** felix qui servitio dei efficaciter incumbit, felix qui mundi ruinam devitare potuit, felix qui rerum causas **patienter**<sup>109</sup> **degerit**, felix qui periculum alterius fecit esse cautum. (p. 8)

<sup>104</sup> *impunitus*: da correggere in *impunitas*.

<sup>105</sup> Q (f. 68r) aggiunge *vel gulae indulgentia* (vd. nota seguente)

<sup>106</sup> *Et gulae indulgentia* sembra un’interpolazione senza senso e che tra l’altro eleva a cinque i quattro elementi previsti. Ma appare anche in Q come risulta dalla nota precedente.

<sup>107</sup> *criminantis sensus*: SAC (p. 71) ha *cominantis consensio*, mentre M (f. 38 v) e Q (f. 69v) hanno rispettivamente *cominantis sensus* e *criminantis sensus*.

<sup>108</sup> *suavitatis*: M (f. 38v) ha *fatuitas*, che rivela l’errore di VR e comunque già eliminato dal traduttore RIN.

<sup>109</sup> *patienter*: quasi certamente un errore del tipografo per *patenter* attestato da M (f. 35v), SAC (p. 56) e Q (f. 62v) che ha *patenter intelligit et degerit*.



[TM] *Quatuor sunt genera hominum diversimode feliciū: felix quidem cum seruitio efficaciter incumbit, felix qui rerum causas **patenter intelligit**, felix qui mundi munera<sup>110</sup> devitare potuit, felix quem alterius pericula cautum fecerunt.*

[81] **Felicità:** Quattro felicità<sup>111</sup> ci fanno spesso infelici: la moltitudine de' figliuoli, la copia delle ricchezze, il signoreggiar la patria, e l'aver molti amici.

[VR] *Quatuor sunt que infelicitatem sepe afferunt: filiorum multitudo, divitiarum affluentia, dominatus patrie et **lesa conscientia**.*<sup>112</sup> (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae infelicitatem saepe afferunt: scilicet filiorum multitudo, divitiarum affluentia, violentus dominatus, et **laesa conscientia**.*

[82] **Figliuolo:** Quattro obblighi ha il figliuolo verso il padre: riverirlo, ubidirlo, non **contristarlo**, e procurar per lui quando è vecchio.

[VR] *Quatuor sunt que per filium erga patrem procurari conveniunt: illum revereri, eidem obedire, illum non **castigari**<sup>113</sup> et senem procurare.* (p. 11)

[TM] *Quatuor sunt quae filius tenetur facere suo patri: scilicet illum revereri, eidem totaliter obedire, illum in nullo **contristari** et senem optime procurare.*

[83] **Fede:** Quattro cose ci vengon dalla fede: **la certezza delle cose**,<sup>114</sup> la bontà della vita, il cibo dell'anima, e il culto di Dio.

[VR] *Quatuor sunt que ex fide proveniunt: vite rectitudo, anime pabulum, dei cultus et **paradisi premium**.* (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt quae ex fide proveniunt: scilicet vitae rectitudo, animae pabulum, Dei cultus et **Paradisi praemium**.*

[84] **Fanciullo:** Quattro proprietà sono nei fanciulli: l'adirarsi presto, il riconciliarsi con parole, il dimenticarsi facilmente, e il giocare con gli uguali.

[VR] *Quatuor sunt que **pueri** peragunt: irascuntur repente, reconciliantur sermonibus, obliviscuntur facile et collectantur cum equalibus.* (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae conveniunt plurimum **puerili aetati**: nam irascuntur repente, reconciliantur sermonibus, obliviscuntur facile et celebrantur coequalibus.*

[85] **Fuga utile:** Quattro cose si fuggono con utile: **non accostarsi** spesso a ciascuno, non s'affaticare indarno per ogni cosa, non si doler molte volte delle cose passate, e non desiderare ciò che non si può avere.

<sup>110</sup> *munera*: sarà un errore per *ruinam*, attestato in SAC (p. 56) e Q (f. 62v).

<sup>111</sup> La correzione in *[in]felicità* proposta da Malato non è necessaria.

<sup>112</sup> *lesa conscientia*: vorrà dire "coscienza sporca"; M (f. 36v) ha *coniunx formosa*; SAC (p. 58) ha *coniunx formosissima*. Q (f. 64v), però, ha *lesa conscientia*. Il traduttore trova una soluzione diversa.

<sup>113</sup> *castigari*: M (f. 38r), SAC (p. 70) e Q (f. 68r) hanno *contristari*. Inoltre Q ha *optime* a *senem*, come TM.

<sup>114</sup> *certezza delle cose*: è un'innovazione di RIN e non ha riscontri in SAC (p. 53), M (f. 32v) e Q (f. 56r-v).



[VR] Quatuor sunt qui devitari expediunt: non **possunt**<sup>115</sup> credere cuilibet, non frustra se fatigare quibuslibet,<sup>116</sup> non condolere sepius preteritis,<sup>117</sup> et non optare quod nequit habere. (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt quae ut plurimum devitari expediunt: scilicet **passim** credere cuilibet, nec frustra fatigari quibuslibet, non dolere saepius praeteritis, nec optare quod nequit haberi.*

[86] **Forza**: A quattro opere sono sforzati i **buoni**: a innalzare i virtuosi, a punire i malvagi, a onorare le virtù, e sollevar gli oppressi.

[VR] Quatuor sunt que recte **prudenti**<sup>118</sup> conveniunt: colere iustitiam, virtuosos attollere, punire maleficos, virtutes colere, et relevare opressos. (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime **prudenti** conveniunt: scilicet virtuosos colere, bonos attollere, opressos relevare et **errantes corrigere**.*<sup>119</sup>

[87] **Fatica**: Quattro cose non si possono acquistare senza fatica: la lode eccellente, la scienza grande, la robba, e la potenza.

[VR] Quatuor sunt que sine labore acquiri nequeunt: excellens laus, grandis<sup>120</sup> scientia, census et potentia. (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt quae absque gravi labore acquiri non possunt: scilicet grandis laus, **excellens in moribus** scientia, magnus census, et potentia.*

[88] **Facondia**: Quattro cose fanno l'uomo facondo: l'audacia, l'intelletto, il diletto, e l'uso.

[VR] Quatuor sunt que facundiam inducunt: audacia, sensus, delectatio et usus.

[TM] [Manca]

[89] **Gola**: Quattro cose scemano il vizio della gola: l'ansietà del guadagno, il combatter con la fame, lo straccar il corpo, e l' desiderar danari.

[VR] Quatuor sunt que vitium gule minuunt: lucri anxietas, famis invasio, fatigatio corporis, penurie afflictio. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae gulae vitium minuunt: scilicet lucri anxietas, famis invasio, fatigatio corporis et penuriae afflictio.*

<sup>115</sup> *possunt* anche in SAC (p. 74), ma *passim* è presente in M (f. 39v), in Q (f. 71v) e in TM.

<sup>116</sup> *quibuslibet*: in Q (f. 71v) apre il quaternario successivo.

<sup>117</sup> *preteritis*: M (f. 39v), SAC (p. 74) hanno *preteriti*, e Q (f. 71v) ha *preterita*.

<sup>118</sup> *prudenti*: senso non perspicuo e la traduzione ne risente. Sembra preferibile la lezione di M (f. 40r), SAC (p. 76), Q (f. 73v): *recte dominanti facere conveniunt*.

<sup>119</sup> *errantes corrigere*: è un'aggiunta che si legge in M (f. 34v), SAC (p. 65) e Q (f. 59v).

<sup>120</sup> *grandis*: in M (f. 41r) e in SAC (p. 79) va con *census* e non con *scientia*, e così anche in Q (f. 76r) dove la distinzione degli elementi è garantita dalla distribuzione in righe diverse.

[90] **Gola**: Quattro cose fanno l'uomo goloso: l'esser uso all'osteria, **l'imitare della corte**, le molte entrate, e l'riposo continuo.

[VR] [Manca]<sup>121</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae vitium gulae inducunt: scilicet assuetudo tabernae, imitatio gulosorum, redituum copia et quies continua.*

[91] **Governatore**: Quattro cose dee osservare il governor d'un luogo: serbar l'egualità, mantener l'abondanza, dar udienza, e conservar la giustizia.

[VR] *Quatuor sunt que per rectorem loci servari expediunt: pacis observatio et victualie procuratio, concedens probatio*<sup>122</sup> *et iustitie conservatio.* (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae per rectorem loci servari expediunt: scilicet pacis observatio, victualium procuratio, condecens prolatio et iustitiae exhibitio.*

[92] **Guadagno mentito**: Quattro sorti d'uomini dicono di guadagnar più che non guadagnano: l'istrione, l'avvocato, l'assensore, e l' medico.

[VR] *Quatuor sunt genera hominum plusquam lucrentur asserentium: istrio, advocatus, medicus et assessor.* (p. 7)

[TM] [Manca]

[93] **Guadagno mentito**: Quattro sorti d'uomini dicono di guadagnare meno che non guadagnano: il rettore del reggimento, il contadino del seme, il mercante della mercatanzia, e **il giocatore**<sup>123</sup> di quello che vince.

[VR] *Quatuor sunt genera hominum minusquam lucrentur asserentium: rector ex regimine, mercenarius*<sup>124</sup> *ex semine, mercator ex mercimonio, et sacerdos ex officio.* (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum plusquam lucrentur afferentium: scilicet rector ex regimine, cultor agrorum ex semine, mercator avarus ex mercimonia, sacerdos ex officio.*

[94] **Giovare ad altri**: Quattro cose giovano più ad altri che a sé: gli uccelli facendo il nido, le api facendo il mele, i buoi portando **il giogo**, e le pecore portando la lana.

<sup>121</sup> Si legge in M (f. 33v): *Quatuor sunt que gule vitium inducunt: assuetudo taberne, imitatio curie, redituum copia et quies continua.* Il quaternario è presente anche in SAC (p. 62) e in Q (f. 57v), e conferma che la traduzione "imitazione della corte" ha una base.

<sup>122</sup> *probatio*: M (f. 34r) e Q (f. 58r) leggono *prolatio*, mentre SAC (p. 63) ha *probatio*. Tutti leggono *conservatio* contro *exhibitio* di TM.

<sup>123</sup> Notevole la sostituzione di *sacerdos* con *giocatore*: Rinaldi scriveva in tempi di Controriforma! *sacerdos* è attestato in M (f. 35r), SAC (p. 67) e Q (f. 61v).

<sup>124</sup> *mercenarius*: M (f. 35r) ha *mecadus*, SAC (p. 67) ha *messardus*, e Q (f. 61r) ha *mercenarius vel mezdardus*. Si tratterà di una variante di *massarius*, ben attestata nel latino medievale (cfr. J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, Brill, 1993, p. 660 *ad vocem* "massarius"), e Q conferma che si tratta del *mezzadro*.

[VR] Quatuor sunt qui plus aliis quam sibi conferunt: aves cum nidificant, apes cum melificant, **boves in gerendo vomera**<sup>125</sup> et oves ferendo vellera. (p. 8)

[TM] Quatuor sunt quae plus aliis conferunt quam sibi: scilicet aves cum nidificant, apes cum mellificant, **boves cum arant** et oves producendo vellera.

[95] **Giudice**: Quattro cose convengono al giudice: udir **benignamente**, risponder prudentemente, considerar sobriamente, e giudicar solennemente.

[VR] Quatuor sunt que iudici congruunt: **benivole**<sup>126</sup> audire, respondere prudenter, sobrie discutere et iudicare solemniter. (p. 18)

[TM] Quatuor sunt quae optime iudici conveniunt: scilicet **benigne** audire, prudenter respondere, sobrie discutere, et solemniter iudicare.

[96] **Giustizia**: Quattro cose **spengono la giustizia**: l’amore, l’odio, il timore, e l’guadagno.

[VR] [Manca]<sup>127</sup>

[TM] Quatuor sunt quae caecant oculos iudicis: scilicet amor, odium, lucrum, et timor.

[97] **Gravetze dell’uomo**: Quattro cose sono gravissime all’uomo: servir a ingrato, pregar senza esser esaudito, far bene e non essere premiato, e aspettar chi non viene. Overo<sup>128</sup> giacere infermo, essere povero, star con l’animo in sospeso,<sup>129</sup> e esser tenuto in prigione.

[VR] Quatuor sunt que homini gravia persistunt: servire et non gratificari, rogare et non audiri, benefacere et puniri,<sup>130</sup> expectare et non **invenire**. (p. 8)  
Quatuor sunt que gravissima persistunt: iacere in egritudine, in paupertate consistere, imprudenti subiacere et carceribus **degere**. (p. 9)

[TM] Quatuor sunt quae homini gravia existunt: scilicet servire et non gratificari, rogare et non exaudiri, benefacere et non praemiari, expectare et non **venire**.

<sup>125</sup> *gerendo vomera*: così anche in SAC (p. 57), ma in M (f. 36r) *movendo vomera*, e Q (f. 63v) ha *gerendo aratra*.

<sup>126</sup> *benivole*: è la lezione di M (f. 33v), SAC (p. 61) e Q (f. 78v).

<sup>127</sup> Manca in VR ma è presente in M (f. 49v): *Quatuor sunt que imperitem aliquem detruunt: amor et hodium, timor et compendium*; in SAC (p. 77), che però ha *imperite* al posto di *iustitie*; e in Q (f. 74r, ma riferito a *paupertas*) è *paupertate*. I quattro elementi del quaternario si adattano ai “giudici” parziali e alla povertà, confermando l’idea che le sentenziosità dei detti ricavi la forza dalla “universalità” o “genericità” dei dati apportati, tanto è vero che sono identici a quelli del n. 159 dedicato alla prudenza.

<sup>128</sup> Questo quaternario ne fonde due che VR e TM presentano come entità separate. La fusione si dà anche in M (f. 36r), SAC (p. 57) e Q (f. 63v-64r).

<sup>129</sup> *con l’animo in sospeso*: forse dipende da una lettura di *imprudenti* come in *pendenti*.

<sup>130</sup> *et puniri*: attestato anche da SAC (p. 57) e Q (f. 63v); invece, M (f. 36r) ha *et non puniri*, forse per omologare il quaternario, ma va contro il senso voluto.

*Quatuor sunt quae homini durissima sunt, scilicet jacere in aegritudine, in summa paupertate degere, imprudenti subiacere domino et in carcere commorari.*

[98] **Gravezze dell'uomo:** Quattro cose sono gravi all'uomo più dell'altre: viver con una famiglia sciocca, aver copia di figlioli iniqui, mandar male subito il guadagno, e sopportar d'esser signoreggiato.

[VR] *Quatuor sunt que homini graviora persistunt: in familiam dementer*<sup>131</sup> vivere, iniquis filiis habundare, solitum lucrum deperdere, insolitum **dominium principum sustinere**.<sup>132</sup> (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt quae hominibus summe gravia existunt: scilicet cum familia demente vivere, iniquis filiis abundare, solitum lucrum perdere et solitum dominari subsistere.*

[99] **Giovane:** Quattro cose fanno i giovani: cercano ricchezze, si dilettono d'onori, procurano amicizie, e s'astengono da cose illecite.

[VR] *Quatuor sunt que iuvenes peragunt: querunt divicias, delectantur honoribus, querunt amicitias, et abstinent se a turpibus.* (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae iuvenes peragunt: scilicet quaerunt divitias, delectantur honoribus, quaerunt amicitias et abstinent se a turpibus.*

[100] **Giovane:** Quattro cose [non]<sup>133</sup> si possono fuggir dai giovani: la venuta della vecchiezza, la perdita dell'amico, gli accidenti spiacevoli, e l'assalto della morte.

[VR] *Quatuor sunt que iuvenibus*<sup>134</sup> devitari non possunt: senectutis accessus, familiaris elisio, **displicibilium eventus et mortis invasio**. (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt quae nullo modo ab homine devitari possunt: scilicet adventus senectutis, mortis accessus, familiaris elisio, et displicibilium invasio.*

[101] **Giovanetto:** Quattro cose fanno i giovanetti: abusano i patrimoni, disprezzano i castighi, s'involano ne' vizii, e fanno poco conto del guadagno.

<sup>131</sup> *in familiam dementer*: due errori presenti anche in SAC (p. 68); ma M (f. 36r) e Q (f. 66r) hanno *in familia demente*.

<sup>132</sup> M (f. 36r) ha *solitum dominum subsistere*; SAC (p. 68) ha *solitum donare substinere*; Q (f. 66v) ha *insolitum dampnum substinere*. VR presenta un guasto, un *dam* cui segue in altra riga *puum*.

<sup>133</sup> *non*: manca in RIN e Malato non emenda, ma è necessario per il senso, e le fonti lo confermano.

<sup>134</sup> *iuvenibus*: ma M (f. 39v) e SAC (p. 74) hanno rispettivamente *iuvenes* e *viventibus*, mentre Q (f. 71v) ha *iuvenibus*.

[VR] Quatuor sunt que adolescentes faciunt: **habundantur**<sup>135</sup> patrimoniis et gastigari spernunt, **devolvuntur**<sup>136</sup> vitiis et **lucrari nequeant**.<sup>137</sup> (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae adolescentes faciunt scilicet abutuntur patrimonio, castigare spernunt, involvuntur vitiis et lucra negligunt.*

[102] **Guerra:** Quattro effetti fa la guerra: diserta **la città**, induce il difetto delle vittuaglie, sforza a partirsi, e dà il supplicio della carestia.

[VR] Quatuor sunt que ex guerra prodeunt: **episcopatus**<sup>138</sup> desertio, defectus victualium, popoli dissensio, et penurie suplicium. (p. 14)

[TM] [Manca]<sup>139=</sup>

[103] **Guerra:** Per quattro cose è lecito a far guerra ragionevolmente: per la fede, per la giustizia, per aver pace, e per stare in libertà.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[104] **Gusto:** Quattro cose aggradano al gusto: il sapor dolce, l’agro mediocre, il forte conveniente, e l’ gusto saporito.

[VR] Quatuor sunt que gustui competunt: sapor dulcis.<sup>140</sup> (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae gustum delectant: scilicet sapor dulcis, aer bonus, coctio referta, et stomachus exoneratus.*

[105] **Uomo:**<sup>141</sup> Quattro cose **sono care**<sup>142</sup> agli uomini: la curiosità **nell’acquistare**, la parsimonia nel conservare, la pazienza nell’ingiurie, e l’astinenza nell’offese.

<sup>135</sup> *habundantur*: da correggere in *abutuntur* come in M, (f. 36v), SAC (p. 59) e Q (f. 65r). Q colloca il quaternario (f. 65r-v) sotto la rubrica *adolescentes*.

<sup>136</sup> *devolvuntur*: così in M (f. 37r), mentre SAC (p. 59) e Q (f. 65r) hanno *involvuntur*.

<sup>137</sup> *nequeant*: M (f. 37r), SAC (p. 59) e Q (f. 65v) hanno *negligunt* come TM e come sembra intendere il traduttore.

<sup>138</sup> *Episcopatus desertio*: RIN elimina un’allusione forse scomoda e TM elimina tutto il quaternario. Ma *episcopatus* è in Q (f. 73v): *episcopatus departio*; in SAC (p. 76) è *epuratus desertio*; in M (f. 39r) è *episcopatus desertio*.

<sup>139</sup> In TM il quaternario più vicino è il seguente che, però, ha per tema la pace: *Quatuor sunt bona quae maxime ex pace proveniunt: scilicet civitatis augmentum, ubertas victualium, divitiarum acquisitio, et laetitia civium: et his contraria quatuor ex guerra prodeunt.*

<sup>140</sup> VR è troncato per un guasto tipografico, evidenziato dalla caduta di un rigo. M (f. 38v) e SAC (p. 72) completano con *mediocriter congruenter agresti et gustui sapidus*. Diverso è Q (f. 70r): *Quatuor gustum delectant: sapor dulcis, meudicus vel mediocriter acris, congruenter agrestis, et augustaapiditas.*

<sup>141</sup> L’ordine alfabetico viene restaurato se si pensa che nell’originale è ‘homo’, ma la modernizzazione attuata da Malato crea l’anomalia. Si ricordi, comunque, che l’ordine alfabetico prendeva in considerazione la lettera iniziale e non la prima sillaba dei lemmi: lo ricordiamo perché serve a spiegare le irregolarità in tal senso che si rilevano nel corso dell’opera.

<sup>142</sup> *sono care*: è una traduzione a senso, ma *casui obsistunt*, “resistono alla caduta”, crea difficoltà che spiegano le altre soluzioni proposte.

[VR] *Quatuor sunt que hominis casui obsistunt: in agendo<sup>143</sup> curiositas, in conservando parcitas, in iniuriis patientia et in offensis abstinentia.* (11)

[TM] *Quatuor sunt quae hominis fortunae prosunt: scilicet in acquirendo curiositas, in conservando parcitas, iustitia potiri et in offensis abstinentia.*

[106] Uomo: Quattro cose fortificano l'uomo più dell'altre: la bellezza del corpo, la sapienza, la fama lodevole, e la facondia.

[VR] *Quatuor sunt que pre ceteris homines cupiunt.<sup>144</sup> pulchritudo corporis, sapientia, fama et facundia.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt praerogativae dotes hominis: scilicet corporis pulchritudo, animi scientia, fama laudabilis, et facundia.*

[107] Uomo: Quattro cose dell'uomo sono grandissime in questo presente secolo: il conoscer se stesso, il dissimilar l'offesa, il governar ben la fameglia, e l'esser il reggimento in man di donne.<sup>145</sup>

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[108] Uomo: Quattro cose rendono l'uomo perfetto: l'adorare Dio, l'amare il prossimo, il fare agli altri quel che si vuol per sé, e il non far ad altri quel che non si vuol per sé.

[VR] *Quatuor sunt que perfectum hominem reddunt: deum colere, proximum diligere, alii facere quod sibi vellet fieri, alii non inferre quod sibi non vellet inferri.* (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt quae perfectum hominem reddunt: scilicet Deum colere, proximum diligere, facere quod sibi vellet fieri, et alteri non inferre quod sibi nolle inferri.*

[109] Uomo: Quattro cose convengono all'uomo prudente: osservare la giustizia, inalzare i buoni, sollevar gli oppressi, e correggere gli erranti.

[VR] *Quatuor sunt que prudenti conveniunt: colere iustitiam, bonos extolere, relevare oppresos et errantes corrigere.*

[TM] *Quatuor sunt quae maxime prudenti conveniunt: scilicet virtuosos colere, bonos attollere, oppresos relevare et errantes corrigere.*

[110] Uomo: Quattro sorti d'uomini dispiacciono a Dio e al mondo: il povero insuperbito, il ricco bugiardo, il vecchio lussurioso, e chi semina zizanie tra i fratelli.

<sup>143</sup> *agendo*: M (f. 38r) e SAC (p. 70) Q (f. 68v) hanno *acquirendo*.

<sup>144</sup> *cupiunt*: M (f. 38r) e SAC (p. 71) hanno *minuunt*, contro il buon senso. Q (f. 69r) ha *homines minuunt et doctant*.

<sup>145</sup> La "simulazione" e il governo di "regine", sono veramente caratteristiche del "presente secolo".

[VR] Quatuor sunt genera hominum deo et mundo displicibilia: pauper **superbus**,<sup>146</sup> dives **ferens** mendacia, senex involutus luxurie et seminans inter fratres **ligamina**.<sup>147</sup> (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum Deo et mundo displicentium: scilicet pauper elatus, dives serens mendacia, senex luxuriosus, et seminans inter fratres discordias.*

[111] **Ira**: Quattro cose nascono dall’ira: il travaglio della mente, l’ignoranza di se stesso, **il fatto** ingiusto, e la sentenza iniqua.

[VR] Quatuor sunt que ex ira proveniunt: mentis turbatio, sui ignorantia, indecens **factio** et iniqua sententia. (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt quae ex ira proveniunt: scilicet mentis turbatio, sui ignorantia, indecens factio, et iniqua sententia.*

[112] **Ira**: Quattro cose partoriscono l’ira: lo scherno, la villania, l’ingratitude, e l’ingiustizia.

[VR] Quatuor sunt que iram pariunt: irrisio, contumelia, ingratitude et iniustitia. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae iram pariunt: scilicet derisio, contumelia, ingratitude et iniustitia.*

[113] **Ira**: Quattro cose scemano l’ira: le dolci parole, la vendetta, la sodisfazione, e la carestia.

[VR] Quatuor sunt que iram minuunt: dulce eloquium, vindicta, satisfactio et penuria. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae iram minuunt: scilicet dulce colloquium, vindicta, satisfactio et penuria.*

[114] **Invidia**: Quattro cose nascono dall’invidia: il dolor dell’invidioso, la ruina dell’invidioso, la division del popolo, e la perdizion delle città. **Overo**:<sup>148</sup> **la vita afflitta, la calamità, la presunzion di se stesso, e la povertà.**

[VR] Quatuor sunt que ex invidia prodeunt: dolor mundi, invidi exitium, dissensio populi et eversio urbium. (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt que ex invidia proveniunt: dolor invidi, cum odiosi exitium, dissentio populi et eversio urbium.*

[115] **Invidia**: Quattro cose partoriscono l’invidia: il desiderio dell’onore, l’avidità del guadagno, la felicità d’altri, e l’odiare il **vicino**.

<sup>146</sup> *superbus*: così in SAC (p. 67), ma M (f. 35v) e Q (f. 61v) hanno *elatus superbia*, colto nella traduzione.

<sup>147</sup> *ligamina*: M (f. 35v), SAC (p. 67) e Q (f. 61v) hanno *çiçaniam*.

<sup>148</sup> La frase conclusiva introdotta da “Overo” sembra un’aggiunta di RIN visto che non ha altri riscontri.



[VR] Quatuor sunt que invidiam pariunt: honoris cupido, lucri desiderium, alterius felicitas et cum **vicino**<sup>149</sup> odium. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae invidiam perimunt: scilicet honoris cupido, desiderium lucri, alterius felicitas et cum **vicio** odium.*

[116] **Invidia**: Quattro cose svellono l'invidia: la privazion della potenza, la carestia, la mortificazion de' sensi, e 'l difetto delle virtù.

[VR] Quatuor sunt que invidiam evelunt: potentie privatio, penurie eventus, sensuum elisio et virtutum defectus. (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae invidiam evellunt: scilicet ab homine potentiae privatio, penuriae eventus, sensuum elisio et virtutum defectus.*

[117] **Infermo**: Quattro cose dee far l'infermo: ubidir al medico, spender largamente nelle cose neccessarie, aver fidenza nel medico, e confortarsi stando in riposo.

[VR] Quatuor sunt que per egrum instantius servari conveniunt: ut medico obediant, in necessariis largiter expendiant, ut fiduciam gerat in medico et se confortet **morando** in otio. (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae per aegrum praecipue servari expediunt: scilicet ut medico sive medenti obediat, in necessariis largiter expendat, ut fidem medico adhibeat, et ut se confortet **non morando**<sup>150</sup> in otio, et **quinto**<sup>151</sup> ipse aeger medicum sollicite exploret, et supplicando.*

[118] **Ingratitudine**: Quattro sorti d'uomini si dimenticano de' beneficii: il fanciullo [non] cresciuto,<sup>152</sup> il superbo inalzato, il superbo per natura, e l'imprigionato, liberato dalla prigione.

[VR] Quatuor sunt genera hominum beneficia obliviscentium: **puer** cum adoleverit, humilis cum sublimatus fuerit, superbus superbia innodatus, et carceratus carcere liberatus. (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt hominum genera facilliter beneficia obliviscentia: scilicet **mariti** cum adoleverit, humilis cum sublimatus fuerit, superbus superbia innodatus, incarceratus a carcere liberatus.*

[119] **Impossibilità**: Quattro cose sono impossibili da promettere: che il mare sempre ci prometta securezza, il ciel serenità, l'estate fiori, e 'l verno nevi.

[VR] [Manca]

<sup>149</sup> *vicino*: confermato da M (f. 33v) e Q (f. 57v), mentre SAC (p. 63) ha *convicii*, probabile errore di lettura.

<sup>150</sup> *non morando*: rispetto al semplice *morando* è certamente erroneo.

<sup>151</sup> *quinto*: questo "quinto" elemento eccede la norma del quaternario.

<sup>152</sup> Malato integra *fanciullo [non] cresciuto*; ma quel *[non]* è erroneo, come dimostrano le fonti.



[TM] [Manca]

[120] **Infelicità:** Quattro sorti d’uomini sono infelici: chi soccombe a peccato enorme, chi può far bene e non lo fa, chi non sa e non vuole imparare, e chi sa insegnare e non insegna.

[VR] *Quatuor sunt genera hominum quadrifariam*<sup>153</sup> *infelicium: infelix qui innormi peccato* **incumbit**,<sup>154</sup> *infelix qui dum benefacere potest desinit, infelix qui nescit et doceri spernit, infelix qui novit et docere negligit.* (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum quadrifarie infelicium: scilicet infelix qui in enormi peccato succumbit, infelix qui dum benefacere potuit desiit, infelix qui doceri potuit et doceri spreuit, infelix qui docere novit et facere neglexit.*

[121] **Insaziabilità:** Quattro cose sono insaziabili: il fuoco, la terra, **l’infermo**, e la femina.

[VR] *Quatuor sunt insaciabilia: ignis, terra, infernus et femina.*<sup>155</sup> (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt insatiabilia: scilicet ignis, terra, infernus et vulva.*

[122] **Inurbanità:** Quattro cose fanno l’uomo inurbano: **il moto dell’ira**, l’avarizia, lo stimolo della carestia, e l’invidia.

[VR] *Quatuor sunt que virum [in]curialem*<sup>156</sup> *reddunt: nimia paupertas, avaritia, pecunie, ira et invidia.*<sup>157</sup> (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime hominem incurialem reddunt: scilicet nimia paupertas, avaritia, pecunia et invidia.*

[123] **Inimicizia:** Quattro cose partoriscono l’inimicizia: **il parlar disonesto**, l’offesa, l’avarizia, e lo scherno.

[VR] *Quatuor sunt que inimicitiam pariunt: turpe obsequium, offensio, amicitia*<sup>158</sup> *et derisio.* (p. 15)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime odium pariunt: scilicet turpiloquium, offensio, avaritia et derisio.*

<sup>153</sup> *quadrifariam*: così anche in SAC (p. 56) e Q (f. 62v), ma è da correggere in *quadrifarie* con M (f. 35v), oltre che con TM.

<sup>154</sup> *incumbit*: così in VR e Q (f. 62v); ma M (f. 36r) e SAC (p. 56) hanno *succumbit*, come TM.

<sup>155</sup> *femina*: M (f. 39v), SAC (p. 73) aggiungono *Ignis non lignis, terra non aqua, infernus non animalibus et femina non hominibus*. La lezione *inferno* per *inferno* di RIN è certamente un errore di stampa. Q (f. 72r): *et femina vel vulva*, per la sua consueta pratica di specificare usando dei sinonimi, e concorda con TM.

<sup>156</sup> *[in]curialem*: corregge *curialem* di VR, mentre M (f. 40), SAC (p. 76) e Q (f. 73r) hanno *incurialem*.

<sup>157</sup> *invidia*: Q (f. 73r) aggiunge *Vel sic: discretus sermo, honesta requisitio. consecutio scientie, er moderatio sui ipsius*.

<sup>158</sup> *amicitia* è chiaramente un *lapsus* per *avaritia*, come sembra esserlo il successivo *turpe obsequium* per *turpiloquium* presente negli altri testi: M (f. 40v), SAC (p. 77) e Q (f. 74r).

[124] **Inganno**: Quattro cose ingannano l'uomo: **l'amor della robba**,<sup>159</sup> **il troppo vino**, la dolcezza delle parole, e la cupidigia del guadagno.

[VR] *Quatuor sunt que homines decipiunt: intellectus paucitas, receptio muneris, lucrandi cupiditas, et verborum dulcedo.*<sup>160</sup> (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt quae saepissime hominem decipiunt: scilicet verborum dulcedo, lucrandi cupiditas, receptio mulieris, et paucitas intellectus.*

[125] **Italia**<sup>161</sup>: Quattro cose conserveranno l'Italia in pace, prima, che si riuniscano tutte le munizioni, forti, borghi e castelli, fuor che le città; seconda, che i micidiali e malfattori enormi sieno castigati; terza, che 'l popolo sia tenuto e retto per succession di prole.

[[VR] Manca]

[TM] [Manca]

[126] **Lussuria**: Quattro cose fa la lussuria: imbratta l'anima e 'l corpo, indebolisce i sensi, scema il patrimonio, e fa invecchiar presto.

[VR] *Quatuor sunt que ex luxuria veniunt: corporis et anime polutio, sensuum debilitatio, diminutio patrimonii, acceleratio senectutis.*<sup>162</sup> (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae ex luxuria proveniunt: scilicet et animae pollutio, sensuum debilitas, diminutio patrimonii et acceleratio senii.*

[127] **Lussuria**: Quattro cose aiutano la lussuria: i vini grandi, i cibi delicati, la domestichezza con le donne, e la soavità del riposo.

[VR] *Quatuor sunt que luxuriam aliciunt: vina*<sup>163</sup> *grandia, delicata cibaria, mulierum familiaritas, laboris assiduitas et sanguinis diminutio.*<sup>164</sup> (p. 4)

<sup>159</sup> *amore della robba*: M (f. 40v) e SAC (p.77) hanno *amor intensus*, forse letto come *amor in censu*. Q (f. 74v) ha solo *amor* (ma si veda la n. seguente). In M e SAC c'è anche il *nimum vinum*, e non v'è menzione dell'*intellectus paucitas*.

<sup>160</sup> La disparità tra RIN e VR fa pensare alla presenza di un testo come quello di M (f. 40v) e SAC (p. 79): *Quatuor sunt que homines decipiunt: amor intensus, vini nimietas, verborum dulcedo et lucri cupiditas*. È interessante che Q (f. 74v) presenti le due varianti come alternative: *intellectus parvitas, muneris receptio, et lucrandi cupiditas et verborum dulcedo, vel sic, amor, census, vini nimietas vel verborum dulcedo et lucrandi cupiditas*, dove l'eccesso del vino insieme alla dolcezza dell'eloquio formano una singola unità del quaternario. Si ricordi che il secondo quaternario viene ripreso come autonomo nel n. 196.

<sup>161</sup> Questo quaternario manca di un quarto elemento, e non è presente in alcuno dei nostri testi, per cui potrebbe essere una creazione di Rinaldi oppure una sua ripresa da un testo a noi sconosciuto e che potrebbe essere la fonte di tutti i quaternari di cui non sappiamo indicare la fonte.

<sup>162</sup> *acceleratio senectutis*: M (f. 33v) ha *senii*, e manca in SAC (p. 60) e Q (f. 57r).

<sup>163</sup> *vina*: lezione confermata da M (f. 34r), da Q (f. 57v), ma SAC (p. 81) ha *vicia*. La virtù opposta del n. 128 ha *aqua usus*, che rende plausibile *vina grandia*.

<sup>164</sup> Si noti l'incongruenza perché le cause *laboris assiduitas et sanguinis diminutio* dovrebbero scemare la lussuria, e infatti questa parte dovrebbe figurare del quaternario

[TM] *Quatuor sunt quae luxuriam alliciunt: scilicet vitia grandia, delicata cibaria, mulierum familiaritas et suavis otiositas.*

[128] **Lussuria:** Quattro cose scemano la lussuria: l'uso dell'acqua, la freddezza de' cibi, la lontananza delle donne, e l' durar fatica.

[VR] [Manca]<sup>165</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae luxuriam minuunt: scilicet aquae usus et ciborum frigiditas, mulierum saevitia, sanguinis minutio et laboris assiduitas.*

[129] **Litigante:** Quattro cose si deono osservare per chi litiga: umiltà nel proporre, discrezione nel rispondere, **curiosità**<sup>166</sup> nel litigare, e larghezza nello spendere.

[VR] *Quatuor sunt que per litigantem servari congruunt: humilitates in proponendo, in respondendo sensualitates, in litigando curialitates et in exponendo largitas.*<sup>167</sup> (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae per litigantem servari congruunt: scilicet in proponendo humilitas, in respondendo suavitas, in litigando curialitas, in exponendo*<sup>168</sup> *largitas.*

[130] **Limosina:** Quattro sono le sorti della limosina: donare ai poveri, perdonare l'ingiuria a chi offende, corregger chi pecca, e rilevar dall'errore chi erra.

[VR] *Quatuor sunt elemosinarum genera: elimosina erogare pauperibus, vindictam dimictere ledentibus, correctionem adibere errantibus et errantem revocare ab erroribus.* (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt opera elemosynaria: scilicet erogare pauperibus, vindictam dimittere laedentibus, correctionem adhibere peccantibus,*<sup>169</sup> *errantem revocare ab erroribus.*

[131] **Leggerezza apparente:** Quattro cose paiono leggieri e sono importanti: l'onorare ciascuno con le parole, dir la verità, non offender alcuno, e praticar con buoni.

seguito, come del resto provano le altre testimonianze. In questa posizione Q (f. 57v) ha *soavis otiositas* in rima e, come spesso, in accordo con TM.

<sup>165</sup> È presente in M (f. 33v): *Quatuor sunt que luxuriam minuunt: aque usus, ciborum frigiditas, mulierum absentia et laboris assiduitas*; presente in forma identica anche in SAC (p. 64) e Q (f. 57v).

<sup>166</sup> *curiosità*: cioè “premura”, “attenzione”; anche M (f. 34r), SAC (p. 63), Q (f. 58r) hanno *curiositas*. E si veda i nn. 162 e 195. Forse *curialitas* di VR e TM è una *lectio facilior*.

<sup>167</sup> *largitas*: Sono strane le forme *sensualitates*, *curialitates*, *humiltates* contro le forme al singolare presenti in tutta la tradizione (es. Q, f. 58r). L'anomalia fa perdere la rima in *-as*.

<sup>168</sup> *exponendo*: è la lezione anche di Q (f. 58r) che ancora una volta concorda con TM.

<sup>169</sup> *errantibus*: ma *peccantibus* in M (f. 35v), SAC (p. 54) e Q (f. 61v) come in TM. È una variante di scarso peso, considerata la sinonimia tra *peccatores* ed *errantes*, e tuttavia è un indice per stabilire che il traduttore seguiva un testo e non un altro.

[VR] Quatuor sunt levia que digna laude consistunt: verbis quemcumque honorare, veritate frui, neminem offendere et cum bonis **uti**. (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae homini levia sunt et digna laudibus: scilicet verbis quemcumque honorare, veritate frui, neminem offendere et cum bonis **ambulare**.*

[132] **Lingua**: Quattro cose escono dalla lingua cattiva: il seme della zizania, l'offesa dell'altrui fama, la cattiva interpretazione, e l'insegnamento del male.

[VR] Quatuor sunt que ex lingua prava exeunt: cinzanie semen, fame **destructio**, interpretatio nequam et malorum instructio. (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae ex lingua prava proveniunt: scilicet zizaniae semen, famae **detractio**, nequam interpretatio, et malorum instructio.*

[133] **Liquore**: Quattro liquori sono necessari più degli altri: l'acqua, il vino, il mele, l'olio.

[VR] Quatuor sunt licores pre ceteris neccessarii: aqua, vinum, mel et oleum. (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt liquores prae ceteris necessarii et utiliores: scilicet aqua, vinum, mel et oleum.*

[134] **Medico**: Quattro cose convengono al medico: investigar con diligenza la cagion del male, visitar spesso l'amalato, dargli le medicine in tempo, e confortar gagliardamente l'infermo.

[VR] Quatuor sunt que medico congruunt: morbi causam diligenter perquirere, sepius egrotantem visitare, medicinas **ut** congruunt exhibere, egrum instantius confortare. (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae medico congruunt: scilicet morbi causam diligenter inquirere, saepius aegrotantem visitare, medicinas **prout** congruit exhibere, et aegrum instantius confortare.*

[135] **Martirio**: Quattro sorti di martíri sono senza spargimento di sangue: il primo è la verginità in gioventú, il secondo l'astinenza nell'abondanza, il terzo l'umiltà nella prosperità, e il quarto la pazienza nell'avversità o tribulazione.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[136] **Mercante**: Quattro cose convengono al mercante: esser discreto nel contrattare, curioso nel vendere, legale nei contratti, e affabile coi contraenti.

[VR] Quatuor sunt que merchantori conveniunt: in contraendo sit discretus, in vendendo curiosus, in **contractibus** legalis et **contrahendo**<sup>170</sup> affabilis. (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae potissime mercatoribus conveniunt: scilicet ut in con-*

<sup>170</sup> *contraendo*: M (f. 34v), SAC (p. 65) e Q (f. 60r) hanno *contraentibus*, che emerge nella traduzione.

*trahendo sit discretus, in vendendo curiosus, in mercibus<sup>171</sup> legalis et contrahentibus sit affabilis.*

[137] **Marito:** quattro cose osservi il marito verso la moglie: tenerla in faccende, farla star in timore, nutrirla sanamente, e vestirla convenientemente.

[VR] *Quatuor sunt que virum erga uxorem expediunt: ipsam honorare, sub timore premere, edere<sup>172</sup> salubriter, et vestire condecenter.* (p. 11)

[TM] [Manca]

[138] **Moglie:** Di quattro cose dee aver cura la moglie per amor del marito: d'amarlo, di non farlo sdegnare, di sollevarlo dalle spese, e ella stessa aver cura della sua persona.

[VR] *Quatuor sunt que uxorem circa virum precari expediunt:<sup>173</sup> ipsum diligere, ad iram non excitare, ab impendiis relevare et in personam procurare.* (p. 11)

[TM] [Manca]

[139] **Morte:** Quattro cose sono peggiori della morte: che **il vecchio** sia aggravato dalla povertà, che l'uomo manca de' sensi, che 'l peccatore s'involti nei peccati, e che l'infermo sia tenuto in prigione.

[VR] *Quatuor sunt que morte peiora existunt: severe<sup>174</sup> opprimi, carere sensibus, peccantem peccatis involvi et egrum<sup>175</sup> teneri carceribus.* (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt quae morte pejora existunt: scilicet senem paupertate opprimi, hominem carere sensibus corporeis, peccatorem involutum peccatis, et aegrum in carceribus detentum.*

[140] **Morte:** Quattro cose ammazzano l'uomo inanzi il tempo: la moglie bella, lo stimolo della malinconia, il cibo pestifero, e l'aria corrotta.

[VR] *Quatuor sunt que ante tempus homines occidunt: uxor formosa, tristicie stimulus, alimentum pestilentie<sup>176</sup> et aer corruptus.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae ante tempus hominem occidunt: scilicet uxor formosa, tristis famulus, immoderatus cibus et potus, et aer corruptus.*

<sup>171</sup> *mercibus*: e la lezione presente anche Q (f. 60r), ancora una volta d'accordo con TM.

<sup>172</sup> *edere*: M (f. 38r), SAC (p. 71) e Q (f. 68v) hanno *alere*.

<sup>173</sup> *precari expediunt*: ma M (f. 38r) e SAC (p. 70) hanno *procurari congruent* che è certamente più corretto. Q (f. 68v) non conta perché, come spesso accade, diversa e sintetica è la dichiarazione del tema: *per uxorem erga virum quatuor*.

<sup>174</sup> *severe*, chiaro errore per *senem*, cfr. M (f. 41v) e SAC (p. 80) e Q (f. 76v). Inoltre Q ha *opprimi paupertate*.

<sup>175</sup> *egrum*, stranamente SAC (p. 80) ha *temere*.

<sup>176</sup> *pestilentie*: Q (f. 69r) ha *pestile*, con la glossa *vel immoderatus cibus et potus*, come in TM.

[141] **Mutabilità:** Quattro cose si mutano spesso: la volontà nell'uomo, il vento nell'aria, la sorte nelle cose prospere, e 'l volto nelle cose commesse.

[VR] *Quatuor sunt que subito mutationem recipiunt: voluntas in homine, ventus in vere, sors in prosperis et vultus in comissis.*<sup>177</sup> (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt quae mutationem saepe recipiunt: scilicet voluntas in muliere, ventus in vere, sors in prosperis, et turbatio in adversis.*

[142] **Miracoli:** Quattro sono i miracoli universali: che un tiranno odioso tenga sotto un popolo grande, che in guerra il numero minore ottenga il suo intento, che i poveri non tolgano le ricchezze ai ricchi, e che la moltitudine delle genti stia vigilante alle frodi.

[VR] *Quatuor sunt opera in omnibus mirabilia: quod tyrannus odiosus populum ingentem suppeditet,*<sup>178</sup> *quod in guerre obtentu[m] minor numerus obtineat, quod pauperes non auferant divicias*<sup>179</sup> *divitibus, quod multitudo gentium invigilet [fraudibus].*<sup>180</sup> (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt opera stupenda: scilicet quod tyrannus odiosus populum ingentem suspenderet, quod in belli conflictu minimus numerus obtineat, quod pauperes auferant divitias divitibus, et quod multitudo gentium invigilet fraudibus.*

[143] **Notaro:** Quattro cose dee osservare il notaro: esser assiduo nell'ufficio, scriver presto, esser cortigiano nella mercede, e esser vero nel notare.

[VR] [Manca]<sup>181</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae per tabellionem servari congruunt: scilicet in officio assiduitas, in scribendo velocitas, in mercede curialitas, in notando veracitas.*

[144] **Negocio:** Quattro cose bisogna considerar in ogni **negocio**: ciò che bisogni secondo la **necessità**, ciò che sia lecito secondo l'onestà, e ciò che faccia a proposito secondo l'utilità.

<sup>177</sup> *vultus in commissis*: se nasce qualche dubbio sulla correttezza dell'espressione che TM sembra glossare, si ricordi che essa appare tale e quale anche in M (f. 41r), in SAC (p. 78) e in Q (f. 75v).

<sup>178</sup> *suppeditet*: SAC (p. 73) ha *sugiu dicet*.

<sup>179</sup> *divicias*: Q (f. 71r) ha *opes*.

<sup>180</sup> *fraudibus* manca in VR, ma l'integrazione sembrerebbe autorizzata da M (f. 39r), SAC (p. 73) e Q (f. 71r), ed è convalidata dalla traduzione.

<sup>181</sup> Il quaternario è presente in M (f. 34r): *Quatuor sunt que per tabellionem servari congruunt: in officio assiduitas, in scribendo velocitas, in mercede curialitas, in notando v[er]itas*, ed è ripetuto con varianti da SAC (p. 63): *Quatuor sunt que per tabellionem servari congruunt: in officio assiduitas, in scribendo velocitas, in notando veritas, in loquendo facunditas*; e da Q (f. 58r) che a *veritas* aggiunge: *vel scribendo*.

[VR] Quatuor sunt que in omni **opere** descutienda sunt: quod oportet secundum **veritatem**,<sup>182</sup> quod liceat secundum equitatem, quid decet secundum honestatem et quid expediat secundum utilitatem. (p. 9)

[TM] Quatuor sunt quae in omni **negotio**<sup>183</sup> discutiendo necessaria existunt: scilicet quid oporteat secundum **necessitatem**, quid liceat secundum aequitatem, quid deceat secundum honestatem et quid expediat secundum utilitatem.

[145] **Nascondere**: Quattro cose non si possono nascondere: la tosse, l'amore, l'ira, e 'l dolore. E<sup>184</sup> oltre alle predette, i sogni buoni e cattivi.

[VR] Quatuor sunt que abscondi nequeunt: tussis, amor, ira et dolor. (p. 12)

[TM] Quatuor sunt quae abscondi nequeunt: scilicet tussis, amor, ignis, ira immoderata sive dolor.

[146] **Natura**: Quattro cose mutano l'uomo di natura: gli onori, l'amor grande, le carezze della donna, e il vino.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[147] **Nobile**: A quattro cose attendono adesso i nobili: ad aver la robba altrui, a signoreggiar, a guadagnar, e a disprezzar la liberalità.

[VR] Quatuor sunt quibus nunc nobiles insistunt: invadere aliena, dominari<sup>185</sup> satagunt, vigilare questibus et largitatem spernunt. (p. 15)

[TM] Quatuor sunt in quibus nobiles maxime nunc insistunt: scilicet invadere aliena, dominari affinibus, invigilare quaestibus, et largitatem spernere.

[148] **Nobile**: Di quattro cose si diletano i **nobili**: d'andar a caccia, d'acquistar onore, di far servizio a tutti, e di **farsi lodare**.

[VR] Quatuor sunt que contra **homines**<sup>186</sup> oblectabantur: **accedere**<sup>187</sup> venatum, dilectari honoribus, servire cuilibet et **insuadere**<sup>188</sup> laudibus. (p. 15)

[TM] Quatuor sunt in quibus **nobiles** quondam praecipue delectabantur: scilicet **ire** venatum, delectari honoribus, servire quibuslibet, **insudare** laudibus

<sup>182</sup> *veritatem*: M (f. 36v) e SAC (p.59) e Q (f. 65r) hanno *necessitate*, come RIN e TM, Qui VR è isolato.

<sup>183</sup> TM ha *negatione*.

<sup>184</sup> Quanto segue sembra un'aggiunta di RIN che non ha altre attestazioni.

<sup>185</sup> *dominari*: Q (f. 75r) aggiunge *affinibus*, concordando ancora una volta con TM.

<sup>186</sup> *Homines*: isolato in tutta la tradizione sta certamente per *nobiles*. Il *contra* che precede è un po' strano e appare come *etiam* in M (f. 40v) e come *quondam* in SAC (p. 78). La lezione di VR si potrebbe giustificare pensando che *contra* abbia valore di avverbio avversativo (“invece”) rispetto a quanto affermato nel quaternario anteriore, e contrappone ai nobili d'oggi, *nunc*, quelli del passato, *quondam*, e questo senso sembra rafforzato anche dal tempo verbale.

<sup>187</sup> *accedere* è in M (f. 40v), in SAC (p. 78) e Q (f. 75r).

<sup>188</sup> *insuadere*: lezione confermata da M (f. 40v), SAC (p. 78), e Q (f. 75r).



[149] **Ostinazione:** Quattro sorti d'uomini sono ostinati pertinacemente: il tiranno nella retenzione del dominio, l'eretico nella pravità della fede, l'assuefatto alle villanie, e l possessor della robba d'altri.

[VR] *Quatuor sunt genera hominum pertinaciter abstinata: tyrannus in redemptione*<sup>189</sup> *dominii, hereticus in pravitate fidei, assuetus verbis impropertii et posessor aliene rei.* (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum pertinaciter obstinatorum: scilicet tyrannus in retentione dominii, haereticus in pravitate fidei, assuetus verbis impropertii, et possessor alienae rei.*

[150] **Offese senza giovamento:** Quattro cose offendono molto e nulla giovano: la lussuria sterile, la mestizia **odiosa**, il pensiero vano, e l'invidia mordace.

[VR] *Quatuor sunt que ledunt et nichil conferunt: luxuria sterilis*<sup>190</sup> *et ridens*<sup>191</sup> *tristitia, cogitatus in vanis et mordens invidia habendi.*<sup>192</sup> (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt quae laedunt vel nil conferunt: scilicet luxuria sterilis, ridens tristitia, colligatus in vanis*<sup>193</sup> *et mordens invidia.*

[151] **Occhio:** Quattro cose diletta al'occhio: viso bello, color vario, ornamento esteriore, e serenità d'aria.

[VR] *Quatuor sunt que visura delectant: venusta facies, celorum*<sup>194</sup> *varietas, ornatus exterior, aeris serenitas.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae visum delectant: scilicet venusta facies, colorum varietas, ornatus exterior, et aeris serenitas.*

[152] **Opinione d'avere:** Di quattro cose ha l'uomo più che non pensa: nemici, peccati, **anni**, e debiti.

[VR] *Quatuor sunt que plusquam homines opinentur superant: inimici, peccata, etatis anni et debita.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae plura reperiuntur quam opinentur: scilicet inimici, peccata animi, aetatis,*<sup>195</sup> *et debita.*

[153] **Opere:** Quattro opere deve usar l'uomo all'altro: usar la carità, esser amorevole, insegnar a l'ignorante, e in ogni tempo onorar la vecchiezza.

<sup>189</sup> *redemptione*: da correggere in *retentione* come garantisce anche da M (f. 35v), SAC (p. 55) e Q (f. 62r).

<sup>190</sup> *sterilis*: SAC (p. 59) ha *sceleris*.

<sup>191</sup> *ridens*: M (f. 37r) e Q (f. 65v) hanno *rodens*, che sembra più vicina a RIN.

<sup>192</sup> *habendi* non ha altre attestazioni, e per giunta il significato è poco chiaro.

<sup>193</sup> *in vanis*: M (f. 37r) ha *inanis*, ma richiederebbe una *cogitatio*.

<sup>194</sup> *celorum*: è quasi certamente un refuso, e infatti M (f. 38v) e Q (f. 70r) hanno *colorum*. SAC (p. 72) presenta un testo corrotto.

<sup>195</sup> *aetatis*: è un genitivo che dovrebbe andare con *anni*, ma, essendo questo diventato *animi*, si capisce come si associ a *peccata*, creando un errore.



[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[154] **Opere:** Quattro opere sono lodevolissime, l’**introdur** la pace, il conservar la giustizia, il sollevar gli oppressi, e il sostentar il bisognoso.

[VR] *Quatuor sunt opera laudabilia: pacis inventio*,<sup>196</sup> *iusticie conservatio, relevare oppressum et sustentare egenum.* (p. 15)

[TM] *Quatuor sunt opera maxime laudanda scilicet pacis inductio, justitiae observatio, relevare oppressum, et egenum sustentare.*

[155] **Prudenza:** Quattro sono le cose che ci sono insegnate dalla prudenza: ricordarsi delle cose passate, dispor le presenti, provvedere alle future, e sospendere le dubie.

[VR] *Quatuor sunt que prudentia nos edocet: preterita recolere, presentia disponere, futura providere, dubia suspendere.* (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt quae prudentia nos edocet: scilicet praeterita recordari, disponere praesentia, futura praevidere, et dubia suspendere.*

[156] **Prudenza:** Quattro cose rendono l’uomo prudente: lo studio giusto, l’esperienza nelle cose, la considerazione notturna, e l’imitazione de’ prudenti.

[VR] *Quatuor sunt que prudentiam inducunt: in scientiis studium, in rebus experimentum, nocturna discussio et prudentium imitatio.* (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt quae prudentiam inducunt: scilicet in sententiis sive scientiis studium, in rebus experimentum, nocturna discussio et prudentium imitatio.*

[157] **Prudenza:** Quattro cose convengono al prudente: **vivere**<sup>197</sup> ordinatamente, acquistar ricchezze, saper seguir altri, e moderar se stesso.

[VR] *Quatuor sunt que hominem prudentem inuunt: ordinate dicere, divicias acquirere, alios scire sequi et seipsum moderari.*<sup>198</sup> (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae virum prudentem esse imminet: scilicet discretus sermo, honesta conversatio, consecutio scientiae, et moderatio sui ipsius.*

[158] **Prudenza:** Quattro cose spengono la prudenza: l’amore, l’odio, il timore, e l’**guadagno**.<sup>199</sup>

[VR] [Manca]<sup>200</sup>

<sup>196</sup> *inventio*: con il significato di ‘trovare’. M (f. 40v) e SAC (p. 73) e Q (f. 74v) hanno *inductio*, che sembra adottata dal traduttore.

<sup>197</sup> *vivere*: sembra innovazione di RIN; infatti M (f. 40r), SAC (p. 76) e Q (f. 72v) hanno *dicere*, e anche TM parla di *sermo*.

<sup>198</sup> *moderari*: come SAC (p. 76), ma M (f. 40r) ha *modulari*. Diversa la versione Q (f. 72v): *alios loqui sinere, vel aliis scire loqui. Et se ipsum modulari*.

<sup>199</sup> Sono le stesse cause che “spengono” la giustizia al n. 96.

<sup>200</sup> Tuttavia è molto vicino al seguente: *Quatuor sunt que prudentiam, iustitiam, veritatem et constantiam eludunt: amor, odium, timor et compendium.* (11) E si veda il n. 234.

[TM] [Manca]<sup>201</sup>

[159] **Prudenza:** Quattro sorti d'uomini hanno bisogno di gran prudenza: il sacerdote nella penitenza, il giudice nella sentenza, il medico nell'infermo, e l'ricco nel tesoro.

[VR] Quatuor sunt genera hominum summa egentium prudentia: sacerdos in penitentia, iudex in sententia, medicus in egro, et dives in thesauro. (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum summa egentium providentia: scilicet sacerdos in poenitentia, iudex in sententia, medicus in aegroto, dives in thesauro.*

[160] **Padre:** Quattro beni dee procurare il padre al figliuolo: dargli buoni costumi, fargli insegnar l'arti, tenerlo a freno, e nutrirlo convenevolmente.

[VR] Quatuor sunt que patri<sup>202</sup> circa filium procurari expedit: ipsum mores instruere, artes edocere, sub iugo retinere et **congruenter** alere. (11)

[TM] *Quatuor sunt quae pater circa filium procurare debet: scilicet ipsum moribus instruere, artibus edocere, sub iugo retinere et **competenter** alere.*

[161] **Padre:** Quattro cose bisogna che osservi il padre di famiglia: tener la famiglia sotto un convenevole timore, darle gli alimenti secondo l'entrate, insegnar le cose giuste, e mostrarsi allegro in casa secondo i tempi.

[VR] Quatuor sunt que pro rectore familie conveniunt observari: sub timore congruo familiam tenere, alimenta iusta redditus exhibere, moralia quoque iustam docere, in domo illarem temporaliter se prebere. (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae per rectorem familiae observari conveniunt: sub timore congruo familiam retinere, alimenta juxta redditus exhibere, mores quoscumque justos docere, et in docendo hilarem se temporaliter exhibere.*

[162] **Prelato:** Quattro cose convengono al prelato: l'assiduità nel ministero, l'onestà ne' costumi, la curiosità nel reggimento, e la benignità nella correzione.

[VR] Quatuor sunt que prelato conveniunt: in ministerio assiduitas, in gestibus honestas, in regiminibus curiositas, in correctione benignitas. (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae potissime praelato conveniunt: scilicet in ministeriis assiduitas, in gestibus honestas, in regimine curiositas, in correctione benignitas.*

[163] **Parlare:** Quattro cose convengono a chi ha da parlare:<sup>203</sup> provvedere le cose ch'egli ha da dire, veder bene con cui parla, avvertire il tempo, e proferir le parole ordinatamente.

<sup>201</sup> Manca, però è alquanto simile/opposto a *Quatuor sunt quae prudentiam, justitiam et temperantiam gignunt: scilicet amor, odium, timor, compendium, scilicet brevis, utilis et levis sermo*. E si veda il n. 234.

<sup>202</sup> *patri*: errore per *pater*.

<sup>203</sup> Sembra che RIN qui abbia interpretato *doctor* ossia "dottore di legge", tanto che ripete *verbatim* quanto vien detto per il DOTTORE nel quaternario n. 57.

[VR] Quatuor sunt que doctores congruunt: dicenda providere, cui dicat perspicere, quomodo vel qualiter animadvertere et dicenda ordinate proferre.

[TM] Quatuor sunt quae doctores congruunt: scilicet dicenda praevidere, cui dicat inspicere, quantum dicat animadvertere, et dicta ordinate proferre. (p. 5)

[164] **Predicatore:** Quattro cose convengono al predicatore: mostrar le cose utili, ammonir di qual materia vuol parlare, non ripetere il medesimo, e usar brevità.

[VR] Quatuor sunt que concionatori congruunt: placita populo suaviter pandere, in dictis dicenda et seriatim anectere,<sup>204</sup> idem non sepius **dicto** repetere, brevitate congrua factum comprehendere. **Vel sic pandere utilia, continuare dicenda, idem non repetere** et uti brevitate.<sup>205</sup> (p. 6)

[TM] Quatuor sunt quae concionatori praecipue congruunt; scilicet placita suaviter populo et dulciter pandere, dictis dicenda seriatim adnectere, idem non saepius **dicendo** repetere et uti brevitate.

[165] **Pace:** Quattro effetti fa la pace: accresce la città, induce copia di vittualie, introduce l’acquisto delle ricchezze, e fa star allegri i cittadini.

[VR] Quatuor sunt que ex pace proveniunt: civitatis augmentatio, ubertas victualium, diviciarum acquisitio, et civium leticia. (p. 14)

[TM] Quatuor sunt bona quae maxime ex pace proveniunt: scilicet civitatis augmentum, ubertas victualium, divitiarum acquisitio, et laetitia civium.

[166] **Pace:** Quattro cose sono utili all’osservator della pace: non tòr l’altrui, pazienza, mantenersi i confederati, e in ogni cosa osservar la giustizia.

[VR] Quatuor sunt que pacis conservatori expediunt: alienum non invadere, habere patientiam, federa colere et in cunctis iustitiam observare. (p. 6)

[TM] Quatuor sunt quae praecipue conveniunt pacis cultori vel salvatori: scilicet non invadere, habere patientiam, foedera colere, de cunctis iustis constantiam, iniustis iustitiam exhibere.

[167] **Penuria:** Quattro sorti d’uomini cadono in **penuria**: il prodigo, il goloso, il vecchio, e quel che attende alle risse.

[VR] Quatuor sunt genera hominum cito in **pecunia viventium**.<sup>206</sup> prodigus, gulosus, **senex** et rixosus.<sup>207</sup> (p. 7)

<sup>204</sup> *anectere*: Q (f. 59r) ha *avertere*, forse anticipando il *non repetere* successivo.

<sup>205</sup> L’aggiunta in grassetto è anche in SAC (p. 65), in M (f. 34v), in Q (f. 59v) che parlano di *concionator* e non di *praedicator*. RIN non la riporta, e in ciò concorda con TM.

<sup>206</sup> *in pecunia viventium*: da correggere in *penuriam venientium*. M (f. 35v) e Q (f. 61v) hanno in *penuria dilabantium*; SAC (p. 65) in *penuriam delibancia*.

<sup>207</sup> Q (f. 61v) ha *luxuriosus vel rixosus*.

[TM] *Quatuor sunt genera hominum in penuriam delabentium: scilicet prodigus, gulosus, piger et rixosus.*

[168] **Principato:** Quattro sorti d'uomini acquistano il principato: i danarosi, gli audaci, i curiosi, e i sagaci.

[VR] *Quatuor sunt hominum genera principatum aquirentium: pecuniosi, audaces, curiosi et sagaces.* (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum principatum aquirentium: scilicet pecuniosi, audaces, curiosi et sagaces.*

[169] **Pericolo:** Quattro sorti d'uomini mettono in pericolo<sup>208</sup> il compagno: chi è in supplicio, l'afflitto nel viaggio, chi camina nelle dignità, e chi perde nel combattere.

[VR] *Quatuor sunt qui socium cupiunt: in discrimine versans, in suplitio afflictus, in itinere commeans et in dignitate praelatus.*<sup>209</sup> (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae socium cupiunt: scilicet in discrimine versans, in supplicio afflictus, in itinere means, in dignitate praeditus.*

[170] **Pericolo:** Quattro cose sono pericolose: viver sotto un tiranno, fidarsi del vento, combattere in guerra, e conversar col pazzo.

[VR] *Quatuor sunt que periculosa persistunt: sub tyranno vivere, vento se committere, in acie debellare, cum furioso conversari.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae periculosa persistunt: scilicet sub tyranno vivere, ventis se committere, in acie debellare, et cum furioso conversari.*

[171] **Povertà:** Quattro arti fanno impoverire: grammatica, dialettica, aritmetica, e geometria.

[VR] *Quatuor sunt artes in penuria nutrientes: gramatica, dialectica, arismetica et geometria. Prima artium est principium sed census claudit ostium,<sup>210</sup> secunda verum a falso istruit sed nummum<sup>211</sup> non discernit,<sup>212</sup> tertia docet numerum sed nummi nescit computum, quarta mensuram terre variat sed nummo privata exultat.*<sup>213</sup> (p. 10)

<sup>208</sup> *mettono in pericolo:* RIN sembra cambiare il senso di quanto dicono le fonti. Senza riscontri è *chi perde nel combattere*.

<sup>209</sup> Il testo ha *praelatus*, ma M (f. 37r), SAC (p. 59) e Q (f. 64v) hanno *predictus*. Q aggiunge *vel predictus*.

<sup>210</sup> *ostium:* Q (f. 67r) ha *ospitium*.

<sup>211</sup> VR e anche SAC (p. 69) hanno *minum* corruzione di *nummum*, che è la parola chiave del quaternario. Le specificazioni, che RIN esclude, sono presenti negli altri testi.

<sup>212</sup> *discernit:* Q (d. 67r) ha *cognoscit*.

<sup>213</sup> *sed nummo privata exultat:* come in Q (f. 67r); ma M (f. 37v) ha *sed nummo privata exultat*, come TM, mentre SAC (p. 69) ha *sed numis non computat*.

[TM] *Quatuor sunt artes homines in assidua penuria et miseria nutrientes: scilicet grammatica, dialectica, arithmetica et geometria: prima artium est principium, sed sensus claudit ostium: secunda verum a falso instruit sive discernit, sed in persona est ridiculum: tertia docet numerum, sed nummorum nescit computum: quarta mensuram terrae variat, sed nummis privata exulat.*

[172] **Povertà:** Quattro cose fan l'uomo povero: la femina, il gioco, la mala compagnia, e il far lite. **Overo**<sup>214</sup> **lo star indarno, il far vendetta, seguir la gola, e viver senza meta.**

[VR] *Quatuor sunt que divicias destruunt: guerra, gulositas, ludus et luxuria.* (p. 15).

[TM] *Quatuor sunt quae divitias acquisitas destruunt: scilicet guerra, gulositas, ludus et luxuria.*

[173] **Povertà:** Quattro cose nascono dalla povertà: **l'imitazione del senso**,<sup>215</sup> il disprezzo della persona, l'afflizion del corpo, e la ruina della famiglia.

[VR] *Quatuor sunt que ex penuria prodeunt: census diminutio*,<sup>216</sup> persone contemptus, corporis afflictio et familie **interitus**. (p. 14-15)

[TM] *Quatuor sunt mala praecipua quae ex penuria prodeunt: scilicet sceleris imitatio, personae contemptus, corporis afflictio, et familiae interitus sive perditio.*

[174] **Peccato:** Quattro peccati dell'uomo sono notabilmente scelerati: uccider il prossimo senza cagione, dir mal d'altri, tòrre ingiustamente, e ingiuriare.

[VR] *Quatuor sunt crimina inter homines improba: proximum sine causa occidere*, lingua<sup>217</sup> detrahare, alienum iniuste tollere et **alii<s>** iniuriam irrogare. (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt inter cetera reprobanda crimina: scilicet proximum sine causa odire*,<sup>218</sup> lingua aliis detrahare, aliena injuste tollere, et injuriam **alteri** irrogare.

[175] **Pregato:** Quattro cose dee considerar chi è pregato: chi sia colui per chi è pregato, per qual cagione è pregato, che ne seguirà se concede, e che se non concede la domanda.

<sup>214</sup> *Overo:* La frase introdotta da *Overo* sembra un'aggiunta di RIN e non ha alcun riscontro nelle fonti, eccetto che per la *gulositas*. Del resto bisogna osservare che in questo caso Rinaldi ha tradotto con libertà per lui insolita.

<sup>215</sup> *l'imitazione:* ovvio errore per *limitazione*, ma Malato, in questo punto fedele a RIN, ha *l'imitazione del senso*. Si noti la differenza dallo *sceleris imitatio* di TM.

<sup>216</sup> *census diminutio:* M (f. 40v) ha *sensus inampricio*, e SAC (p. 77) ha *sensus inanicio*, da *inanire*, cioè “indebolire, rendere vano”. Q (f. 74v) ha *sensus diminutio vel sceleris imitatio*.

<sup>217</sup> *lingua:* in M (f. 39r) e SAC (p. 72) è preceduto da *eidem*.

<sup>218</sup> Q (f. 70r) come al solito espande: *occidere et odire*.

[VR] Quattuor sunt a quo petitur considerari congruit: quis est per quem petitur, quid petitur, causa quare petitur; et effectus si fiat denegatur quid petitur. (p. 7)

[TM] [Manca]

[176] **Presenti**: Quattro cose fanno i presenti: scacciano gli avari, occultano il vizio, accrescono la nobiltà, e soffocano il nemico.

[VR] Quattuor sunt que munera inducunt: avaros tenunt,<sup>219</sup> vicium eorum occultant, genus<sup>220</sup> augent et hostem suffocant. (p. 14)

[TM] [Manca]

[177] **Perfezione**: Quattro cose conducono l'opera a perfezione: la dottrina dell'arti, l'imitare i prudenti, il conservar l'usanza, e la pronuncia graziosa.

[VR] Quattuor sunt que rem rite perficiunt: artis doctrina, prudentium imitatio, observantia usus et decora prolatio. (p. 15)

[TM] *Quattuor sunt quae rem rite perficiunt: scilicet artis doctrina, prudentium imitatio, usus observantia, et decora prolatio.*

[178] **Penitente**: Quattro cose sono neccessarie al buon penitente: la confessione della bocca, la contrizione del core, la sodisfazione dell'opere, e l'continuar nel bene.

[VR] Quattuor sunt que rite penitentibus neccessaria sunt: oris confessio, cordis contritio, operis satisfactio et boni continuatio. (p. 15)

[TM] *Quattuor sunt quae rite poenitentibus sunt summe neccessaria: scilicet oris confessio, cordis contritio, operis satisfactio, et boni continuatio sive perseverantia in bono.*

[179] **Prezzo inestimabile**: Quattro cose sono maggiori d'ogni prezzo: la scienza, la sanità, i costumi, e la virtù.

[VR] Quattuor sunt que precio extimari non possunt: scientia, sanitas, **mores** et virtuositas. (p. 16)

[TM] *Quattuor sunt quae pretio comparari vel aestimari non possunt: scilicet scientia, sanitas, **libertas** et virtuositas.*

[180] **Popolari**: Di quattro cose si diletano i popolari: della carestia dell'arti, del buon mercato delle vittuaglie, dell'oppression de' nobili, e della novità variata.

<sup>219</sup> *tenunt*: SAC (p. 76) ha *petunt*; Q (f. 73r) ha *reieciunt*. E M (f. 40r) ha *irretiunt*.

<sup>220</sup> Q (f. 73v) aggiunge *nobilitas*.

[VR] Quatuor sunt delicta<sup>221</sup> populi: artium claritudo, vituallium **vilitas**,<sup>222</sup> nobilium oppressio et **variata**<sup>223</sup> novitas. (p. 16)

[TM] Quatuor sunt in quibus delectantur maxime populares: scilicet artium claritudo, victualium **utilitas**, nobilium oppressio, et **variata** novitas.

[181] **Re**: Quattro cose stanno bene al Re: governare i sudditi con reggimento paterno, acquistar amici coi meriti, esser affabile con chi gli prega, e essercitar con clemenza la giustizia ne’ delinquenti.

[VR] Quatuor sunt que regi iuste **regenti**<sup>224</sup> conveniunt: paterno regimine regere **populos**, meritis conquirere amicos, affabilem se prebere orantibus,<sup>225</sup> et cum clementia iustitiam inferre<sup>226</sup> delinquentibus. (p. 4)

[TM] Quatuor sunt quae rite cuique **regnanti** conveniunt: scilicet paterno regimine **subditos** regere, meritis amicos acquirere, placabilem vel affabilem se praebere quibuscumque<sup>227</sup> orantibus, cum clementia iustitiam ministrare delinquentibus.

[182] **Reggimento**: Quattro cose ci sforzano al reggimento: l’onore, l’abilità di far vendetta, di aver servizio, e di far beneficio.<sup>228</sup>

[VR] Quatuor sunt que ad regendum quemlibet desiderare propellunt: honor ut acquiratur, compendium ut extorquatur, vindicta ut sumatur, et cum servitio ut<sup>229</sup> conferatur beneficium. (p. 8)

[TM] Quatuor sunt quae ad regimen unumquemque impellunt: scilicet honor, compendium, vindicta et servitium; honor ut acquiratur, compendium ut extorqueatur, vindicta ut sumatur, servitium ut conferatur beneficium.

[183] **Ringiovanire**: Quattro cose ringioveniscono nel vecchio: il cuore, la **vanità**,<sup>230</sup> la lingua, e la cupidigia.

<sup>221</sup> *delicta* come Q (f. 76v), ma è errore (metatesi) per *dilecta*.

<sup>222</sup> *vilitas*: “a basso costo”, come vuole il senso, e confermano M (f. 41v), SAC (p. 80) e Q (f. 76v).

<sup>223</sup> *variata*: come in Q (f. 75v), ma M (f. 41v) e SAC (p. 80) che hanno *variati*.

<sup>224</sup> *regenti*: M (f. 33v), SAC (p. 62) e Q (f. 57v) hanno *regnanti*. Inoltre M, SAC hanno *subditos* anziché *populo*, e Q ha *subiectos*.

<sup>225</sup> *orantibus*: Q (f. 57v) aggiunge *et placabilem*, quindi concordando con TM.

<sup>226</sup> *inferre*: Q (f. 57v) ha *miscere*.

<sup>227</sup> *quibuscumque* manca in VR ma è presente in M (f. 33v), e RIN non sembra escludere un pronome indefinito.

<sup>228</sup> Rinaldi riduce questo quaternario alla prima parte rispetto a VR e TM, e anche rispetto a M (f. 36r): *Quatuor sunt que ad regnum et delictum impellunt: honor et compendium, vindicta et servitium, honor ut aquirat, compendium ut extorqueat, vindicta ut asumatur, servitium ut conferatur*, presente anche in SAC (p. 56) e Q (f. 62v-63r).

<sup>229</sup> *ut*: manca in VR, ma è indispensabile ed è presente in SAC (p. 56), in Q (f. 62v-63r) ed M (f. 36r) poiché e in tutti e tre vien detto il fine (*ut*) per il quale questi requisiti sono indicati.

<sup>230</sup> *vanità*: forse RIN leggeva *tumiditas*, attestato in Q (f. 55r).



[VR] Quatuor sunt que in sene iuvenescent: cor, **timiditas**, lingua et cupiditas. (p. 10)

[TM] [Manca]

[184] **Religioso suddito**: Quattro cose convengono al religioso suddito: esser solcito nel ministero, render ubidienza al prelato, fuggir l'ocio, e attender all'orazione.

[VR] Quatuor sunt que religioso subiecto conveniunt: in monasterio sollicite maneat, obedientiam prelato faciat, otia devitet, et orationibus vacet. (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae subjecto religioso conveniunt: scilicet ut monasterio sollicite immaneat et obedientiam praelato praestet, otia devitet et orationibus vacet.*

[185] **Rettore**: Quattro cose dee avere il rettore: **esperienza** delle cose, amor verso i sudditi, costanza delle cose fatte, e giustizia in ogni cosa.

[VR] Quatuor sunt que rectori inesse congruunt: in rebus **espresso**,<sup>231</sup> in subiectis dilectio, in gestis constantia, in cunctis iustitia. (p. 6)

[TM] [Manca].

[186] **Rettore**: Quattro cose convengono a un rettor soggetto: ubidire al superiore nelle cose lecite, provvedere al ben della città, inalzar i buoni, e tener bassi i cattivi.

[VR] Quatuor sunt que rectori subiecto congruunt conveniunt: in licitis rectori parere, civitati recte consulere, bonos eniti extollere et malos conari opprimere. (p. 6)

[TM] *Quatuor sunt quae subjectis potissime congruunt: scilicet in licitis rectori parere, civitati recte consulere, bonos niti attollere, et malos conari opprimere.*

[187] **Robba**: Quattro cose ci levano la robba in un subito: l'incendio, il tiranno, la tempesta, e l'essercito, ovvero il nemico.

[VR] Quatuor sunt que subito sunt auferenda<sup>232</sup>: incendium, tyrannus, tempestas,<sup>233</sup> et **exercitus**.<sup>234</sup> (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae nobis bona subito auferunt: scilicet incendium, tyrannus, diluvium et grando.*

[188] **Robba**: Quattro cose tolgiono la robba: la guerra, la gola, il giuoco, e la lussuria.

<sup>231</sup> *espresso*: ma da correggere in *expertio* come suggerisce M (f. 35r), SAC (p. 66) e la traduzione di RIN; però Q (f. 60v) ha *exquisitio*.

<sup>232</sup> La frase sembra lacunosa alla luce delle altre attestazioni (alle quali si possono aggiungere M (f. 38v) e SAC (p. 71).

<sup>233</sup> *tempestas*: Q (f. 68r) aggiunge *vel diluvium*, e di nuovo si imparenta a TM.

<sup>234</sup> *exercitus*: M (f. 38v) e SAC (p. 71) aggiungono *vel inimicus*, mentre Q (69r) ha *exercitus nemicus*.



[VR] [Manca]<sup>235</sup>

[TM] *Quatuor sunt quae divitias acquisitas destruunt: scilicet guerra, gulositas, ludus et luxuria.*

[189] **Speranza:** Quattro cose nascono dalla speranza: l'allegrezza del corpo, la sanità dell'anima, il sollevamento delle fatiche, e la longhezza della vita.

[VR] *Quatuor sunt que ex spe prodeunt: letitia corporis, anime salubritas, relevatio laboris et vite longinquitas.* (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt quae ex spe procedunt: scilicet laetitia cordis, animae sobrietas, relevatio laboris et vitae longinquitas.*

[190] **Superbia:** Quattro cose procedono dalla superbia: l'ingratitude del servizio, l'oppression del prossimo, la maldicenza, e le risse.

[VR] *Quatuor sunt que ex superbia<sup>236</sup> prodeunt: ingratitude servitii, oppressio proximi, lingue detractio et risse promotio.* (p. 3)

[TM] *Quatuor sunt quae ex superbia prodeunt: scilicet ingratitude servitii, oppressio proximi, linguae detractio et rixae promotio.*

[191] **Superbia:** Quattro cose fanno l'uomo superbo: la robba, la potenza, la dignità, e la parentela.

[VR] *Quatuor sunt que hominem in superbiam erigunt: census et potentia, dignitas et parentela.* (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae hominem in superbiam provehunt: scilicet census, potentia, dignitas et parentela.*

[192] **Superbia:** Quattro cose scemano la superbia: la povertà, l'oppressione, la vecchiezza, e la malattia.

[VR] *Quatuor sunt que superbiam minuunt: paupertas, oppressio, senectus<sup>237</sup> et egritudo.* (p. 4)

[TM] *Quatuor sunt quae superbiam minuunt: scilicet paupertas, oppressio, senium et aegritudo.*

[193] **Servire:** Per quattro cose serve l'uomo: per timore, per amor del guadagno, per essere osservato, e per ambizione.

[VR] *Quatuor sunt propter quas homines serviunt: timor, compendii ambicio, amor obsequi preceptio et ambitio.<sup>238</sup>* (p. 16)

[TM] [Manca].

<sup>235</sup> È presente in SAC (p. 77): *Quatuor sunt que divicias destruunt: guerra, et invidia, gulositas, ludus et luxuria*; e in M (f. 40v) ma con la variante di *invidia* per *gulositas*.

<sup>236</sup> *superbia*: Q (f. 56v) colloca questo quaternario sotto la voce “Ira”, che precede immediatamente quella dedicate alla “Superbia”.

<sup>237</sup> *senectus*: Q (f. 57t) ha *sensus vel penium*.

<sup>238</sup> *ambitio*: è una ripetizione aggiunta solo in M (f. 41r).

[194] **Servire:** A quattro cose servono gli uomini: alla relazione delle parole, all'acquisto del danaro, alla passione delle cose averse, e all'aiuto della persona.  
[VR] *Quatuor sunt quibus homines serviunt: verborum relatio, pecunie compendium, adversi passio et presure presidium.* (p. 16)

[TM] [Manca].

[195] **Servire:** Quattro cose appartengono al servo: la curiosità<sup>239</sup> nel servire, la prestezza nel fare, l'affabilità nel parlare, e l'allegrezza nei gesti.

[VR] *Quatuor sunt que domicello conveniunt: in servendo curiositas, in agendo velocitas, in dicta<sup>240</sup> affabilitas et in gestu illaritas.* (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae conveniunt praecipue domicello: scilicet in serviendo curiositas, in agendis velocitas, in dativis affabilitas, in gestis hilaritas.*

[196] **Servire:** Quattro cose fanno l'uomo servo: la dolcezza del parlare, la cupidigia del guadagnare, l'accettar presenti, e l' poco intelletto.<sup>241</sup>

[VR] *Quatuor sunt que in captione homines decipiunt vel tradunt, verborum dulcedo, lucrandi cupiditas, muneris perceptio, intellectus paucitas.*<sup>242</sup> (p. 16),

[TM] *Quatuor sunt quae saepissime hominem decipiunt: scilicet verborum dulcedo, lucrandi cupiditas, receptio mulieris, et paucitas intellectus.*

[197] **Servire:** Quattro cose convengono alla serva: aver cura della padrona, non riportar parole, essere pudica, e far le facende di casa con diligenza.

[VR] *Quatuor sunt que domicelle conveniunt: domine curam habere, secreta non pandere, pudicitiam conservare et domus negotia [fideliter]<sup>243</sup> procurare.* (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae domicellae maxime congruunt, scilicet dominae suae curam habere, secreta non pandere, pudicitiam conservare, et domus negotia fideliter procurare.*

[198] **Soldato:** Quattro cose convengono al soldato: ingegno, bontà, danari, e liberalità.

[VR] *Quatuor sunt que militi congruunt: sensus, probitas, census et largitas.* (p. 5)

[TM] *Quatuor sunt quae militi congruunt: scilicet sensus, probitas, census, et largitas.*

<sup>239</sup> curiosità: cfr. n. 129.

<sup>240</sup> dicta: è anche in SAC (p. 63), ma M (f. 34r) ha dictum e Q (f. 57v) ha dictu che rima con gestu.

<sup>241</sup> Si noti la similarità di questo quaternario con il n. 124.

<sup>242</sup> paucitas: Q (f. 74v) aggiunge: *VEL SIC. amor, census, vini nimietas vel verborum dulcedo et lucrandi cupiditas*, che era già comparso nel quaternario n. 124.

<sup>243</sup> fideliter: L'integrazione viene ricavata da M (f. 34r), SAC. (p. 64: *fideliter hoperare*) e Q (f. 58v).

[199] **Sommessione:** Quattro sorte d’uomini fanno bene a tener bas<s>si gli altri: il re i sudditi, il padre i figliuoli, i mariti le moglie, e i maestri gli scolari.

[VR] *Quatuor sunt genera hominum iuste preminentium: reges subiectis, parentes filiis, mariti uxoribus et magistri scholaribus.* (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt genera hominum aliis rite ex merito praeeminentium: scilicet reges in subditos; parentes in liberos, mariti in uxoribus et magistri in scholaribus.*

[200] **Stimolo al delitto:** Quattro cose stimolano al delitto: l’ira, la necessità, l’odio, e la cupidigia.

[VR] *Quatuor sunt que hominem ad delictum impellunt: ira, necessitas, odium et cupiditas.* (p. 8)

[TM] *Quatuor sunt quae ad delictum hominem impellunt: scilicet lucrum, timor, spes et amor.*

[201] **Segretezza inutile:** Quattro cose sono, che poco giovano nascoste: l’entrata, la potenza, l’intelletto, e la facondia.

[VR] *Quatuor sunt que abscondita parum prosunt: census, potentia, sensus<sup>244</sup> et facundia.* (p. 12)

[TM] [Manca]

[202] **Senso:** Quattro cose fanno acuto il senso: il **desiderio di contrastare, la considerazione necessaria**, il conferir coi prudenti, e l’offerta del dono.

[VR] *Quatuor sunt que sensum acuunt: **lucrandi desiderium, nocturna discussio**, conferre cum prudentibus et muneris oblatio.<sup>245</sup>* (11)

[TM] *Quatuor sunt quae sensum acuunt: scilicet **lucrandi desiderium, nocturna discussio**, conferre cum prudentibus, muneris oblatio **vel temperatus victus**.<sup>246</sup>*

[203] **Senso:** Quattro sono i sensi necessari all’uomo: il vedere, l’udire, il toccare, e il gustare.

[VR] *Quatuor sunt que homini sensus necessari: visus, auditus, gustus et tactus.<sup>247</sup>* (p. 12)

[TM] [Manca]

[204] **Senso:** Quattro cose ammazzano il senso: il diletto della donna, l’aversità crudele, l’oppressione per timore, e la troppa prosperità,

[VR] *Quatuor sunt que sensum perimunt: mulieris dilectio, crudelis adversitas,<sup>248</sup> timoris **compressio** et nimia prosperitas.* (11)

<sup>244</sup> *sensus*: Q (f. 59r) aggiunge: *sive scientia*.

<sup>245</sup> VR è identico a M (f. 37v-38r), SAC (p. 70) e Q (f. 67v-68r).

<sup>246</sup> *vel temperatus victus*: non ha altre attestazioni.

<sup>247</sup> *tactus*: M (f. 38v) e Q (f. 70r) concordano; SAC (p. 72) aggiunge *miles et etheris serenitas* che sembra ripreso, e incongruentemente, dal n. 66.

<sup>248</sup> *adversitas*: Q (f. 68r) aggiunge *et subita*, come TM. E con TM, M (f. 37v), SAC (p. 69) ha in comune *oppressio* vs *compressio*.

[TM] *Quatuor sunt quae hominis sensum perimunt: scilicet mulierum dilectio, crudelis et subita adversitas, timoris **oppressio**, et nimia prosperitas*

[205] **Scienza**: Quattro cose introdussero la scienza: l'amor della vanagloria, il diletto di leggere, il desiderio d'acquistare, e l'ispirazione divina.

[VR] *Quatuor sunt quae scientias inducunt: amor **vane glorie**, legendi oblectatio, aquirendi cupiditas et divina inspiratio. (11)*

[TM] *Quatuor sunt quae inducunt hominem ad scientias: scilicet amor **inanis gloriae**, legendi delectatio, acquirendi cupiditas et divina inspiratio.*

[206] **Scienza**: Quattro sono le scienze **del pretore**:<sup>249</sup> teologia, leggi, fisica, e decreti. La prima è il cibo dell'anima, la seconda arricchisce il povero, la terza è il rimedio delle infermità, e la quarta sublima i bassi.

[VR] *Quatuor sunt pre ceteris scientie **desiderande**:<sup>250</sup> theologia, leges, phisica, et decreta. Prima est anime pabulum, **secunda est morbi remedium**, tertia egenos editat,<sup>251</sup> quarta infimos sublimat. (p. 10)*

[TM] *Quatuor sunt scientiae prae ceteris addiscendae; scilicet theologia, leges, philosophia et decreta: prima est animae pabulum **et pontificatus viaticum**: **secunda defectus unius**: tertia contra morbos subsidium, **ingenii remedium et amicorum praesidium**: quarta sublimatio humilium **et dignitatis seu honoris initium**.*

[207] **Savio**: Quattro cose non stanno bene in bocca al savio: il sublimar cose enormi, il non lodar le cose che lo meritano, contraddir in cose ignote a chi le sa, contender col **vicino** di cose impertinenti.

[VR] *Quatuor sunt quae sapientis loquale disconueniunt: enormia sublimare laudibus, decentia opprimere **confectibus**,<sup>252</sup> super ignotum sapienti contradicere, super impertinens cum **vicinis**<sup>253</sup> **detractare**. (11)*

[TM] *Quatuor sunt quae praecipue in ore sapientis disconueniunt: scilicet enormia sublimare laudibus, decentia suppressere **affatibus**, super ignotum scienter contradicere, et impertinens cum **vitio delectare**.*

[208] **Sanità**: Quattro cose offendono la **sanità**: il disordinato praticar con donne, le cose superflue al vitto, il sopportar troppo freddo, e l durar troppa fatica.

<sup>249</sup> *pretore*: difficile da spiegare: forse è una lettura erronea di *prae ceteris*.

<sup>250</sup> *desiderande*: anche in SAC (p. 69), ma M (f. 37v) e Q (f. 67r) hanno *discende*.

<sup>251</sup> *editat*: Q (f. 67r) ha *ditat*, "arricchisce", che sembra più corretto.

<sup>252</sup> *confectibus*: Q (f. 67v) ha *affatibus*, come TM, mentre M (f. 37v) e SAC (p. 69) hanno *affectibus*.

<sup>253</sup> *vicinis*: M (f. 37v) e Q (f. 57v) leggono *vicino*. In SAC (p. 69) manca questo quarto elemento del quaternario.

[VR] Quatuor sunt que **caritatem**<sup>254</sup> offendunt:<sup>255</sup> mulierum commixtio,<sup>256</sup> superflua victuallium assumptio, nimia passio frigoris et nimietas laboris. (p. 13)

[TM] *Quatuor sunt quae valde sanitati officiunt: scilicet superflua mulierum commixtio, nimia cibi ac potus assumptio, nimium frigus, et nimietas laboris.*

[209] **Stato**: Per quattro cose l’uomo può venire in buono stato: facendo bene, usando lealtà, dicendo la verità, e non pensando cose vili.

[VR] [Manca]

[TM] [Manca]

[210] **Temperanza**: Di quattro cose ci ammonisce la temperanza: resecar le cose superflue, raffrenare i desiderii, astenersi dalle cose illecite, e dar bando alle vane delizie.

[VR] Quatuor temperantia nos amonet: circumcidere superflua, restringere desideria, ab illicitis abstinere, blandimenta reicere. (p. 3)

[TM] *In quatuor temperantia nos admonet: scilicet circumcidere superflua, restringere desideria, ab illicitis abstinere, et blandimenta rejicere.*

[211] **Traditore**: Quattro cose sono nel traditore: il mele dolcissimo nella bocca che inganna; il fele mortifero nel core, che tradisce; il riso falso nel volto ingannatore, e l’effetto mortale nell’atto finto.

[VR] Quatuor sunt que proditoribus insunt: mel dulcissimum in falentis ore, fel **mortiferum** in tradentis corde, risus dolosus<sup>257</sup> in decipientis vultu, effectus **letifer** in **prudentis actu**.<sup>258</sup> (p. 16)

[TM] *Quatuor sunt quae in proditore semper reperies: scilicet mel in ore dulcissimum,<sup>259</sup> fel in opere mortiferum, subrisu blandissimus in vultu, et sagacissimus in actu.*

[212] **Terra**: Da quattro cose riceve ruina la terra: dal servo, quando regna; dallo stolto, quando è satollo; dalla donna odiosa, quando si marita; dalla serva, quando rimane erede del padrone.

[VR] Quatuor sunt que terram concutiunt: servus cum regnaverit, stultus cum saturatus fuerit, mulier **odiosa** cum nupserit et ancilla cum domine heres extiterit. (p. 10)

<sup>254</sup> *caritatem*: è un errore per il *sanitatem* di SAC (p. 74) e Q (f. 71v), mentre M (f. 38v) ha un erroneo *scitati*. Il quaternario è interessante perché *superflua* e *nimia* sono concordati in modo diverso tanto che si perde la rima.

<sup>255</sup> *offendunt*: così in Q (f. 71v); ma M (f. 38v) ha *officiunt*, e SAC (p. 74) ha *efficiunt*.

<sup>256</sup> *commistio*: SAC (p. 74) ha *immissio*; Q (f. 71v) la concorda con *superflua*.

<sup>257</sup> *dolosus*: è in Q (f. 76r), ma in M (f. 41r), SAC (p. 79) è *subdolos*.

<sup>258</sup> *in prudentis actu*: si noti la costruzione che dovrebbe avere *prudentis in actu*.

<sup>259</sup> *dulcissimus*: in Q (f. 76r) è *sagacissimus*, ancora una volta simile a TM.

[TM] *Quatuor sunt quae terram concutiunt: scilicet servus cum regnaverit, stultus cum saturatus fuerit, mulier **otiosa** cum nupserit, et ancilla cum dominae haeres extiterit.*

[213] **Tedio:** Quattro cose sono molto tediose: la pioggia di giorno, il parlar troppo, il vento di verno, e l'afflizione accompagnata con la fatica.

[VR] *Quatuor sunt que tedium pariunt: pluvia diurna,<sup>260</sup> prolixa locutio, ventus hiemalis, afflictio fatigata.* (p. 12)

[TM] [Manca]

[214] **Tiranno:** Quattro sono l'operazioni del tiranno: distruggere i buoni, cacciare i poveri, inalzare i cattivi, e abbassar le virtù.

[VR] *Quatuor sunt que tyranni peragunt: bonos occidunt, pauperes<sup>261</sup> **evacuatur**, malos extollunt, et virtuosos enervant.* (p. 17)

[TM] *Quatuor sunt quae tyranni praecipue peragunt: scilicet bonos destruunt, pauperes **odiunt**, malos extollunt, virtutes enervant.*

[215] **Tiranno:** Quattro cose opprimono il tiranno: la carestia delle vittuaglie, la troppa oppressione, il mantener la **guerra**,<sup>262</sup> e l'**abbandonar** la giustizia.

[VR] *Quatuor sunt que **tyrannos** oprimunt: penuria victualium, oppressio nimia, **glorie** retentio et iustitiae **desertio**.* (p. 17)

[TM] *Quatuor sunt quae **urbem**<sup>263</sup> citissime destruunt: scilicet guerra, **invidia**, defectus victualium, et justitiae **exilium**.*

[216] **Tiranno:** Quattro tiranni furono più crudeli di tutti gli altri: Erode, Attila, Nerone, e Ezzelino.

[VR] *Quatuor fuerunt crudelissimi tyranni: Erodes, Nero, Attila et Celinus. **Primus se occisus fuit proprio gladio, secundus occisus fuit a populo, tertius in navi in frustra divisus, quartus in unda blanca**<sup>264</sup> **vulneratus.*** (p. 17)

[TM] *Quatuor fuerunt olim crudelissimi tyranni: scilicet Herodes in Iudaea, Nero in Roma, Attila in Gallia et Italia, et Aicelinus in Marchia et Lombardia. **Primus proprio se occidit gladio. Secundus occisus fuit a populo. Tertius subito mortuus. Quartus in bracha nuda Mediolani laethifere sauciatus, et in Soncino castro Cremonae est sepultus.***

<sup>260</sup> *diurna*: Q (f. 68v) ha *diuturna*.

<sup>261</sup> *pauperes*: M (f. 41v) e SAC (p. 81) hanno *divites evacuant*, che cambia il senso. Q (f. 77r), sta con TM.

<sup>262</sup> *guerra*: così in M (f. 41v), SAC (p. 81) e Q (f. 77r) che però ha *guerre refecio*.

<sup>263</sup> Si noti che si parla di *urbs* e non di *tyrannus*: è probabile che sia semplicemente una sostituzione sinonimica.

<sup>264</sup> Questo toponimo è indicato come *Blançania* in SAC. (p. 81). Si noti il *bracha nuda* di TM, molto vicino a *bracho nuda* di Q (f. 77r-v).

[217] **Tiranno:** Quattro cose ingannano il tiranno, perché pensa d'averle, e non l'ha: il favor del popolo, la nobiltà della fama, la copia delle ricchezze, e la volontà di reggere.

[VR] Quatuor sunt que tiranni decipiunt: favor populi, fame nobilitas,<sup>265</sup> diviciarum copia et gerendi<sup>266</sup> voluntas. (p. 17)

[TM] [Manca]

[218] **Tiranno:** Quattro effetti fa il tiranno: fa nascere scisma fra i cittadini, opprime i prudenti, spoglia i ricchi, e abbatte i **potenti**.

[VR] Quatuor sunt que tyrannis expediunt: inter cives scisma producunt, prudentes oprimunt, enervant divites et depellunt **prudentes**.<sup>267</sup> (p. 17)

[TM] *Quatuor sunt opera tyranni inter alia: scilicet inter cives schismata producere, prudentes opprimere, exinanire divites, et depellere **potentes**.*

[219] **Tiranno:** Quattro cose impediscono il reggimento al tiranno: la concordia dei cittadini, la copia de' ricchi, la provision de' prudenti, e l'audacia de' potenti.

[VR] Quatuor sunt que tyrannos regere impediunt: civium concordia, divitum copia, provisio prudentum et audacia potentum. (p. 17)

[TM] *Quatuor sunt quae praecipue tyrannos regnare impediunt; scilicet civium concordia, divitum copia, provisio prudentum, et audacia potentum.*

[220] **Tiranno:** Quattro cose crescon col crescere del tiranno: la severità degli atti, lo stimolo della superbia, l'afflizione de' soggetti, e l'disprezzo de' nobili.

[VR] Quatuor sunt que tyranno crescente se crescunt: actuum severitas, superbi<e> stimulus, subiectorum afflictio et nobilium contemptus. (p. 17)

[TM] [Manca]<sup>268</sup>

[221] **Tiranno:** Quattro costumi sono del tiranno: esser precipitoso nell'azione delle cose crudeli, esser impaziente nell'udir chi parla, voler che tutte le cose escano da lui, e non voler esser ripreso da alcuno.

[VR] Quatuor mores sunt que tyrannis insunt: in crudelium actione sunt precipites,<sup>269</sup> in dicentium audicione<sup>270</sup> sunt impacientes, omnia volunt a se progredi et a nemine volunt redargui. (p. 17)

<sup>265</sup> nobilitas, ma M (f. 42r), SAC (p. 80) e Q (f. 77v) hanno volubilitas.

<sup>266</sup> gerendi: ma M (f. 42r) ha dominandi, e Q (f. 78r) ha regnandi.

<sup>267</sup> prudentes: VR, per suggestione di perseveranza, ha prudentes; ma il senso vuole potentes e M (f. 42r), SAC (p. 82) e Q (f. 78r) lo confermano.

<sup>268</sup> Ma è in Q (f. 78r), spesso vicino a TM: *Quatuor sunt que tyranno crescente crescunt: actum severitas, superbie stimulus, subiectorum afflictio, et nobilium contemptus*, coincidente in tutto con M (f. 42r) e SAC (p. 82).

<sup>269</sup> precipites: così in Q (f. 78v), ma M (f. 42v) e SAC (p. 82) hanno precipientes.

<sup>270</sup> audicione: SAC (p. 82) ha dictione.



[TM] *Quatuor sunt mores qui praecipue tyrannis insunt: scilicet in crudelibus actionibus sunt praecipites, in decentium auditione impatientes; omnia progredi volunt ex se et a nemine volunt redargui.*

[222] **Tiranno:** Quattro cose sono utili al suddito del tiranno: onorare i grandi, non offender alcuno, voler parlare poco, e viver **solitario**.

[VR] *Quatuor sunt que tyranno subiecto expediunt: procures honorare, neminem offendere, sobrie loqui et per ante solita demeari.*<sup>271</sup> (p. 7)

[TM] *Quatuor sunt quae tyranno subjectis omnino expediunt: scilicet procures et milites honorare, neminem offendere, sobrie loqui et sollicitate demorari.*

[223] **Utilità:** Quattro cose sono utili innanzi al fatto: esaminar il principio, considerar il mezo, provvedere il fine, e consigliarsi col savio.

[VR] *Quatuor sunt que ante rei factum expediunt: examinatio principii, discussio medii, previsio finis et consilium sapientis.* (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae ante rei factum expediunt: scilicet examinatio principii, discussio medii, praevisionis finis et consilium sapientis.*

[224] **Vecchiezza:** Quattro cose nascono dalla vecchiezza: mancamento di sensi, tenacità crudele, oppression di forze, e gonfiezza vana.

[VR] *Quatuor sunt que ex senio proveniunt: sensuum elisio et seua tenacitas, virium oppressio et vana timiditas.*<sup>272</sup> (p. 9)

[TM] *Quatuor incommoda senes principaliter assequuntur: scilicet sensuum elisio, saeva tenacitas, virium oppressio et vana timiditas.*

[225] **Vecchiezza:** Quattro cose fanno i vecchi: danno salubre consiglio, porgono **freddamente** a chi domanda loro, lodano le cose passate, e opprimono con parole le presenti.

[VR] *Quatuor sunt que senex peragunt: salubriter consulunt, petentibus*<sup>273</sup> *tribuunt querentibus preterita referunt laudibus, presentia opprimunt affatibus.* (p. 9)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime senes peragunt: scilicet salubriter consulunt petentibus, gelide vel tepide tribuunt parentibus, praeterita referunt laudibus, et praesentia opprimunt affatibus.*

<sup>271</sup> *ante solita demeari*: M (f. 35r) ha *solitarie conmorari*, e SAC (p. 66) *solitarie morari*, e Q (f. 60v) *solitarie demeari*, nuovamente vicino a TM.

<sup>272</sup> *timiditas*: M (f. 37r) ha *tumiditas* cioè quella *gonfiezza* che affiora in RIN; tuttavia *timiditas* è in SAC (p. 59) e in Q (f. 65v).

<sup>273</sup> *petentibus*: da concordare con *parentibus*, come risulta da M (f. 37r) e da SAC (p. 79), *petentibus gelide tribuunt parentibus*. VR non interpreta correttamente e trova un sinonimo in *querentibus*, inoltre sopprime quel *gelide* che invece appare nella traduzione. La combinazione *petendibus/parentibus* è in TM, SAC (p. 59) in Q (f. 65v).



[226] **Vecchiezza**: Quattro cose convengono ai vecchi: **dir parole** giovevoli, consigliar, procurar concordia fra i discordi, e insegnar a quei che non sanno. [VR] *Quatuor sunt que in senioribus congruunt: verba **edere** fructifera,<sup>274</sup> consilia prebere salubria, concordia procurare discordibus et doctrinam largiri simplicibus.* (p. 10)

[TM] *Quatuor sunt quae senioribus proprie congruunt: scilicet verba **promere** fructifera, consilia praebere salubria, concordiam procurare discordibus, doctrinam largiri simplicibus.*

[227] **Vergogna**: Quattro cose inducono la vergogna: l'accrescimento della carestia, il ricever ingiuria, il pregar altri, e l'esser scacciato dalla moltitudine.

[VR] *Quatuor sunt que verecundiam inducunt: accessio penurie, **oblatio**<sup>275</sup> iniurie, alium deprecari et a turba **propelli**.* (p. 11)

[TM] *Quatuor sunt quae praecipue verecundiam inducunt: scilicet accessio penuriae, **illatio** iniuriae, alium deprecari, et a turba **depelli**.*

[228] **Vergogna**: Quattro cose scacciano la vergogna: il poco intelletto, l'accumular ricchezze, la scienza eminente, e la potenza **eccessiva**.

[VR] *Quatuor sunt que verecundiam pellunt: paucitas sensus, diviciarum cumulus,<sup>276</sup> eminens scientia et **excellens**<sup>277</sup> potentia.* (p. 11)

[TM] *Quatuor sunt quae verecundiam propellunt: scilicet paucitas sensus, divitiarum cumulus, eminens scientia, **expellens** potentia, vel **nitida conscientia**.*

[229] **Via diretta**: Quattro cose vengono direttamente: l'introduzion dell'amore, la fama del **vero**, l'ammaestramento del vivere, e 'l premio della salute.

[VR] *Quatuor sunt que ex lingua **deserta**<sup>278</sup> prodeunt: amoris inductio, **veri** preconium, vivendi instructio et salutis premium.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae ex lingua **discreta** prodeunt: scilicet amoris inductio, **viri** praconium, vivendi instructio, et salutis praemium.*

[230] **Udito**: Quattro cose diletta l'udito: la voce soave, il parlar ornato, il mormorio piacevole, e la **preghier**a onesta.

<sup>274</sup> *edere*: Q (f. 66r) aggiunge *vel promere*, che ritroviamo in TM.

<sup>275</sup> *oblatio*: ma M (f. 35r), SAC (p. 70) e Q (f. 68r) hanno *illatio*, come TM e come vuole il senso.

<sup>276</sup> *cumulus*: è in M (f. 35r) manca in SAC (p. 70); in Q (f. 68r) è *cumulatio*.

<sup>277</sup> *excellens*: Q (f. 68r) ha *exclusus*, ma non riesce chiaro. Sembra chiaro, invece, che *expellens* di TM sia un errore per *excellens*.

<sup>278</sup> *deserta*: ma M (f. 38 v) SAC (p. 72) e Q (f. 69v) hanno *discreta*.

[VR] *Quatuor sunt auditum delectant: vox*<sup>279</sup> *sonus suavis, ordinata*<sup>280</sup> *locutio, ritimus*<sup>281</sup> *placidus et honesta predicatio.* (p. 12)

[TM] *Quatuor sunt quae auditum delectant: scilicet vox suavis, ornata locutio, rumor placidus, et honesta praedicatio.*

[231] **Vizio:** Quattro vizii sono enormi fra gli altri: **il rinegar Dio**, il tradir la patria, l'omicidio, e l'ingannare il compagno.

[VR] *Quatuor sunt crimina inter alia enormia: civitatis proditio, maris et femine feda*<sup>282</sup> *coniunctio, perpetratio homicidii, et deceptio socii.* (p. 12)

[TM] [Manca]

[232] **Vizio:** Quattro cose fanno star coperti i vizii: la larghezza nello spendere, l'affabilità nel parlare, l'onestà ne' costumi, e l'astuzia nell'opere.

[VR] *Quatuor sunt que vicia tegunt: in expendendo largitas, in dictis affabilitas, in gestis honestas, in actibus caliditas.* (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae maxime hominis vitia tegunt: scilicet in expendendo largitas, in dictis affabilitas, in gestis honestas, et in actibus calliditas.*<sup>283</sup>

[233] **Verità:** Quattro cose manifestano la verità: il veder la cosa, il sottoporla al tatto, il testimonio del veridico, e il provar col gusto.

[VR] *Quatuor sunt que veritatem aperiunt: rei perfectio, substantie tactus, viridica asertio et probatio gustus.* (p. 14)

[TM] *Quatuor sunt quae veritatem aperiunt: scilicet rei aspectus, substantiae tactus, auditus veridici, et tentatio gustus.*

[234] **Verità:** Quattro cose **spengono la verità**<sup>284</sup>: l'amore, l'odio, il timore, e l'guadagno.<sup>285</sup>

[VR] [Manca]<sup>286</sup>

[TM] [Manca]<sup>287</sup>

<sup>279</sup> *vox*: SAC (p. 69) e Q (f. 70r) hanno *uxor*, associata con *soavis* come nel n. 66.

<sup>280</sup> *ordinata*: lezione confermata da M (f. 38v) e SAC (p. 64) e Q (f. 70r).

<sup>281</sup> *ritimus*: è isolato e vince *rumor* con M (f. 38 v) e SAC (p. 72) e Q (f. 70r), ed è accettato da RIN.

<sup>282</sup> Q (f. 70v) al suo solito spiega: *feda vel bestialis*. E la spiegazione ci aiuta a capire perché RIN non menzioni questo crimine.

<sup>283</sup> *calliditas*: più che un errore ortografico per *caliditas* potrebbe essere una variante con il significato di "astuzia", utile per coprire i difetti.

<sup>284</sup> Qui RIN sembra aver presente una versione semplificata come quella di M (f. 40v): *Quatuor sunt que imperitem aliquem detrahunt: amor et odium, timor et compendium*; e cfr. SAC (p. 77): *Quatuor sunt que imperite detrahunt: amor et hodium, timor et compendium*. E Q (f. 74r) ha in *paupertate*, che spiega lo strano *imperite*.

<sup>285</sup> Sono gli stessi fattori che ostacolano la prudenza al n. 158. (Cfr. nota seguente).

<sup>286</sup> In realtà, anche qui il quaternario è molto vicino a quello ricordato nel n. 158.

<sup>287</sup> Molto simile, però, è il seguente: *Quatuor sunt quae prudentiam, iustitiam et temperantiam gignunt: scilicet amor, odium, timor, compendium, scilicet brevis, utilis et levis sermo,*

[235] **Vita**: Quattro cose ci allungano la vita: il viver sobrio, l’abitar con persone amate, star in luogo sano, e mantenersi allegro.

[VR] Quatuor sunt que vitam nobis inducunt: sobrie vivere, **cum dilectione**<sup>288</sup> habitare, conversari in loco salubri<sup>289</sup> et leticia demorari. (p. 12)

[TM] Quatuor sunt quae vitam producant: scilicet sobrie vivere, **cum dilectis habitare, motus corporis exercitio moderato, et locus amoenus et purus.**

[236] **Uso**: Quattro cose non si possono saper senza l’uso: la grammatica, lo scriber ordinato, il predicar bene, e l’far versi.

[VR] Quatuor sunt que **sine** usu scire non possunt: grammaticae fari, recte<sup>290</sup> scribere, **concionare**, et versus componere. (p. 15)

[TM] Quatuor sunt quae **absque assiduo** usu ab aliquo sciri non possunt: scilicet fari grammaticae, ornatè scribere, rite **rationari**, et **metricos** versus componere.

IL FINE<sup>291</sup>

\*\*\*

La prima certezza che si ricava dalla lettura comparata dai testi qui riportati è che essi contengano una sola opera trasmessa in due rami diversi che abbiamo indicato come “ramo Tommaso” e “ramo Pietrobono” dai due autori ai quali l’opera viene attribuita. Un’altra certezza è che l’opera di Orazio Rinaldi, *Dottrina delle virtù e fuga de vitii*, da cui ha preso avvio la presente ricerca, ne offra una traduzione in volgare e ne riorganizzi il contenuto. Arriveremo a raggiungere un altro punto di grado ugualmente solido ma non sempre evidente, e cioè che Rinaldi basi il suo rifacimento su un testo del “ramo Pietrobono”. Respingiamo così la tesi che Rinaldi utilizzi un esemplare del “ramo Tommaso”, tesi avanzata da Speroni e accolta da Malato, inconsapevoli dell’esistenza di un ramo diverso. Le differenze non sono sempre ovvie, e alcune possono prestarsi a discussioni. Ad esempio, sarà facile decidere al n. 23 tra *curvatus* e *gravatus*, perché *piegato* favorisce il primo; lo stesso al n. 112

che abbiamo già visto al n. 158.

<sup>288</sup> *dilectione*: Q (f. 69r) ha *cum dilectione habitare vel cum dilectis*.

<sup>289</sup> *salubri*: Q (f. 69v) aggiunge: *et cum exercitio corporis moderatio*, imparentandosi ancora una volta con TM.

<sup>290</sup> *recte*: così in Q (f. 75r), ma M (f. 41v) e SAC (p. 78) hanno *ornate*, che spiega meglio l’ordinato di RIN.

<sup>291</sup> In VR si legge *Explicit opus quadriculi*.

tra *otiosa* e *odiosa* perché la traduzione dirime ottimamente la questione; ma non sarà facile fare lo stesso tra *edere* e *promere* (n. 226) e simili altri casi. Né hanno un peso decisivo le occorrenze in cui il testo di Rinaldi diverge dal “ramo Pietrobono”, e s’accorda con quello di Tommaso: ciò accade di tanto in tanto quando Rinaldi magari emenda una lezione di VR chiaramente erranea e la porta a coincidere con TM. Ma pur tenendo conto di simili incertezze e tenui differenze, il confronto conferma quasi sempre che RIN stia con VR e con i manoscritti consultati contro TM.

Fra i due rami esistono differenze decisive per tenerle separate. Il criterio prevalente per rilevarle non si fonda tanto sugli “errori” quanto sulle “lezioni” in comune, perché, ripetiamo, il fine della presente ricerca non è di natura ecdotica. Semmai classificabili come “errori” sono le lacune che esistono fra i due rami ma anche all’interno del “ramo Pietrobono”, e avranno un peso notevole nelle conclusioni che raggiungeremo.

La divergenza tra lezioni talvolta è macroscopica. Un esempio lo offre il n. 14 sull’*antonomasia*: qui VR e RIN ricordano Salomone, Aristotele, Virgilio e Paolo, mentre in TM troviamo Salomone, Aristotele, Virgilio, Ippocrate e Graziano; inoltre il quaternario in TM aggiunge un quinto elemento, e include il diritto fra le discipline indicate *antonomasticamente*. Esempi di questo genere sono anche i nn. 56, 140, 214 e 206 e numerosi altri – magari meno vistosi (ad. es. n. 4: *verborum abundantia* vs *malorum adherentia*) – che ogni lettore saprà riscontrare seguendo le nostre evidenziazioni.

I problemi sono diversi e più complessi all’interno del “ramo Pietrobono”. Hanno tutti in comune ciò che li oppone all’altro ramo e una serie fitta di lezioni identiche. Al suo interno si possono distinguere tre gruppi: uno costituito da VR-RIN, uno da M-SAC–Q, e uno ancora da Q-TM. L’ultimo gruppo presenta elementi che sembrerebbero di contaminazione, quindi un segno ulteriore della “instabilità” della tradizione e degli scambi tra i due rami, fatto che spiega come certe lezioni di RIN si imparentino con TM.

La vicinanza tra M e SAC è abbondantemente documentata nelle

nostre note, e spesso si imparentano con Q, nonostante le frequenti concordanze di quest'ultimo con il "ramo Tommaso". M e SAC hanno una percentuale altissima di lezioni comuni, sia che si tratti di entità lessicali (ad es. *civibus* al n. 73) sia di lacune sia di intere frasi assenti in altri testi (ad es. n. 52). Hanno anche qualche *lectio difficilior* in comune, come al n. 173 *sensus inampricio* e *sensus inanicio* che gli altri testi semplificano. In genere offrono un sussidio fortissimo nel separare i due rami della tradizione.

La distinzione tra VR-RIN e il gruppo M-SAC-Q si ricava da semplici varianti lessicali (ad es. ai nn. 217 tra *nobilitas* vs *volubilitas*; 227 *oblatio* vs *illatio*) per noi valide se sono presenti anche nella traduzione. Tuttavia le differenze più sostanziali si devono alle lacune e alle aggiunte (ad es., n. 52), come si dirà più sotto.

Questi raggruppamenti non sono chiusi ermeticamente tanto da impedire coincidenze occasionali che bisogna valutare di volta in volta. Ad esempio, un errore comune come *in familiam dementer vivere* (n. 98), accomunerebbe VR e SAC contro gli altri testi, ma è anche chiaro che alla fin dei conti ciò non comporta alcuna difficoltà per il traduttore. Lo stesso si può dire per altri casi in cui tali associazioni sembrano solide ma poi diventano irrilevanti per l'identificazione del testo su cui Rinaldi condusse la sua traduzione/riscrittura. Errori comuni come *flama* per *fama* al n. 75 rafforzano la parentela stretta che esiste tra M e SAC, ma poi anch'essi diventano irrilevanti perché il traduttore può emendarli facilmente.

Diverso è il caso delle lacune o delle aggiunte perché impegnano il traduttore in modo nuovo: davanti a certe lacune non sente il bisogno di colmarle, e davanti a certe aggiunte non è in grado di vederle come tali. Si prenda il quaternario n. 86. Qui vediamo che manca la traduzione di *errantes corrigere*, e manca perché non esiste in VR, ma è presente in tutti gli altri testi. Rinaldi non ne avvertiva la necessità, e gli era sufficiente ciò che gli dava VR. O si prenda il quaternario n. 56, dove vediamo che manca la frase *quis effectus sequitur si fiat quod petitum est, vel negetur*, presente in tutti i testi eccetto in VR: anche qui

Rinaldi non avvertiva alcuna mancanza e si atteneva fedelmente al suo testo che traduceva e con il quale si associava. O ancora il n. 121, dove l'aggiunta di M e SAC della frase *Ignis non lignis, terra non aqua, infernus non animalibus et femina non hominibus*, non compare né in VR né in RIN. E, sempre al n. 121, si noterà la mancanza di *vulva*, che figura invece in TM e in Q. Esempi affini a questi sono frequenti, e mi pare non lascino dubbi. Il gruppo M- SAC- Q si distingue da VR-RIN, benché coincidano in moltissimi punti: insomma, sono cugini ma non fratelli. Le differenze tra i due gruppi rafforzano l'unione di VR e RIN.

Tuttavia il nesso tra VR e RIN non impedisce che entrambi conservino una loro autonomia, oltre a quella dovuta alla traduzione. RIN ha qualche quaternario senza altre attestazioni – ad es. il n. 14 e il n. 42 –, e sono tutti i casi in cui si può ipotizzare la presenza di un testo affine ma non identico a VR e che rimarrebbe da identificare. Questi quaternari la cui fonte non è stata rinvenuta sono in tutto 12. Talvolta RIN ha lezioni singole, come *ape* (n. 3) *giustizia* (n. 71) e *certezza delle cose* (n. 83), *vivere* (n. 157); in qualche caso si differenzia da VR per alcune lacune e/o aggiunte, al n. 44 dove traduce la frase *Hec eadem inducunt observantiam iustitie* che manca in VR, ma è presente in altri testi. Al n. 129 la lezione *curiosità* accomuna RIN a M, SAC e Q, contro VR. Al n. 114 RIN aggiunge quattro nuovi effetti dell'*invidia*, creando di fatto un quaternario alternativo. Al n. 145 presenta una sua propria aggiunta, e fa lo stesso ai nn. 169 e 172. Nel n. 124 vediamo *un eccesso del vino* che non ha riscontro in VR né in TM, ma è presente come *nimietas vini* in M, SAC e Q. Analogo è il caso del n. 164. A sua volta VR in alcuni casi rimane isolato, come ad es. nel n. 23, nel n. 144. In generale, però, le differenze di questo tipo sono poche, e la vicinanza tra RIN e VR è stretta e quasi costante, anzi è tanto ovvia che non occorrono calcoli e statistiche per constatarla.

Tenendo presenti queste considerazioni generali, il lettore può riandare sui testi e, seguendo le nostre evidenziazioni, trovare una conferma che RIN traduca e rassetti un testo molto vicino alla stampa veronese. Molto vicino, ma non proprio lo stesso: ancora una volta l'attenzione a un altro tipo di lacune e/o di aggiunte fatte di interi qua-

ternari ci costringe a fare un passo ulteriore e postulare l'esistenza di un testo tra VR e RIN, molto vicino a VR e fonte diretta di RIN. E lo capiamo dopo una rapida computazione.

RIN traduce VR ma omette 26 dei suoi quaternari – il numero salirebbe a 35 se lo comparassimo con TM. Alcune assenze sono facilmente spiegabili con un principio di economia. VR dedica ai tiranni ben 15 quaternari, e RIN ne conserva solo 9, che, comunque, costituiscono il numero più alto dedicato a una singola categoria – gli si avvicinano i temi dell'"amicizia" con 4 quaternari, dell'"uomo" con cinque, e delle "città" con otto. In compenso RIN aggiunge 18 nuovi quaternari mancanti in VR e quasi sempre in TM. Di queste aggiunte, 6 (nn. 69, 90, 96, 128, 143, 188) si trovano in M e/o in SAC. Ne rimangono 12 (nn. 14, 42, 54, 69, 79, 119, 125, 135, 153, 158, 209, 234) privi di una fonte identificata. Da dove li ricavò Rinaldi? Non si esclude che lui stesso ne abbia forgiato alcuni – specialmente quelli di una certa attualità relativi alla situazione dell'Italia tiranneggiata–; ma, se questo fosse il caso, non potremmo verificarlo in alcun modo, e la nostra ricerca si fermerebbe qui. Inoltre tale intervento sarebbe stato più ampio e probabilmente anche dichiarato. L'ipotesi più ragionevole, allora, è che esista un altro testo che rimane da identificare. Farà certamente parte del "ramo Pietrobono", e per giunta sarà molto vicino a VR. Il fatto che vari quaternari assenti in VR siano poi presenti almeno in uno dei testi del gruppo M- SAC- Q,, favorisce tale ipotesi.

\*\*\*

Le ipotesi poste a conclusione di una ricerca lasciano insoddisfatti, ma se sono ragionevoli pongono buone basi per continuarla. Comunque, la ricerca fatta fino a questo punto ha già semplificato il lavoro escludendo la presenza o l'influenza dell'opera attribuita a San Tommaso, e ha identificato un testo che sembra il più vicino alla raccolta di Rinaldi. E non è poco l'aver provato l'infondatezza dell'affermazione dello stesso Rinaldi secondo cui avrebbe racimolato i suoi quaternari da varie letture: considerando che su 236 quaternari ben 220 trovano



riscontro in un testo ben preciso, VR, è impensabile credere a una fortuita coincidenza di tali proporzioni. Per giunta, non risulta che i “detti quadricolati” costituissero una materia tanto corrente da facilitarne una raccolta. Quindi, senza vantare altre acquisizioni, crediamo semplicemente di aver imboccato la strada giusta e di aver quindi facilitato chi voglia avviarsi a percorrerla.

Ma vale la pena continuare in questa ricerca? La fatica che richiederebbe non sembra commisurata al valore dell’opera, e tuttavia la deontologia del filologo spingerebbe a farla, ed è auspicabile che chi si ponga a tale impresa utilizzi i materiali raccolti in questo saggio. Forse qualche parola andrebbe spesa sul valore dell’opera del Rinaldi, e non tanto sull’aspetto stilistico che risulterebbe dall’analisi della traduzione – sarebbe un penso di scarsa importanza – quanto invece sul motivo che incoraggiò lo spagnolo Gracián Dantisco e l’inglese Robert Green a farla conoscere nei loro paesi traducendola. In fondo non sapremo come classificare questa *Dottrina*, cioè se considerarla una traduzione-plagio o un volgarizzamento. I due generi condividono l’elemento della traduzione, con la differenza che il volgarizzamento esibisce, anzi promuove l’identità dell’autore tradotto, mentre Rinaldi rivendica l’opera come una sua creazione originale. D’altra parte non possiamo considerarla una semplice traduzione dal momento che la *dispositio* della materia viene modificata radicalmente fino al punto da imporle una forma di catalogo di matrice enciclopedica. Il recupero di un’opera medievale e per giunta di natura catechistica sembrerebbe molto lontano dai gusti del tardo Cinquecento. Ma Rinaldi ebbe l’accortezza di spogliarla di quella veste e trasformarla in un prontuario di sentenze quadricolate e quindi ingegnose. Una metamorfosi del genere le conferiva un carattere di attualità,<sup>292</sup> e se Rinaldi non sconvolgeva il corso

<sup>292</sup> Non conosco altre raccolte di sentenze quadriadi, ma la presenza di aforismi triadici non è sconosciuta. Una breve silloge dovuta a un Luca Auriemma fu segnalata da B. Croce, *Proverbi trimembri napoletani*, in «Giambattista Basile. Archivio di letteratura popolare», I, n. 9 (1883), pp. 66-67. Uno di questi (il n. 20): «Tre F cacciano l’uomo dalla casa: fummo, fletto e femmena marvasa», è vicinissimo al n. 39 di RIN. Espressioni simili sono raccolte da F. Alunno, *La fabbrica del mondo*, Venezia, Bascarini, 1548,



delle cose certamente accresceva il volume di ciò che era di moda e ne confermava la validità.

Egli prediligeva i generi letterari didattico-sapenziali affini ma non identici ai proverbi: questi hanno un sapore popolare in quanto combinano *brevitas* e *sententia* con *figura*, cioè forme di sapere essenzializzate e concettose rese icastiche da una metafora; i suoi quaternari, invece, sono brevi e concettosi ma non cercano gli effetti della metafora, e preferiscono la simmetria della quaternarietà. Bisogna aggiungere che ai giorni di Rinaldi il tema delle virtù cardinali in forma catechistica era argomento logoro e fuori moda, mentre l’attenzione al valore simbolico dei numeri era tornata in auge come dimostrano i libri di Pietro Bongo, *De mystica quaternarii significatione* del 1583 e i *Numerorum mysteria* del 1591 in cui confluivano gli insegnamenti pitagorici, ermetici e neoplatonici che fermentavano nella cultura umanistico-rinascimentale. I quaternari creavano molteplicità armoniche predisposte alla memorizzazione, e probabilmente fu questo il segreto della durabilità della raccolta. Orazio Rinaldi seppe sfruttarla e la sottrasse al dominio etico-teologico delle quattro virtù cardinali, trasformandola in un prontuario alfabetico di voci ricorrenti nei discorsi di morale o di sapienza generica e non solo cristiana. In Italia non destò interessi di un qualche rilievo, e forse andò confusa con altre raccolte proverbiali di tipo “triadico”. Attirò invece l’attenzione di alcuni autori stranieri che si rivolgevano a un pubblico propenso allo stile sentenzioso e concettoso. Grazie a essi l’opera di Rinaldi conobbe il successo della traduzione. Egli aveva saputo rendere in italiano l’opera latina di Pietrobono da Mantova conservandone l’essenzialità e la perentorietà delle verità rivelate, e questo era un pregio che la rendeva degna di essere nota anche in altre lingue. Grazie a questa rassettatura moderna, una raccolta medievale di quaternari appariva fresca e degna di figurare tra la produzione “concettistica” del barocco europeo.

lib. IX, cap. «Quantità» alla voce “Tre”, cc. 225v-226r. Molte di queste stesse sentenze trimembri sono presenti nella *Posilecheata* di P. Sarnelli (1684), un imitatore di Basile, come si ricava da D. D’Eugenio, *Paroimia: Brusantino, Florio, Sarnelli and Italian Proverbs from Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Lafayette, IN, Purdue University Press, 2021.



### 3.

#### Il *De re militari* di Roberto Valturio

Prima di entrare in argomento vorrei ricordare un aneddoto riportato da Cicerone (*De oratore*, II, 18, 75) avente per protagonista il filosofo Formione. Questi, trovandosi alla corte di Antioco, intratteneva un gruppo di ospiti parlando con sicurezza di come si devono schierare gli eserciti per la battaglia, di come si devono impiantare gli accampamenti e di tante altre cose riguardanti le attività militari. Fra gli ospiti c'era Annibale al quale Antioco chiese cosa pensasse del sapere di Formione. Annibale, con il suo greco stentato ma senza reticenze («non optime graece, sed tamen libere»), rispose che in vita sua aveva visto molti vecchi mezzo matti, ma mai nessuno così matto come Formione, perché non avendo mai messo piede in un campo militare osava disquisire di cose di cui non aveva la più pallida idea.

Ancora un aneddoto. Questo riguarda Machiavelli, e lo riporta Matteo Maria Bandello (*Novelle*, I, 39, lettera a Giovanni de' Medici). Racconta, dunque, che il Segretario fiorentino, autore di un' *Arte della guerra*, un giorno fu invitato da Giovanni dalle Bande Nere a "fare ordinanza di fanti", e, nonostante vari tentativi, Machiavelli non riuscì a farlo; allora Giovanni de' Medici, con poche rullate di tamburo, organizzò i fanti in pochissimo tempo.

Il significato di questi due aneddoti risulterà chiaro man mano che procederemo nella lettura del *De re militari* di Roberto Valturio, autore che, da quel che ne sappiamo, non aveva alcuna conoscenza diretta di materie militari. Tuttavia bisogna ricordare che Valturio stesso previene in qualche misura questa possibile critica, ricordando nella prefazione del *De re militari* che le sue conoscenze sono basate su libri altrui; e ricorda che molti storici prima di lui hanno scritto di cose mili-

tari senza averne esperienza diretta.<sup>1</sup> L'asserzione è vera solo in parte, perché, se vale per Erodoto e per Livio, non è giustificata se si parla di Tucidide o di Polibio o di Cesare. Sennonché Valturio non ha neppure titoli da storico come gli autori appena ricordati. Allora, ci chiediamo, che tipo di opera è il *De re militari* se non è un'opera tecnica quale solo un esperto di cose militari avrebbe potuto scrivere, e se non è neppure un'opera da storico? Rispondiamo subito che si tratta di un'opera originale e innovativa di un nuovo genere misto che fiorì nella cultura umanistica, e il fine che la dettava ne determinò la forma. L'autore intendeva esaltare l'arte militare documentandone l'antichità – *nobilitas ex vetustate* – e nel farlo teneva presente l'idea che un illustre praticante di quell'arte era il signore di Rimini, il fiero “condottiero” Sigismondo Pandolfo Malatesta che, oltre a essere un uomo d'armi, era anche un grande sostenitore della cultura umanistica. Il *De re militari* di Valturio è il risultato di questo progetto e delle speciali circostanze in cui nacque, e per questo rimane una delle più preziose testimonianze che la corte riminese abbia lasciato alla posterità.

\*\*\*

Roberto Valturio non è uno storico nel senso con cui tradizionalmente s'intende questo termine, ossia uno scrittore che accuratamente e in ordine cronologico espone eventi e fatti, quindi secondo una *narratio rerum gestarum*. Egli era un consulente di Sigismondo Pandolfo Malatesta, uno di quei brillanti intellettuali chiamati ad arricchire la corte di Rimini. E Roberto Valturio pensò che il modo migliore per celebrare le virtù del condottiere suo signore era quello di disegnare la figura del capitano ideale nel quale questi potesse rispecchiarsi. Ma essendo Valturio un consumato uomo di lettere, sapeva che il modo

<sup>1</sup> Tutti i riferimenti e le citazioni rimandano a R. Valturio, *De re militari. Umanesimo e arte della Guerra tra Medioevo e Rinascimento*, Editio 2006, Rimini, Guaraldi Press, 2006. È un'edizione facsimile che riproduce la *princeps* pubblicata a Verona nel 1472 da Giovanni Nicoli. Quest'edizione è accompagnata da un volume, R. Valturio, *De re militari. Saggi critici*, Rimini, Guaraldi Press, 2006.

migliore per farlo era proiettare tale modello nel mondo antico perché ciò gli conferiva non solo tutto il prestigio che veniva dalla patina antica, ma evitava anche di cadere nelle spire dell'adulazione che, se troppo evidente, poteva offuscare la gloria che intendeva esaltare. Questa temperanza è evidente da un fatto che vedremo: nessun personaggio moderno compare nel *De re militari*, e l'unico a essere ricordato è Pandolfo e anche in questo caso le sue comparse sono sporadiche e nel complesso contenute, anche se l'opera è dedicata a lui.<sup>2</sup> Comunque, per il momento diciamo che questo uso del passato per costruire un modello nel presente è chiaramente di stampo umanistico, di un nuovo modo di concepire il mondo e la storia.

Pertanto, prima di passare all'analisi di quest'opera, vediamo il contenuto. Intanto ricordiamo che si tratta di un'opera voluminossima, in folio, di 255 carte, quindi con un totale di cinquecento e undici pagine; è scritta integralmente in latino ed è divisa in dodici libri. Presenta anche alcune caratteristiche che diedero all'opera una grande reputazione e che vedremo più tardi.<sup>3</sup> Per ora indugiamo sul contenuto descrivendolo sommariamente e seguendo l'ordine dei libri.

Lib. I – Tratta i seguenti temi: 1) origine della guerra; 2) natura dell'arte militare e sue divisioni; 3) la figura del capitano e i suoi requisiti; 4) questi deve essere educato nelle arti liberali; 5) deve compiere atti memorabili che rendano famosa la sua figura.

Lib. II – 1) Il capitano deve sapere di filosofia; 2) deve essere eloquente; 3) deve sapere di poesia; 4) deve conoscere ogni tipo di poe-

<sup>2</sup> L'assenza assoluta del mondo contemporaneo, con la sola eccezione di Sigismondo, è stata notata da A. F. Massera, *Valturio «omnium scientiarum doctor et monarcha»*, (1403-1475), in *La cultura letteraria nelle corti dei Malatesti*, a c. di A. Piromalli, Rimini, Bruno Chigi, 2002, pp. 213- 248.

<sup>3</sup> Nel frattempo si può vedere E. Rodakiewicz, *The 'editio princeps' of Roberto Valturio's "De re militari" in relation to the Dresden and Munich manuscripts*, «Maso Finiguerra. Rivista della stampa incisa e del libro illustrato», 19-20 (1940), pp. 15-82. Ancora pregevole per le riproduzioni è S. Samek Ludovici, *Valturius: De re militari*, in «Emporium» 515 (1937), pp. 598-607.

sia per poter usare quella giusta al momento opportuno (per es., deve sapere che la poesia elegiaca non è adeguata a suscitare l'ardore dei soldati); 5) deve sapere di musica; 6) di aritmetica e geometria.

Lib. 3 – Il capitano deve conoscere l'astronomia, arte liberale alla quale è dedicato l'intero libro.

Fino a ora – e abbiamo visto già un quarto dell'opera – non c'è quasi niente che riguardi il campo militare. Non c'è alcun accenno a ciò che immaginiamo comporti la figura del capitano e sembra soltanto che deva essere educato nelle arti liberali. Non si fa alcun cenno a esercizi fisici, a eserciti, ad armi o a esercitazioni militari. Sono libri in cui sono più frequenti gli accenni alle opere pubbliche di Sigismondo, dal tempio Malatestiano (lib. 1, pp. 19-20) alla fondazione della biblioteca (I, 3, pp. 117-19) nonché alla creazione del castello oggi noto come Castel Sismondo, che Valturio descrive come la *sublimis regia* (I, 3, p. 20).<sup>4</sup> Solo il libro dedicato all'astronomia fa qualche cenno al mondo militare con la menzione dei *dies praeliares* o delle stagioni favorevoli per entrare in combattimento; ma l'autore è consapevole che se l'osservazione delle stelle serve a leggere i segni del tempo può anche indurre a credenze superstiziose, cosa che il razionalismo di Valturio rifiuta, anche se ritiene che le forti convinzioni, sia pure superstiziose, possono incutere grande fervore militare. In questo contesto è interessante vedere che Valturio non prenda in considerazione la Fortuna, evitando così di impegnarsi nel grande tema che dominò la concezione della storia nel Quattro e Cinquecento, basti ricordare Leon Battista Alberti e Machiavelli. Valturio spoglia un numero ingente di testi e documenta

<sup>4</sup> Su questo castello si veda A. Turchini, (a cura di), *Castel Sismondo, Sigismondo Pandolfo Malatesta e l'arte militare del primo Rinascimento*, Atti del Convegno, Rimini 20-22 settembre 2002, Rimini, Il ponte vecchio, 2003. In questo volume si veda il saggio di A. A. Settia, "Il *De re militari*" di Roberto Valturio: teoria e pratica, (pp. 29-39). Settia rifonde poi queste pagine nel suo *De arte militari*, citato alla nota 8, pp. 49-52. Si veda anche F. Farina, *Sigismondo Malatesta (1417-1468) – Le imprese, il volto e la fama di un principe del Rinascimento*, Rimini, Maggioli, 2017, pp. 29 e ss.

ogni dato con il preciso riferimento alle fonti, agli *auctores*, in linea con l'educazione umanistica secondo la quale la densità della documentazione erudita conferisce veridicità e dignità agli argomenti trattati.

Lib. IV – Questo libro sembra più vicino ai temi militari, benché Valturio indugi ancora sui “requisiti” di tipo intellettuale necessari per il capitano. Questi deve sapere di: 1) legge; 2) medicina (ad es., il capitano deve essere capace di curare un soldato morso da un serpente); 2-3) deve sapere di ginnastica e di equitazione (e qui sono degni di rilievo i rimandi alle abilità ginniche e atletiche di Sigismondo specialmente durante la sua gioventù); 4) deve sapere stabilire i periodi di riposo.

Lib. V – È dedicato alla virtù cardinali, anch'esse indispensabili in un *dux*. Ma non tutte e quattro sono trattate con la stessa profondità, e comunque l'angolatura è sempre quella laica,<sup>5</sup> tanto che la *fides*, ad esempio, ha la valenza semantica antica di “fedeltà” alla parola data. In genere la virtù dominante è quella della *prudentia* con le sue virtù minori, specialmente nella forma che potremmo chiamare *discretio*. Questa virtù sarebbe una forma innata di giudizio, ma nessuna virtù cardinale è innata perché le virtù si acquisiscono con l'educazione e l'esperienza. Supponiamo che un capitano in campo di battaglia si trovi a dover fare una mossa tattica, e le circostanze non gli permettono di andare a consultare i manuali per farla, quindi egli è costretto a improvvisarla. Eppure, una volta fatta, questa mossa, che sembra spontanea, rivela tutto il sapere tecnico e teorico che vi sta dietro. La spiegazione di tale apparente contraddizione sta nel fatto che quel sapere appreso dai libri è diventato una seconda natura, che nasconde il sapere sotto l'apparente spontaneità, o, diciamo, un agire istintivo. Vediamo qui i caratteri di quella suprema virtù cortigiana che Baldassar Castiglione

<sup>5</sup> Insiste molto su questo aspetto “pagano”, che noi chiameremmo semplicemente “laico”, A. F. D'Elia, *Pagan Virtue in a Christian World – Sigismondo Malatesta and the Italian Renaissance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2016.

chiamerà 'sprezzatura', perché, come vedremo, il capitano ideale ha molti tratti in comune con il gentiluomo.

Lib. VI – Tratta dei rituali militari. 1) I modi con cui gli antichi dichiaravano le guerre; 2) formule di invocazione degli dei; 3) religione dei soldati e i modi di giurare; 4) religione dei capitani; 5) giuramento fra i soldati; 6) formule con le quali i tribuni sceglievano i soldati; 7) su che cosa si giurava; 8) come popoli diversi abbiano modi diversi di scegliere i soldati; 9) scelta dei cavalli; 10) modi di scegliere i capitani; 11) i Greci e i Romani: due modi diversi di ordinare le truppe (qui è evidente il modello di Polibio); 12) diversi modi di ordinare i plotoni.

Quindi la prima parte del libro è dedicata agli aspetti ritualistici della vita militare e la seconda ad altri che riguardano 'il giudizio' del capitano. I rituali sono il segno più chiaro della presenza di una tradizione, anzi i riti sono la tradizione stessa e le conferiscono un crisma di sacralità in quanto ripetono nel presente ciò che è passato e in ciò danno il senso del tempo della storia. Nel complesso le materie esaminate in questo libro ci dicono che siamo ancora in una sfera di preparazione alla guerra e non ancora alla guerra stessa che è l'attività per eccellenza del mondo militare.

Lib. VII – Riguarda gli aspetti pratici della guerra. È il libro più lungo dell'opera e ha il numero più alto di capitoli. Il primo di questi, dedicato alla scelta del giorno più adatto per il combattimento, sembra continuare sulla linea dei riti perché la differenza fra un giorno felice e un giorno infelice viene stabilita da un rito sacerdotale. Ma poi questa dimensione semi-religiosa cede all'esperienza: il capitano deve scegliere il luogo migliore per tendere le imboscate (cap. 2); deve capire immediatamente se il luogo scelto è favorevole o no (cap. 3); deve scegliere il luogo per porre l'accampamento e istituire gli orari delle sue attività (cap. 4). Dopo questi capitoli di logistica, viene una sezione dedicata al rapporto del capitano con il nemico. Deve, quindi, stabilire forme di comunicazione o di ambasciate con il nemico (cap. 5); essere



cauto nel trattare con i nemici (cap. 6); è importantissimo conoscere le armi che il nemico usa (cap. 7); osservare quali parti dell'esercito siano state più frequentemente sconfitte o siano state vittoriose (cap. 8); osservare i trucchi usati da chi è sotto assedio (cap. 9); come assaltare un campo (cap. 10); non perdere mai un'occasione che possa sembrare utile (cap. 11). I tre capitoli successivi riguardano il comportamento dei nemici: cosa fanno quando sono spinti a prender rifugio nelle fortezze (cap. 12); cosa fanno se non dispongono di fortezze (cap. 13); non tutti i capitani pensano che sia una buona idea lasciare le fortezze (cap. 14). Un buon capitano deve vincere i nemici con qualunque arma disponga, e niente in combattimento è più favorevole che l'esitazione del nemico e la propria risolutezza (cap. 15); il capitano deve evitare che i suoi soldati incorrano in rischi specialmente quando sono spinti dall'euforia del successo (cap. 16); deve evitare di avere le cucine e altre comodità entro l'accampamento (cap. 17); infine, è necessario o utile sostenere un esercito che si trova assediato in una fortezza, o è meglio forzarlo a uscire dall'assedio? (cap. 18).

Libb. VIII-IX – Sono libri di natura “antiquaria” o archeologica o comunque di stile enciclopedico. Sono entrambi costituiti da un capitolo unico. Il primo fa una lista di strumenti militari, mentre il secondo elenca i vari tipi di guerra, dal duello allo scontro di vere armate. Sempre nel libro IX troviamo liste dei nomi delle diverse componenti di un esercito, quindi liste di termini giuridici (es. *pactus*, *foedus*, *sacramentum*, ecc.), quindi liste di azioni militari (ad esempio riguardanti il *defendere*, o le vettovaglie), infine la nomenclatura relativa ai gradi o titoli, ai tipi di prigionieri, ai tipi di servi e un'infinità di altri elementi riguardanti la *res militaris*.

Lib. X – Si tratta di un libro veramente particolare al quale il *De re militari* deve una buona parte della sua fortuna. Vi si descrivono, o meglio vi si elencano, le armi antiche, ma se questa folta nomenclatura occupa uno spazio considerevole, la vera novità sta nella descrizione

di alcune armi moderne di cui si danno i disegni. Si tratta di disegni stupendi, alcuni dei quali occupano un'intera facciata di folio e hanno una qualità fantasiosa e perfino mostruosa di congegni complicatissimi. Torneremo su questi disegni, e per ora ricordiamo che furono i primi disegni di armi ad arrivare alla stampa, e questo primato contribuiva a impreziosire il libro.

Lib. XI – Inaspettatamente il libro XI prende a trattare delle guerre di mare. Contiene sedici densi capitoli in cui si parla non solo dei diversi tipi di nave, ma addirittura di quale sia il legno migliore per garantirne la resistenza; si parla dei venti, dei tipi di remo e di vela, si ritorna sui problemi dell'astronomia per vedere le rotte e le strategie di navigazione. Un gruppo di capitoli è dedicato alle battaglie vere e proprie e ai preparativi che queste richiedono. Un capitolo si occupa della navigazione fluviale, e vari capitoli sono dedicati alla storia delle celebri battaglie navali, e infine ai tipi di punizione inflitti ai marinai e ai soldati ribelli.

Lib. XII – A coronare questa vasta trattazione dell'arte militare non poteva esserci che un libro dedicato ai trionfi. Anche qui copiosissime liste di carri, corone, simboli e forme di parata, di archi e di gare e giochi e infine l'offerta delle *spoliae* agli dei. Nel mondo antico il trionfo chiudeva le guerre proclamando la gloria del vincitore.

Questo succinto sommario potrebbe confermare che la magnifica opera di Roberto Valturio sarebbe poco adatta come dono per chi si arruola nell'esercito e ancor meno per chi si accinge a entrare in campo di battaglia. Ci viene a mente la figura del filosofo Formione. Tuttavia il *De re militari* rimane opera ben degna di trovare collocazione nella biblioteca di un umanista del Quattrocento e del secolo successivo. È, infatti, un libro che non può in alcun modo fungere da manuale militare, ma ci insegna come si può tributare onore a chi si ammantava di gloria militare. Valturio scrive di materie militari per onorare il suo signore, e

lo fa *more humanistico*, cioè facendo di un condottiero suo contemporaneo una persona degna di stare da pari fra gli antichi *duces*.

\*\*\*

Umanistico è non solo il progetto e la scelta della materia, ma anche lo stile di presentarla, così tipico dell'erudizione umanistica che accumula dati storici o letterari fornendo accuratamente la fonte da dove sono ricavati: nessun sapere ha fondamenta solide se non nei suoi *auctores*. Valturio fa proprio questo criterio che spiega perché un libro abbia maggior valore quanto più riposa su fonti antiche. Il risultato è che la sua opera si conforma come un immenso deposito di materiale antiquario. Per gli umanisti della sua generazione il sapere consisteva nella conoscenza capillare e nella familiarità più stretta con l'antica letteratura. Valturio era seguace tanto scrupoloso di questa tradizione che nella sua vasta opera non c'è spazio per alcun dato o personaggio moderno, con la sola eccezione di Sigismondo. Tale atteggiamento è così dominante da lasciare l'impressione che il mondo abbia cessato di produrre alcunché di nuovo dopo il tramonto di Roma. E non può essere solo causa dell'educazione che Valturio ricevette, ma anche delle circostanze in cui si trovava al momento della stesura del libro, senza dire che la menzione di altri *duces* moderni avrebbe imposto un paragone esplicito o meno con Sigismondo.

Roberto Valturio nacque a Rimini (1402) ma fece gli studi a Bologna dove il padre insegnava grammatica latina all'Università. Bologna era un grande centro culturale dotato di un particolare "stile umanistico" dominato dai Codro, dai Beroaldo o dai Flavio Biondo, tutti rappresentanti del primo umanesimo caratterizzato da un intenso fervore filologico, da una grande attenzione per la lessicografia e da una spiccata attenzione agli aspetti antiquari della storia. Valturio fu educato in quell'ambiente e, anche se non fu l'umanista che editava testi e faceva ricerche prettamente filologiche, il suo stile di lavoro mostra chiaramente il tipo di educazione che ricevette. È interessante rilevare che

ebbe primariamente un tirocinio da ingegnere, anche se diventò poi uno studioso di lettere come il suo contemporaneo Leon Battista Alberti, il quale era un ingegnere e architetto ma anche un letterato. Si pensa sempre che tale combinazione fosse normale nella cultura dell'Umanesimo, ma è un mito: molti erano i talenti di quell'epoca che, come Leonardo, si consideravano "uomini senza lettere".

Quando Sigismondo commissionò a Valturio la composizione di un'opera di argomento militare, probabilmente lasciò a lui la decisione sul taglio e lo stile che intendeva darle. Valturio, mettendo a frutto la visione della storia e del mondo impartitagli dalla sua educazione, capì che il modo migliore di celebrare il suo signore non era quello di scrivere un libro di "tecnica militare" – Sigismondo non aveva bisogno di maestri in questo campo – bensì quello di esaltare la stessa natura dell'arte militare e soprattutto del capitano, e niente poteva conseguire meglio questo fine quanto l'esaltazione della sua antichità, perché l'appartenenza al mondo antico è di per sé sufficiente a conferire un alto grado di rispettabilità. Questo spiega il senso generale dell'opera valturiana, la sua ferma decisione di non travalicare i confini dell'antichità se non per alcune eccezioni tutte riservate a Sigismondo, e di procedere sistematicamente con metodo filologico e archeologico. Esaltare il suo signore nobilitando il suo statuto di guida giuridica e militare dello stato: tale è in essenza il progetto dell'opera, e da questo anche il suo tipo di realizzazione.

Ora l'esaltazione richiede anch'essa dei modelli che la ispirino e la avallino, e anche questi ripongono la loro forza legittimante nella propria antichità. I grandi libri, insomma, nascono da libri ritenuti a loro volta grandi. E quali potrebbero essere questi libri, modelli o fonti dirette? Una scorsa alle pagine del *De re militari* ci fa vedere che è frequentissimo il ricorso a uno stile anedddotico che lascia intravedere fonti disparatissime: un detto, un aneddoto riguardante una virtù o un evento naturale può avere un ventaglio di origini svariate perché aneddoti di tal natura sono presenti in dialoghi filosofici, in trattati medici,

in opere narrative e poetiche di vario genere. Ma è prevedibile che la descrizione minuziosa di un'arma o di una mossa tattica appartengano con ogni probabilità a opere di argomento militare, e pertanto in questo genere di letteratura dovremmo cercare i modelli più probabili di Valturio. Premettiamo, però, che il *De re militari* ha vaste parti che sono estranee a quel genere di opere – l'abbiamo constatato nel riassunto dei primi tre libri – e già questa considerazione ci fa prevedere che l'opera di Valturio sarà proprio *sui generis*.

In tali circostanze i modelli ai quali Valturio poteva ispirarsi non erano moltissimi, ed erano praticamente solo quelli greci e latini. Fra gli autori greci Valturio conosceva nell'originale l'*Anabasi* e la *Ciropedia* di Senofonte, e forse anche la sua *Hellenika* che contiene una sezione, "il vecchio cavaliere", ricca di istruzioni tecniche di tipo militare. Probabilmente conosceva i frammenti dell'opera di Enea Tattico (contemporaneo di Senofonte), che dava istruzioni sulla costruzione di fortezze. Probabilmente conosceva le opere di Filone di Bisanzio (III-II sec. a.C.), inventore di macchine balistiche. Un altro autore poteva essere Erone di Alessandria, anche lui inventore di macchine come la eliopila, una specie di macchina a vapore che lanciava giavellotti. Probabilmente erano autori resi noti grazie a traduzioni arabe poi volte in latino. L'impossibilità di essere più decisi nel riconoscere la presenza di questi testi appena ricordati fra le fonti dipende dal fatto che non disponiamo di alcun commento filologico o di altro tipo del *De re militari*: quando qualche studioso ce ne darà un'edizione moderna ben commentata, allora molti punti, specialmente per quel che riguarda le letture di Valturio, verranno chiariti.

Non c'è dubbio, comunque, che i modelli di Valturio sono romani. Roma aveva conquistato il mondo grazie alle sue armi e aveva prodotto una letteratura di argomento militare destinata a esercitare una grande influenza anche nelle culture in volgare. Inoltre esistevano delle differenze spiccate fra la cultura militare greca e quella romana, e già gli antichi ne erano ben consapevoli. Il primo ad avvertirle fu Catone il Censore, autore di un *De re militari* purtroppo perduta. Conoscendo il

suo anti-ellenismo, si può essere certi che non fece uso di fonti greche. Il suo grande ruolo nella storia della letteratura militare fu l'aver liberato Polibio dal suo stato di ostaggio, e Polibio fu il primo a descrivere le differenze tra le due culture militari. Polibio era un uomo d'armi (era uno *strategos*) che fu portato a Roma come ostaggio e assegnato alla famiglia di Scipione l'Emiliano, il quale lo tenne al suo seguito durante le operazioni militari contro Annibale, quindi l'ex *strategos* poté osservare direttamente l'organizzazione militare romana e descriverla accuratamente nei libri VI e XVIII delle sue *Storie* e paragonarle a quella greca. Valturio riprese questa comparazione nel *De re militari*, come abbiamo già avuto modo di osservare. Naturalmente conosceva le opere di Giulio Cesare che allora circolavano sotto il nome di Giulio Celso; conosceva le opere di Sallustio sulle guerre contro Giugurta, e conosceva le *Historiae Romanae* di Velleio Patercolo dalle quali poteva trarre molti dati pertinenti alla vita militare.

Ma due opere in particolare dovevano risultargli utili. Una sono gli *Strategemata* di Sesto Giulio Frontino, della fine del I sec. d. C., opera alla quale presto torneremo. L'altra è di Flavio Renato Vegezio, *Epitoma rei militaris*, composto nella seconda parte del IV sec. Non sappiamo niente di Vegezio, ma egli ebbe sicuramente una grande familiarità con la letteratura precedente, e questa non solo gli fornì molti materiali ma gli consentì di organizzare meglio di qualsiasi altro autore precedente un manuale completo sull'arte militare quale non si era mai visto prima. Egli divide la sua opera in cinque libri: I) tratta del reclutamento, dell'istruzione individuale e collettiva; del come i soldati vadano indottrinati ed equipaggiati. II) tratta dell'organizzazione, formazione, armamento ed economia della legione, nonché dei riti che aprono e chiudono le guerre. III) nozioni di strategia e tattica, e attenzione ai detti e agli stratagemmi. IV) attacco e difesa delle fortezze, e tipi di macchine adatti a questi propositi. V) guerra navale. Quest'ultimo libro offre un indizio fortissimo del fatto che Valturio avesse in mente il modello di Vegezio quando scrisse l'undicesimo libro del suo *De re militari*. Alcuni editori di Vegezio considerano questo libro come una

parte del quarto, mentre altri, tenendo conto del marcato cambio di materia, lo hanno separato e pubblicato come libro autonomo, e Valturio sembra pensare negli stessi termini.

Vegezio scrisse il suo “manuale” al culmine della gloria militare romana, e per questo ne rappresenta quasi una *summa*. Non per nulla il suo successo fu grandissimo, e non è un aggettivo iperbolico se si considera che fu volgarizzato in molte lingue. Se potessimo entrare nei particolari, vedremmo quanto Valturio debba a Vegezio, sia nella struttura, sia in un’infinità di particolari che vanno dall’enumerazione di armi di combattimento, alla rassegna di strumenti di assalto e di difesa, sia in tantissimi altri particolari che si infittiscono specialmente nel libro decimo dove, paradossalmente, Valturio presenta le sue invenzioni più moderne; altri particolari riguardano la descrizione degli accampamenti e le divisioni in squadre, l’indicazione dei luoghi più adatti per gli agguati, e così via dicendo. Un editore accurato metterà in rilievo tutte queste corrispondenze, e non saranno poche, anche perché, come l’autore stesso ci dice fin dall’introduzione, il suo libro nasce da altri libri.

Ora, se il riscontro con tutti i modelli indicati mette in evidenza quanti debiti Valturio contragga con i libri che spoglia, è anche vero che lo stesso raffronto mette in luce quanto Valturio si distanzi dai suoi modelli inclusi quelli che segue più da vicino, come Vegezio. Fra tutte le differenze che un possibile editore potrebbe portare alla luce, ve ne sono due che investono la natura dell’opera: la prima è che il *De re militari* non sia un trattato militare di natura strettamente tecnica; e la seconda è che nessuno dei modelli menzionati considera l’esaltazione del capitano, né come una persona in particolare né come istituzione. L’opera di Valturio ha una matrice umanistica che disegna il capitano come “uomo universale” nel senso che è padrone o quanto meno è esposto a tutti i saperi, quindi non solo è un esperto di armi ma anche di musica, di poesia e delle altre arti militari, e questo spiega il perché i primi tre libri siano dedicati al mondo delle arti liberali. E questa differenza da sola sarebbe sufficiente a glorificare l’eccellenza di Sigi-

smondo al quale l'opera è dedicata. Ed è umanistico anche il modo di celebrarlo, che è quello di creargli un grande contesto tutto proiettato nell'antichità nel quale la figura di Sigismondo possa trovare l'identità del suo stato sociale e la dignità del proprio ruolo.

La natura del progetto e la sua ambizione determinano la scelta di uno stile erudito che fioriva nelle ricerche filologico-storiche e non necessariamente in quelle elogiative. Ma, come abbiamo detto, questa tecnica si prestava alla retorica epidittica senza lasciare aprire grandi spazi che tentavano le grandi orazioni elogiative dove emergeva chiara l'adulazione che un condottiero di razza non gradiva o doveva fingere di non apprezzare. Un'opera concepita come un'esaltazione del committente fatta creandogli un contesto antico e grandioso diventa facilmente un'enciclopedia di materie militari in cui ogni voce e pezzo contribuisce ad accrescere la lode del signore, celebrando la gloria dell'arte che questi pratica con grande successo. Il profluvio di dati eruditi finisce per occultare in gran parte la novità e l'originalità dell'opera che per uno strano paradosso è affidata ad alcune parti che appaiono molto originali ma che di fatto secondo alcuni intenditori sono soltanto "speciose" e prive di autentica originalità. Questo paradosso richiede una spiegazione.

Valturio compose il *De re militari* nel decennio 1445-1455 nell'auge della fama e del prestigio di Sigismondo. Se ne fecero subito delle copie che furono mandate in dono a vari potenti d'Italia – fra cui Lorenzo il Magnifico e Francesco Sforza – e d'Europa, fra cui il re di Francia Luigi XI, il re d'Ungheria Matteo Corvino, e perfino a Maometto II, sultano ottomano, e questo perché il libro era veramente splendido per le sue illustrazioni oltre che per il contenuto: esportava un'immagine altrettanto splendida della corte malatestiana e della sua cultura. Nel 1472 fu pubblicato a Verona per i tipi di Giovanni Nicoli (Johannes Nicolai), e fu il primo libro illustrato a vedere la stampa, e nuovamente stampato a Verona nel 1483; quindi fu stampato ancora a Parigi nel



1534 e ristampato nel 1555; nel frattempo era stato tradotto in italiano da Paolo Ramusio nel 1483. Sappiamo che Leonardo ne possedeva e consultava una copia,<sup>6</sup> e sappiamo che Stanslav Sarnicki ne faceva un grande uso nel suo *De triumphis* (Cracovia, 1581).<sup>7</sup> Quando la fortuna del genere d'opera cui Valturio aveva dato origine – e lo vedremo presto – venne meno, la sua memoria in tempi moderni fu resuscitata dalle illustrazioni delle macchine di guerra presenti nel decimo libro. Chi ha visto questi disegni ne rimane meravigliato ancora oggi. Hanno un sapore da fantascienza e in alcuni casi perfino carnevalesco, un qualcosa che stupisce per la costruzione che combina simboli totemici con la terribilità della guerra. Comunque li si voglia giudicare, non si può non apprezzare la loro forza grafica, e quest'elemento, che fece tanta impressione sui contemporanei, perdura ancora oggi. Eppure è ormai risaputo che l'autore di questi disegni è quasi certamente l'incisore toscano, ma operante per vari periodi a Rimini, Matteo dei Pasti, e che il valore militare di queste macchine è da considerarsi pressoché nullo. E così un'opera che viene ricordata per il suo apporto scientifico alla costruzione di armi, in realtà ha poco valore sotto tale rispetto e per giunta sembra addirittura sorda alle grandi invenzioni belliche del Quattrocento. Il suo vero valore da tale punto di vista è stato messo in luce da Aldo Settia,<sup>8</sup> il quale trova affatto nuovo l'incontro di un tratta-

<sup>6</sup> Si veda D. Laurenza, *Leonardo*, in *I grandi della scienza*, 1, La Biblioteca di Repubblica, vol.16, 2005, pp. 192-324: «Molte pagine del Manoscritto B contengono ampie citazioni da quest'opera, che compare anche tra i libri della sua biblioteca. È il primo testo che possiamo affermare con certezza essere stato sistematicamente studiato da Leonardo» (p. 214). Devo questo rimando alla tesi di dottorato (Université de Franche-Comté e Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011) di M. Pretalli, *Les dialogues militaires des ingénieurs italiens du XVIème siècle: Transmission des savoirs et aspirations littéraires*, p. 124.

<sup>7</sup> Si veda I. Miziolek, *L'ideale classico nelle raffigurazioni dei re di Polonia come capitani (secoli XVI-XVII)*, in M. Fantoni, *'Il perfetto capitano': storia e mitografia*, ne *"Il perfetto capitano". Immagini e realtà (secoli XV-XVII) - Atti dei seminari di studi Georgetown University a Villa 'Le Balze'. Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara, 1995-1997*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 401-421, in particolare p. 406.

<sup>8</sup> A. A. Settia, *De re militari. Pratica e teoria nella guerra medievale*, Roma, Viella, 2008, pp. 44-52. Ecco un paragrafo che sintetizza l'evento: «Con l'opera di Valturio si realizzò un momento significativo del mutuo scambio, da tempo in atto, fra trattati militari di ispirazione letteraria e gli appunti "segreti" degli ingegneri militari. Questi ultimi

to militare con la tradizione ingegneristica che, tra l'altro, manteneva segrete le sue invenzioni. Questo incontro rappresenta un evento epocale sia nella storia della tipografia sia nella storia dei trattati militari. E questo non è un titolo da poco merito.

Il secolo XV infatti apportò una vera rivoluzione nel campo delle armi, e basta pensare allo sviluppo dovuto all'uso della polvere da sparo. Il Quattrocento fu un secolo di grandi inventori, fra i quali dovremmo ricordare Giovanni Fontana, i cui *Bellicorum instrumentorum libri* (ca. 1420) introdussero in Occidente alcune invenzioni bizantine e arabe che contribuirono enormemente allo sviluppo delle armi. È il secolo di Mariano di Jacopo, Il Taccola, soprannominato l'Archimede senese, al quale si devono fondamentali testi come il *De ingeneis* e il *De machinis* scritti rispettivamente nel 1419 e nel 1450, e citati sempre per i loro contributi fondamentali nel campo dell'idraulica, della meccanica e della fusione dei metalli. E non parliamo dei numerosi architetti che sulle orme del riscoperto Vitruvio contribuirono a produrre un'architettura militare che comprendeva fortezze, ponti, dighe e altre costruzioni decisive nel campo militare.<sup>9</sup> Di tutta questa letteratura non c'è eco alcuna in Valturio.<sup>10</sup> Tuttavia non dovremmo essere perentori

si sforzavano da un lato di materializzare con il loro disegno le vaghe indicazioni di carattere tecnico contenute in Vegezio e in Frontino, e d'altra parte si appropriavano di consigli, accorgimenti e trovate come si osserva, ad esempio, nel *De machinis* del Taccola. Con Valturio si procede nella direzione opposta: qui è un testo concepito sull'elaborazione letteraria che si appropria dei risultati conseguiti dagli ingegneri rompendone il carattere iniziatico che sino ad allora essi avevano conservato» (p. 48). Si veda anche S. Ricossa, a c. di, *Le machine di Valturio nei documenti dell'archivio storico AMMA*, Torino, Allemandi, 1998.

<sup>9</sup> Sulla letteratura e le invenzioni belliche di questi secoli, si vedano: V. Marchis, *Storia delle macchine. Tre millenni di cultura tecnologica*, Roma-Bari, Laterza, 1994, nuova ed. riv. e accresciuta 2005; P. Galluzzi a c. di, *Gli ingegneri del Rinascimento: da Brunelleschi a Leonardo da Vinci*, Catalogo della mostra, Palazzo Strozzi, 1996-97, Firenze, 1996; M. Merlo, *Teoria e pratica militare nel XV secolo: l'eques scopiectarius nei manoscritti di Mariano Taccola e i primi archibugieri a cavallo*, in «Rivista di studi militari», 3 (2014), pp. 47-70, e 4 (2014), pp. 21-44; L. Dolza, *Storia della tecnologia*, Bologna, il Mulino, 2008. Si vedano anche A. Bernardoni, *Il tramonto del Medioevo, Il contributo italiano alla storia del pensiero - tecnica* (2013) in *Enciclopedia Italiana Treccani, ad vocem*, (senza numerazione di pagine), con un'importante sezione su Valturio.

<sup>10</sup> Cfr. F. Cardini, *Le bombe intelligenti di Sigismondo. L'Umanesimo e l'arte della Guerra tra*

nell'affermarlo: non è improbabile che un'edizione attenta a indicare fonti e prestiti porti alla luce qualche dato delle innovazioni moderne. Per esempio, nel lib. VI troviamo una sezione che sembra indebitata o almeno ispirata dal *Thesaurus regis Francie* di Guido da Vigevano (ca. 1335).<sup>11</sup> Comunque stiano le cose, non abbiamo evidenza che il *De re militari* godette di un grande prestigio scientifico fra i suoi contemporanei.

Ma, allora, se quest'opera non è un manuale per i militari, se il suo valore scientifico è pressoché nullo, ha per lo meno un valore letterario? Poiché non è possibile esaminare dettagliatamente un volume così vasto, soffermiamoci a esaminare da vicino soltanto alcuni particolari del libro quinto che, a nostro avviso, ci portano vicini all'essenza del libro.

Questo libro illustra bene il fatto che il valore dell'opera non vada ricercato nel suo apporto tecnico alla scienza militare, ma in quel che contribuisce a creare la figura di un capitano in modo da renderlo personaggio degno dei futuri storici. Valturio ci ricorda il detto di Cabrida: «Habrias dicere consuevit formidabilius esse cervorum agmen ductu leonis, quam leonum cervo duce. Idem eos dicebat pulcherrime officio imperatoris fungi, qui res hostium maxime noscerent» (V, 2, p. 109), cioè: "È di gran lunga più potente un branco di cervi guidato da un leone che un branco di leoni guidati da un cervo". E lo stesso Cabrida diceva che il maggior aiuto che un capitano possa avere gli viene da

*Medioevo e Rinascimento*, che è l'"Introduzione" al *De re militari*. *Saggi critici*, Rimini, Guaraldi Press, 2006, cit., pp. 9-16. È un buon panorama della cultura della corte e della politica malatestiana che offre un'idea generale dell'opera di Valturio e della sua posizione nel contesto della rivoluzione scientifica dell'arte bellica del tempo.

<sup>11</sup> Questa sezione è intitolata *Liber conservationis sanitatis senis*. Sul *Texaurus* si veda A. Bernardoni, *Il tramonto del Medioevo*, cit.; in particolare A.A. Settia, *Guido da Vigevano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 61, Roma 2004, *ad vocem*. Si ricordi che nelle scuole militari del Cinquecento il *curriculum studiorum* prevedeva lo studio della medicina, cfr. J. R. Hale, *The Military education of the Officer Class in Early Modern Europe*, nel suo *Renaissance War Studies*, London, The Hambledon Press, 1983, pp. 225-307.

chi conosce bene i suoi nemici. Guidare un esercito, infatti, non significa solo impartire ordini, ma conquistare i soldati che li eseguono. Il capitano deve avere quel carisma che aggiunge un qualcosa di speciale al valore militare. E l'ammirazione per chi comanda viene anche da quello che dice e dal modo speciale in cui lo dice. Viene, ovviamente, dal suo operato, ma l'ascendente sui soldati dipende moltissimo dal suo modo di fare, e se riesce a raggiungere notevoli traguardi con il minimo sforzo. Se riesce in questo, egli rivela un'intelligenza e un acume speciale che desta ammirazione. I segni di queste qualità di intelligenza sono principalmente due: i detti e gli stratagemmi. Entrambi rivelano quel tipo di intelligenza superiore che sta alla radice di quella personalità eccezionale che costituisce l'immagine del "condottiero" quattrocentesco elaborata dal Burckhardt.

Ricordiamo che il quinto libro è dedicato alle virtù cardinali ed è preceduto dai libri che trattano delle arti liberali. Sono queste le virtù che formano il carattere del capitano, e proprio per questo, come dicevamo, si realizzano nella prassi in una forma del tutto singolare che distingue un capitano da un sacerdote o da un qualsiasi altro professionista. Esse vengono praticate in un modo che mette in vista le qualità interne del capitano. La sua saggezza, per intenderci, si apprezza meglio se anziché riversarsi sui libri si manifesta nei detti e nelle azioni che richiedono una perspicacia particolare, e queste saranno un detto che sa spronare i soldati o uno stratagemma che fa vedere che l'intelligenza può manifestarsi come astuzia. L'esordio del libro è il seguente:

*Omnes, Sigismunde Pandulphe, omnium pene disciplinarum institutiones, naturam et exercitationem, quae sine dubio plurimum iuvant, in superioribus libris attigisse satis visum est, nunc uberiore quadam comprehensione per omnes quidem species virtutum exemplorumque ire qui potuerunt, magis proficient maxime si ducum atque imperatorum quisque consilia, quae Graeci stratagemata appellant, multaque multorum graviter, argute, faceteque dicta, ut ea quae a sene Catone collecta sunt, quae vocant apophtegmata, et ratione, et loco, et tempore usus dili-*

genter inspiciet. Nam et omnium quaecumque docemus exempla potentiora et efficaciora sunt, etiam ipsis quae traduntur artibus. (p. 97).<sup>12</sup>

[Sembra, Sigismondo Pandolfo, che nei libri precedenti io abbia toccato gli insegnamenti di tutte le discipline che indubbiamente aiutano molto la natura e la pratica, per cui qualcuno di quelli che è stato in grado di passare attraverso le specie delle virtù e degli esempi, ora potrà ricavare un profitto massimo se considera i “piani” (i greci li chiamano “stratagemmi”) e i detti solenni e acuti e spiritosi detti dei capitani e imperatori, simili a quelli raccolti da Catone il Vecchio, che sono chiamati *apophthegmata*, e ne studi l’uso tenendo conto diligentemente della loro motivazione, luogo e tempo. Invero tutti gli esempi che noi insegniamo sono più efficaci delle arti che li insegnano.]

È fondamentale ricordare che i detti vanno sempre accompagnati dal nome della persona che li pronuncia e dall’occasione in cui nascono, per cui conservano la memoria di uno spirito acuto e della sua saggezza. I detti, insomma rimangono nella storia, e insieme al ricordo di chi li pronuncia trasmettono un aspetto del suo carattere. Il detto per la sua natura sentenziosa ha il pregio di sintetizzare osservazioni morali ed esprimerle in modo acuto e categorico. Un detto non è un proverbio che, se con il detto condivide la sentenziosità, è per sua definizione anonimo e anzi proprio dall’anonimato acquista forza esprimendo il senso

<sup>12</sup> Chi non ha accesso alla nostra edizione di riferimento può trovare questa citazione nell’edizione francese di Paris, apud Christianum Wechelum, 1534, p. 68. Ecco la traduzione del passo fatta da Paolo Ramusio: «Sigismondo Pandolpho mi pare in li libri superiori havere tochatò asai abondevolemente quasi tuti li amaestramenti di qualunque specie quali per natura et exercitazione sencia alcuno dubio grandemente giovano: nil presente cum uno coadunare et comprendere più abondevole et più utile collor li quali poteranno andare et fare il suo camino per tute le virtute et exempli farano maggiore profetto: maximamente se qualunque di collor havendo usato di la ragione e dil loco e dil tempo diligentemente rimirare li consigli de’ capitani et imperatori: quali li greci dimandano stratagemata et se diligentemente rimirano molti detti de molti homeni cum gravitate et sotilmente et piacevolmente parlati sì come sono quelli quali dal vecchio Catone sono ricolti quali li greci dimandano apotegmata: imperò che tutti li exempli di qualunque cosa quali insegneremo sono più potenti et più efficaci di esse anchor arte quale se insegnano», in R. Valturio, *Opera dell’arte militare*, Verona, Bonino Bonini, 1483, p. 144.

di una collettività, mentre il detto esprime l'animo di una personalità. Il proverbio non ha né autore né occasione di nascita, e, insomma, non ha storia. Il detto deve avere una densità espressiva e una formulazione inalterabile che la trasmissione deve conservare tale e quale uscì dalla bocca del suo "coniatore". Il detto, possiamo dire, è "firmato" dal suo creatore ed è comprensibile solo se visto nel contesto in cui nacque. Gli umanisti coltivarono il genere dei detti, e se riconoscevano in Catone il maestro del genere (come sembra suggerire Valturio), in realtà gli preferivano il modello di Plutarco e di Valerio Massimo che davano ai detti il loro pieno significato ricordandone il contesto in cui nacquero. E per questo si diffuse la tradizione di raccogliere i detti di personaggi altamente visibili, quindi prevalentemente di tipo politico. L'antichità ci ha lasciato raccolte di detti dei saggi, quindi prevalentemente di filosofi (Diogene Laerzio è il caso che per primo viene alla mente) e il Medioevo perpetuò questa tradizione (basti pensare a Burlaeus); l'umanesimo, invece, cambiò registro e preferì raccogliere detti di re e di grandi militari: si pensi solo alle raccolte dei detti di Alfonso il Magnanimo, e ricordare che anche Machiavelli quando compose la *Vita di Castruccio Castracani* mise in appendice una raccolta dei suoi detti. Valturio aveva capito bene quanta dignità e prestigio poteva venire dalla capacità di condensare in un detto tutta una visione della vita.

Lo stesso effetto primario si deve alla formulazione e alla realizzazione di stratagemmi, che sono azioni militari non apprese dai manuali (ogni stratagemma è nuovo) ma legate comunque a una consumata esperienza e a un'intelligenza finissima del campo e della psicologia del nemico. Lo stratagemma, però, presenta problemi diversi rispetto ai detti. Fin dall'antichità lo stratagemma è legato alla nozione di "dolo", di inganno, e da questo le numerose discussioni sulla sua liceità. Lo stratagemma sa di tradimento, di inganno, di slealtà; d'altra parte può portare alla vittoria con grande risparmio di energie, e non tutti gli inganni hanno una connotazione negativa, se, per esempio, pensiamo allo stratagemma di Giosuè per uscire da una situazione d'assedio. Sant'Agostino, che era molto rispettoso della *fides*, o fedeltà

alla parola data e alle leggi naturali, dovuta anche al nemico, riconosceva la legittimità dello stratagemma nei casi di difesa.<sup>13</sup> Non tutti gli stratagemmi, dunque, hanno la stessa valenza morale, né sono tutti da etichettare come tradimento. L'autorità classica in questo campo è Frontino, sicuramente una delle fonti di Valturio, e Frontino nel suo libro *Strategemata* identifica ben 12 tipi di stratagemma. Valturio da buon umanista riconosce che non si deve mai, entro i limiti del possibile, usare il tradimento, e anche in guerra vale il principio su cui si fonda la giustizia della guerra: "hostibus servetur fides, amicis humanitas" (V, 1, p. 103). Ma questo non è il punto più importante perché conta moltissimo il fatto che lo stratagemma, come il detto, non possa essere ricordato senza che se ne menzioni l'inventore: anche lo stratagemma, insomma, è "firmato". Per Valturio importa ciò che sta dietro lo stratagemma, ossia l'intelligenza e l'eleganza che poi non significano altro che estrema economicità di mezzi e di azione. Per avere effetto lo stratagemma deve creare un'illusione nel nemico, e questo non si può fare se non nascondendo i propri piani, e in tal modo dando la più autentica impressione di "improvvisazione" e di spontaneità perché l'inganno possa aver l'effetto desiderato. Lo stratagemma deve avere la stessa matrice di cultura-spontanea, o di spontaneità appresa dall'educazione. Questa cultura diventata "seconda natura" ha la stessa fattezze della "sprezzatura". Il nostro capitano, insomma, deve avere tratti in comune con il gentiluomo. E qui sta, secondo il nostro parere, la grande originalità del trattato di Valturio.

Il *De re militari* più che un libro sull'arte militare e sulla tecnica di combattimento è un'opera che punta principalmente a mettere in luce il "carattere" del capitano ideale che vuole dipingere e che nelle intenzioni di Valturio è la controfigura di Sigismondo Pandolfo Malatesta, suo signore. Questi era signore delle armi e dello stato e delle lettere. Quanto fosse difficile esaltare una combinazione di tal genere

<sup>13</sup> Per la letteratura riguardante gli stratagemmi, mi permetto di rimandare al mio articolo *Gli stratagemmi nel Tirant*, in «Tirant», 17 (2014), pp. 239-256.



di può vedere da Machiavelli, il quale scrisse separatamente dell'arte della guerra e del principe, perché non è detto che il carattere del buon principe produca necessariamente un grande esperto d'armi, né che un grande *dux* abbia le qualità necessarie per reggere uno stato. Valturio volle fondere le due cose perché il suo modello non era il principe e neppure il grande capitano, ma era il "condottiero" che, appunto, nella cultura di quei giorni era insieme il perfetto capitano e il perfetto principe. La decisione di affrontare il problema riconducendolo ai modelli del passato ebbe il risultato in parte voluto ma in parte imprevisto di creare, dal punto di vista strettamente storico e letterario, una vasta enciclopedia di cose pertinenti alla disciplina militare, con le sue interminabili rassegne di dati che furono trafugati dagli enciclopedisti come Raffaello Maffei, meglio noto come Il Volterrano, nei suoi *Commentarii urbani*, e come Celio Ricchieri, meglio noto come Il Rodigino, nelle *Lectionum antiquarum libri*. La natura "archeologica" dello stile erudito di Valturio si offriva a tali prelievi per le sue interminabili nomenclature e dovizia di aneddoti. Ma il punto ancora non messo in luce è che il *De re militari* inaugura un genere letterario che avrà una notevole fortuna.

Per capire meglio quanto accadde, dobbiamo ricordare che il Quattrocento rappresentò un periodo di transizione che vede la scomparsa del cavaliere medievale che combatte per la religione, e il progressivo sorgere di quella figura così tipicamente italiana del Quattrocento che si chiama "condottiero", ossia un capitano di ventura che si conquista uno stato e se ne dichiara governatore. Il Quattrocento produsse parecchie di queste figure del calibro di un Francesco Sforza, di un Alfonso Gonzaga, di un Guido da Montefeltro, e di un Sigismondo Pandolfo Malatesta, tutti personaggi che legittimavano il loro potere con il mecenatismo che faceva fiorire le loro corti con un'intensa attività intellettuale e artistica. Sono le figure che colpiscono l'immaginazione di Jacob Burckhardt, il quale vide in questi magnifici avventurieri l'essenza della cultura rinascimentale. Ancora oggi rimane l'impronta di quel mito del carattere forte del condottiero se prendiamo ad esempio



un Ezra Pound che proprio a Sigismondo Malatesta dedicò quattro dei suoi *Cantos*.

Col procedere del tempo questa figura si sbiadì fino a scomparire, assorbita nella figura rispettivamente del cortigiano e del perfetto capitano. Con il tempo l'arte militare tese a specializzarsi e il condottiero si trasformò in capitano perfetto che comandava truppe che servivano un re, e il tempo cancellò anche questa figura del grande militare quando cominciarono a formarsi "le nazioni" e si crearono eserciti "nazionali". Ma nel frattempo per tutto il Cinquecento fiorì tutta una letteratura sul genere del "Perfetto capitano" in cui si continuava l'insegnamento di Valturio.<sup>14</sup> È vero che la lingua ormai non era più quella degli umanisti, ed è vero che il mondo contemporaneo vi svolgeva ormai un ruolo importantissimo e gli eventi e gli strumenti dedicati alla vita militare non erano più solo quelli ricavati dal mondo antico, ma il progetto di creare un capitano ideale<sup>15</sup> era nella sostanza quello stesso di cui il *De re militari* aveva creato l'archetipo.

Non è merito da poco avviare un genere nuovo che si affianca ad altri ma non si identifica con gli altri. Per questo è stato difficile caratterizzare un'opera come quella di Valturio che non è una "arte della guerra", e non è neppure un tipo di medaglione eroico ritagliato come una delle *Vite* di Vespasiano Bisticci, né come quelle che più tardi costruirà Paolo Giovio. E questo perché nuova era la figura del condottiero.

<sup>14</sup> Su questa ingente letteratura si veda M. Fantoni, *'Il perfetto capitano': storia e mitografia*, ne *"Il perfetto capitano"*, cit., pp. 15-66, con ricchissima bibliografia. In questa raccolta e sul tema della "transizione" culturale da noi indicata è illuminante il lavoro di D. Frigo, *Principe e capitano, pace e guerra: figure del 'politico' Tra Cinque e Seicento*, in *Il perfetto capitano*, cit., pp. 273-304.

<sup>15</sup> Su questo ideale si vedano gli studi di R. Puddu, *Lettere e armi: il ritratto del guerriero tra Quattro e Cinquecento*, in G. Cerboni Baiardi – G. Chittolini – P. Floriani, a c. di, *Federico da Montefeltro I. Lo stato, le arti e la cultura*, Roma, Bulzoni, 1986, vol. I, pp. 487-512; IDEM, *Il soldato gentiluomo: autoritratto d'una società guerriera, La Spagna del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino. Si veda anche F. Verrier, *Les armes de Minerve. L'Humanisme militaire dans l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997. Sulla vasta letteratura militare rinascimentale, si veda M. Pretalli, *Du champ de bataille à la bibliothèque. Le dialogue militaire italien au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2017 (cfr. nota 6).

L'opera di Valturio si eclissò con la cultura dei condottieri e dei capitani. Ma non per questo bisogna dimenticarla. Essa rappresentò in maniera eccellente un modo di concepire il comandante/governatore nel quale quei tempi si riconoscevano. Scomparvero quei tempi, ma non è un motivo sufficiente per dimenticare le sue espressioni che ancora ci consentono di entrare nel cuore del passato.

*[La comunicazione letteraria degli italiani. I percorsi e le evoluzioni del testo. Letture critiche, a cura di Dino Manca e Giambernardo Piroddi, Sassari, EDES, 2017, pp. 71-90]*

#### 4.

### Il genere delle *controversiae* tra diritto e letteratura

L'attuale ricerca sui rapporti fra diritto e letteratura è piuttosto rigogliosa forse perché è anche molto recente. Lo studio pionieristico di John H. Wigmore del 1904-1905<sup>1</sup> ha avuto un successo tardivo in quanto solo dal 1970 il tema ha impegnato molti studiosi ed ha creato un movimento, una sottodisciplina del diritto, battezzata col nome di *Law and Literature Studies*, e dagli Stati Uniti, dove è nata, si è mossa a trovare cultori in Europa e in altri continenti. Come tutti i movimenti che aprono nuove piste, anche questo ha i suoi ferventi sostenitori e i suoi denigratori che, oltre a essere numerosi, sono anche poco unanimi sugli argomenti in difesa e in opposizione, per cui la varietà delle voci è notevole. Non sorprende che i dibattiti siano vivaci, considerando che ad alimentarli esiste un vastissimo deposito documentario in cui legge e letteratura, pur avendo una netta diversità di funzioni, hanno convissuto fianco a fianco per millenni, condividendo l'interesse nella società da cui nascevano, usando la stessa lingua e i medesimi principi morali, le stesse norme narrative e l'educazione retorica. Il fenomeno è noto a tutti, ma i sostenitori della relazione fra i due campi sottolineano le loro affinità, mentre i negatori ne accentuano le differenze.<sup>2</sup> Qualcosa di analogo accadde nel Rinascimento quando si impose la necessità di

<sup>1</sup> J. H. Wigmore, *A Treatise on the System of Evidence in Trial at Common Law*, Boston, Little Brown, 1904-1905, 4 voll.

<sup>2</sup> Sullo stato degli studi attuali, si veda l'eccellente J. Seaton, *Law and Literature: Works, Criticism and Theory*, in «Yale Journal of Law & the Humanities», 11 (2013), pp. 479-507. Molto informativo è anche R. Weisberg nella voce «Diritto e Letteratura» in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Enciclopedia Treccani, 1993. Dello stesso autore si veda *Poethics (sic!) and Other Strategies of Law and Literature*, New York, Columbia University Press, 1992.

distinguere tra il campo della storia e campo della letteratura, tra narrazioni storiche e narrazioni di finzioni: entrambe avevano in comune la *narratio*, ma una narrava “cose avvenute” e vere (*res gestae*), e l'altra narrava “cose possibili” e verosimili. Il diritto e la letteratura avrebbero conservato per molti altri secoli la loro contiguità se il recente interesse per la natura del testo, per l'ermeneutica, per l'interpretazione, per la decostruzione, per la “nuova retorica” nonché per la definizione delle discipline non avesse portato un po' di scompiglio in quella millenaria e discreta convivenza. E, una volta diventata oggetto di studio, quella convivenza viene riscoperta e problematizzata, e sorge l'impegno di renderla utile e indispensabile, per cui si va oltre i propositi accademici di distinguere e imperare, e si ritiene che i giuristi abbiano molto da apprendere dalla letteratura (ad esempio, sulle motivazioni psicologiche delle azioni che cadono sotto la loro giurisdizione), e che i letterati a loro volta potrebbero apprendere dai giuristi la forza narrativa della “evidenza” e la perentorietà dei valori sociali su cui la legge si fonda.

Non entriamo in merito a tali questioni che richiedono competenze di cui non possiamo avvalerci. Il nostro proposito è semplicemente quello di presentare un genere letterario in cui legge e letteratura si sono intrecciate in modo così sistematico che non ha riscontri in altri casi. Il nostro genere conferma che già i nostri antenati avevano visto e drammatizzato il rapporto intercorrente fra legge e letteratura. Ci riferiamo al genere delle *controversiae* o *declamationes* che, a quanto ne sappiamo, sono state trascurate, anzi ignorate, nelle discussioni attuali di *Law and Literature*. La nuova disciplina privilegia alcuni grandi romanzi e drammi imperniati su aspetti legali; e gli autori che frequenta sono Shakespeare, Dickens, Camus, Dostoveskij, Kafka, Melville e vari altri, inclusi alcuni classici, magari Sofocle con la sua *Antigone*.

Le *controversiae* e le *declamationes* sono state trascurate, anzi ignorate nei secoli moderni forse perché le leggi che utilizzano sono fittizie e i casi che discutono sono fantasiosi o addirittura inverosimili. Il loro livello sarebbe paragonabile a quello dei romanzi polizieschi o dei libri di fantascienza, e quindi letterati e giuristi le hanno espunte dai loro

interessi in quanto opere puramente immaginarie. Ma recentemente la taccia di “immaginario” ha acquistato un senso positivo e ha riproposto il genere declamatorio all’attenzione degli studiosi. Prima di tutto è chiaro che si tratta di esercizi scolastici di retorica giudiziaria e che per motivi didattici esagera le situazioni e inventa leggi, e tuttavia non si allontana sempre dalle leggi in vigore e non crea situazioni sempre inverosimili. È risaputo che la funzione didattica viene agevolata dall’enfaticizzazione o sottolineatura di certi punti cruciali della materia insegnata, e lo stesso si può dire dell’immaginazione che riesce meglio della realtà a creare situazioni complesse e ardue da risolvere. E non bisogna esagerare il carattere fantastico della materia delle *controversiae*: Quintiliano (*Institutiones*, II, 10, 4) consigliava di usare casi che fossero il più vicino possibile alla realtà per ricavarne una maggiore forza didattica. Inoltre studi recenti hanno dimostrato *ad abundantiam* la presenza delle *controversiae* sia nel diritto normativo romano,<sup>3</sup> sia nella letteratura direttamente citata o tacitamente utilizzata.<sup>4</sup> E non solo il diritto, ma anche la letteratura ispira ed entra a far parte di questo genere.<sup>5</sup> Rimane indubbiamente un genere “immaginario”, ma questo è un suo pregio e non un difetto. Tutto ciò non toglie che le *controversiae* rimangano opere di invenzione, ma alla luce di quanto detto tale qualifica non è necessariamente negativa.

L’artefice di questa svolta è Donald A. Russel,<sup>6</sup> il quale, occupandosi della letteratura declamatoria greca, ha visto che la sua natura

<sup>3</sup> Cfr. D. Mantovani, *Il giurista, il retore e le api. Ius controversum e natura della Declamatio maior XIII*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, Pavia, University of Pavia Press, 2007, pp. 323-385.

<sup>4</sup> Mancano, o forse semplicemente non li conosciamo, studi sistematici sul tema; ma la presenza della letteratura si ricava dai commenti delle edizioni che utilizzeremo, specialmente quella di H. Bornecque.

<sup>5</sup> Su questo, come sugli altri elementi indicati *supra*, si veda A. Casamento, D. van Mal-Maeder, L. Pasetti, *Introduzione: tra diritto, retorica e letteratura*, in IDEM, *Le ‘declamazioni minori’ dello Pseudo-Quintiliano – Discorsi immaginari tra letteratura e diritto*, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 1-10. I saggi di questa raccolta sono anch’essi incentrati sul nostro tema.

<sup>6</sup> D. A. Russel, *Greek Declamation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1983.

fittizia consente e addirittura richiede l'invenzione di situazioni eccezionali che, in quanto tali, richiedono un virtuosismo retorico speciale e quindi didatticamente positivo. Inoltre, le situazioni immaginate nei processi imbastiti nelle controversie e nelle declamazioni non arrivano mai a una soluzione, pertanto aprono la porta a escogitare varie possibili soluzioni, anch'esse immaginarie, e quindi accettabili e riconducibili nel campo della letteratura, dove l'immaginazione, certo, non è un difetto. Le *controversiae* sussistono perché sono costruite in modo che risulti impossibile giungere a una soluzione, e tale divieto crea un limite oltre il quale si apre un vuoto immenso che genera a sua volta l'aspettativa di un qualche evento che lo colmi, di una persona che dirima casi altrimenti irrisolvibili.

Già queste brevi indicazioni lasciano intendere che si tratta di un genere che potremmo definire sia "paralegale" perché tocca aspetti formalmente legati alla legge, sia "paraletterario" perché presenta dei nuclei potenzialmente narrativi e drammatici che però non sviluppa. Sarebbe dunque un genere ibrido nella cui struttura si combinano in modo dialettico e dinamico legge e letteratura, ma la prima è spesso inventata e la seconda non è ancora realizzata. Tutto questo è *puzzling*, e pertanto dovremmo spiegarci. Gli elementi costitutivi del nostro genere sono i seguenti: a) una legge fittizia o vera alla quale si affianca un caso ipotetico; b) il caso può mettere in dubbio la validità della legge o della sua applicabilità; c) uno o due o più avvocati od oratori discutono sia la legge che il caso; d) non vengono presentati testimoni e non si produce alcuna evidenza. Questi elementi essenziali e tipici delle *controversiae* producono dibattiti *ad infinitum*, i quali, però, creano un'aspettativa di chiusura anche se è ovvio che non verrà mai se gli oratori o avvocati rimangono entro i termini del dibattito e se i partecipanti si equivalgono in acume ed eloquenza. La situazione conflittuale e stagnante che ne deriva può stimolare qualche osservatore a immaginare una legge o un evento o un imputato che crei o trovi una soluzione e ponga fine al dibattito. E in effetti talvolta succede che uno scrittore immagini una persona coinvolta in una difficoltà legale inestricabile e

che in qualche modo (intelligenza o presenza di spirito o circostanze) trovi il modo di uscire dall'*impasse*. Questi sono gli episodi in cui la letteratura prende in consegna "casi controversi" e li trasforma in novelle o aneddoti. Sono gli episodi in cui legge e letteratura sono coinvolte in ugual misura, e in una coesistenza che non le mantiene autonome, bensì in una relazione dialettica in cui una "partorisce" l'altra. Vedremo così che il nostro genere viene a creare una sorta di laboratorio virtuale in cui le *controversiae* si trasformano con grande facilità in letteratura, e questo accade quando uno scrittore introduce nelle *controversiae* un viso reale, cioè un carattere letterario capace di dare con la sua presenza autentica un senso nuovo alla legge o a modificarne l'applicazione. Il limitato numero di esempi che offriremo mostrerà come si realizzi questa metamorfosi di un genere nell'altro, e soprattutto porterà alla luce una delle primissime attestazioni del rapporto fra legge e letteratura. È importante ricordare che questo rapporto è sistematico sebbene in maniera potenziale, un rapporto che potremmo chiamare "embrionale", e in questo è diverso da quello sporadico che gli studiosi di *Law and Literature* rilevano saltuariamente in questo o quel romanzo o altra opera letteraria.

Cos'è esattamente una *controversia*? Rispondiamo prelevandone i tratti fondamentali dalle due maggiori collezioni che definiscono il genere invalso nel mondo romano, cioè le *Controversiae* di Seneca il Vecchio e le *Declamationes* dello Pseudo Quintiliano. Quella di Seneca raccoglie i discorsi, o le parti più rilevanti, tenuti da avvocati e oratori durante gli esercizi di retorica nelle scuole, e quindi si può dedurre che lo scopo primario del genere fosse didattico. Le declamazioni attribuite a Quintiliano non presentano lo stesso impegno documentario e hanno vari punti di diversità. Nonostante le differenze, emergono nitide le norme del genere al quale appartengono. Le due collezioni sono distanti cronologicamente: la senecana è del primo periodo dell'era imperiale, mentre la pseudo-quintiliana è del terzo secolo. La longevità del genere declamatorio è quindi notevole e coincide con la nascita

delle scuole nel mondo imperiale in cui fu vivo l'interesse per la disciplina della retorica.

Ogni *controversia* è di norma divisa in cinque parti: la *lex*, il *thema*, le *declamationes*, le *divisiones* e i *colores*. La *lex* è quasi sempre fittizia, qualche volta è una legge promulgata, e altre ancora non è indicata perché è un principio universale con valore di legge o di *regula iuris* (ad es., l'obbedienza al padre). Il *thema* presenta un evento dilemmatico, ed è quello che di solito costituisce il *casus* giuridico controverso. Le *declamationes* sono i discorsi degli oratori o avvocati. Seneca riporta solo degli estratti, ma sufficienti per presentare il succo delle rispettive argomentazioni. Le *divisiones* sono quelle che Cicerone chiamerebbe *partitiones oratoriae*, ossia la distinzione e disposizione delle parti che compongono l'orazione per valutarne le funzioni. I *colores* presentano considerazioni sulla *elocutio*, cioè sull'aspetto propriamente retorico-stilistico dell'orazione o declamazione. Questo rigido ordine è segno anch'esso della natura didattica del genere controversistico. La collezione senecana contiene 41 *controversiae* distribuite tematicamente in 10 libri.

Le *declamationes* pseudoquintilianee che ci sono pervenute costituiscono un *corpus* di 19 titoli ai quali bisogna aggiungere le 145 cosiddette *declamationes minores*, perché presentano declamazioni più brevi. Normalmente contengono una *lex*, un *sermo*, ossia l'equivalente del *thema*, e di solito una sola declamazione piuttosto ampia (nelle *minores* a volte le declamazioni sono due, ma sempre brevi) contrariamente a quelle senecane che sono molte in numero ma scarse nelle orazioni o discorsi.

A parte queste differenze, i casi sono analoghi in entrambe le collezioni, nel senso che presentano sempre situazioni di soluzione difficile anzi impossibile. Supponiamo il caso in cui due leggi non sono applicabili perché una è in contrasto con un'altra, come accade nella controversia senecana che l'autore intitola "tirannicidae praemium" (IV, 7):



In adulterio deprehensus a tiranno, gladium extorsit tiranno et occidit eum. Petit praemium: contradicitur.<sup>7</sup>

[Un uomo, colto in adulterio dal tiranno, strappa la spada al tiranno e lo uccide. Chiede il premio. Gli viene contestato]

Il caso è complicato dal fatto che il tirannicida è anche un adultero, pertanto dovrebbe essere premiato per il tirannicidio ma punito con la morte in quanto adultero: deve prevalere il premio o la punizione? Certamente non sono due soluzioni compatibili. Il dibattito si protrae senza giungere mai a una conclusione, perché le controversie, come le anfibologie, non possono essere risolte senza negare la loro natura. E per questo è sempre latente la possibilità di immaginare che quel vuoto produca quasi per sortilegio un imprevisto che rompa l'equilibrio di quel teso nulla, di quel dilemma paralizzante. I modi per superare il limite possono essere di natura logica o di natura pratica. Nel caso appena ricordato il tirannicida potrebbe difendersi dicendo che ha ucciso per difesa, o che non sapeva di uccidere un tiranno, o che rinuncia al premio pur di essere assolto, o si potrebbe immaginare una difesa dell'adultero da parte della donna che avrebbe voluto vendicarsi delle violenze subite dal marito... insomma, una trovata immaginativa che convinca i giudici e crei un semplice intrigo di sapore novellistico.

Prendiamo in considerazione un caso dove la possibilità intravista ha veramente luogo, e il personaggio risolve il caso che gli avvocati non hanno saputo risolvere. Il nucleo della storia si trova nella terza controversia del primo libro:

INCESTA DE SAXO. Incesti damnata, antequam dejiceretur de Saxo, invocavit Vestam. Deiecta vixit. Repitur ad poenam (I, 3)

[Una donna impura gettata dalla Rupe – Condannata per immoralità, una donna, prima di essere gettata dalla Rupe, invocò Vesta. Gettata, sopravvisse. Viene rimandata alla punizione].

<sup>7</sup> Sénèque le Rhéteur, *Controverses et suasoires*, ed. H. Bornecque, Paris, Garnier, 1932, 2 voll.; il testo riportato è nel vol. I, p. 392. Citeremo sempre da questa edizione.

Il testo è molto conciso ma chiaro, o tale era almeno per i contemporanei di Seneca. La donna è una vestale e quindi ha fatto voto di castità, e, avendolo infranto, viene condannata a essere gettata giù dalla Rupe Tarpea, il *saxus* per antonomasia. Al momento dell'esecuzione invoca l'aiuto della dea e si salva. La sua preghiera rimane segreta ma capiamo che è ciò che la salva, e comunque è un dato che non verrà tenuto in considerazione nella seconda condanna. Il giudice, infatti, la condanna a essere gettata nuovamente dalla rupe, come vuole l'*usus*. È legittima questa seconda condanna? La legge l'ha condannata a morte, ma non prevede un effetto come quello visto. È una legge formulata male perché non prevede la possibile inefficienza dell'esecuzione? Bisognerebbe trovare un diverso metodo di punizione? Gli avvocati discutono il nostro caso, ma non giungono a un accordo. Chi trova la soluzione è invece la donna stessa. Non appena si esce dalle esercitazioni di retorica e si immagina una situazione identica a quella della nostra controversia, spunta una soluzione sorprendente e brillante che però viene dalla prospettiva di un narratore e non di un giurista. Il narratore è l'autore delle *Gesta Romanorum*, probabilmente un francescano inglese il cui nome ci è ignoto. Ecco la sua versione sotto il titolo di IUSTUM IUDICIUM:

Quidam imperator regnavit, qui statuit pro lege, quod si mulier sub viro adulterata esset, sine misericordia de alto monte precipitaretur. Accidit casus quod quedam mulier sub viro suo erat adulterata, statim secundum lege de alto monte fuit precipitata. Sed de monte tam suaviter descendit, quod in nullo lesa erat. Ducta est ad iudicium. Iudex videns, quod mortua non esset, sententiam dedit, iterum (deberet) precipitari et mori. Ait mulier: Domine, si sic faceritis, contra legem agitis. Lex vult, quod nullus debet bis puniri pro uno delicto. Ego eram precipitata quia semel adulterata, et deus me miraculose salvavit, ergo iterato non debeo precipitari. Ait iudex: Satis prudenter respondisti. Vade in pace! Salvata est mulier.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Gesta Romanorum*, ed. H. Oesterley, Berlin, Wadman, 1872, vol. I, pp. 276-277. Mi è capitato di vedere *online* un articololetto di D. Galbi, *Andreas Capellanus, Gesta Romano-*

[Un imperatore decretò per legge che se una donna commette adulterio essendo sposata, deve essere buttata giù da un monte alto senza misericordia alcuna. Si diede il caso che una donna vivendo con suo marito fosse un'adultera, e immediatamente per legge fu lanciata giù da un alto monte. Ma cadde dal monte così dolcemente che rimase illesa. Fu riportata in giudizio. Il giudice, vedendo che si era salvata, sentenziò che dovesse essere gettata dal monte e morire. Disse la donna: "Signore, se fate questo, agite contro la legge. La legge vuole che nessuno venga punito due volte per una sola colpa. Io sono stata gettata dal monte perché ho commesso adulterio una sola volta, e dio miracolosamente mi ha salvato, perciò non devo essere gettata di nuovo". Disse il giudice: "Hai risposto con sufficiente prudenza. Vai in pace!" E la donna fu salvata].

La storia è identica a quella senecana eccetto alcuni dettagli che ne consentono la metamorfosi. Vediamo che nel *thema* dell'originale e nel racconto abbiamo la stessa *fabula*, ossia l'ordine cronologico e causale degli eventi, o, lasciando il termine ai narratologici, la stessa trama. Tuttavia nell'originale quella trama rimane incompleta, e pertanto dovremmo definirla meglio come *fabula inexpléta* perché non dice cosa succeda dopo la seconda condanna. Il rifonditore francescano vi apporta alcune tenui modifiche che però hanno la forza di far progredire l'azione. Intanto cambia il titolo facendo capire che il racconto avrà una "morale", cosa che impone una conclusione al dibattito, visto che i dilemmi non si prestano a insegnare nozioni di etica. Quindi al posto di una legge abbiamo un imperatore il cui volere ha certamente il valore di una legge, ma ora "umanizzata". La donna non menziona la

*rum revised Senecan Controversiae*, in "Purple Motes", January 17, 2016, dove non si fa un cenno al nostro *From controversia to novella*, in *La Nouvelle: formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval*. Actes du colloque international de Montréal, McGill University, 14-16 octobre 1982, a c. di M. Picone, G. Di Stefano, P. Stewart), Montreal, Plato Academic Press 1983, pp. 89-99, in cui indicavo la presenza di molti rifacimenti di *controversiae* senecane. Non è un rimprovero di plagio, certamente, ma una considerazione sul fatto che il tema abbia ormai una qualche attualità e sia giunto perfino in sedi non accademiche.

sua preghiera a una divinità, comunque lascia trapelare di averla fatta, e ciò insinua nel giudice il dubbio che la sua nuova condanna si ponga contro un volere superiore. Tuttavia la donna trova un altro punto di difesa, e lo trova nei principi della stessa legge, cioè che la legge condanna un reato una volta e non due. Questa trovata indica il carattere sagace alla donna e ne fa un personaggio originale, mentre nella *controversia* era un “tipo” da *exemplum*. Lo spazio lasciato vuoto dalla controversia è ora occupato da un vero carattere letterario. Certo non è una Mme Bovary, ma ha nondimeno un suo inconfondibile profilo, e la storia ha un suo *decus* letterario.

Possiamo allargare il quadro e avere una vista se non più ampia almeno più variata di come le *controversiae* si inverino in narrazioni medievali. Prendiamo questa volta un campione dalle *Declamationes maiores* dello Pseudo Quintiliano, la tredicesima, intitolata “Apes pauperis”.<sup>9</sup> Il *sermo* presenta il proprietario di un giardino che chiede un risarcimento a un suo vicino il quale ha uno sciame di api che, a dire del querelante, si alimentano con i fiori che lui coltiva. La richiesta suscita un’interminabile declamazione in cui un unico oratore propone e controbatte numerosi punti di diritto. Come sempre in questi casi, le richieste e le difese sono in parte giustificate e in parte no, e per questo il dibattito si rinnova a ogni punto. La soluzione a un problema simile viene da un racconto medievale italiano raccolto nel *Novellino* (IX).<sup>10</sup> Nella versione italiana il querelante è un oste che chiede a un mendicante un compenso del beneficio che questi ha tratto dalla sua cucina, esponendo il pane al fumo dei suoi fornelli. Il giudice decide che l’accusato paghi soltanto con il “suono” dei soldi. È una trovata geniale che trasforma una controversia in una beffa che prelude a quelle di Boccaccio. La soluzione viene da un guizzo di intelligenza e non da

<sup>9</sup> In *Declamationes XIX maiores Quintiliano falso adscriptae*, ed. L. Häkanson, Stuttgart, Teubner, 1982, pp. 264-287.

<sup>10</sup> Si veda il testo in *La prosa del Duecento*, a c. di C. Segre e M. Marti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, pp. 808-809.

un'interpretazione spregiudicata della legge. Anzi è addirittura possibile vedervi un'interpretazione parodica della legge perché si rispetta la legge del compenso ma si offre soltanto suono e non altro valore tangibile.

Molto più interessante per i suoi risvolti intellettuali è la quarta *declamatio*<sup>11</sup> la cui *fabula* ebbe la strana vicenda di rimanere *inexpleta* anche nel rifacimento. I testi che dibattono la storia sono troppo lunghi per riportarli, ma un sunto dà l'idea della sua complessità. Il titolo è *Mathematicus*, ossia 'astrologo'; la *lex* è la premonizione del destino che, come si sa, è ineluttabile come le leggi. Il *sermo*, ossia la parte narrativa, dice di un imperatore al quale gli astrologi predicono che il figlio un giorno lo ucciderà. Temendo tale fine, l'imperatore consegna il figlio infante a un soldato perché lo uccida. Il soldato si impietosisce e affida il bambino a dei pastori i quali lo allevano. Divenuto maggiorenne, il ragazzo diventa un condottiero valoroso, conquista Roma e fa prigioniero il padre. Questi gli rivela il segreto della sua nascita, e la *declamatio* si chiude con il conquistatore che si rivolge al senato per averne un consiglio: deve obbedire al volere delle stelle, e quindi uccidere il padre, o rinunciare al potere? Il dilemma è drammatico e apre uno spazio narrativo illimitato e indubbiamente suggestivo. Secoli più tardi Bernardus Sylvestris riscrisse questa declamazione, ma, sfortunatamente, l'ultima carta dell'unico manoscritto che la contiene è caduta e ci ritroviamo nella stessa condizione di incertezza con il vincitore che pone il suo quesito dilemmatico al senato. È probabile che questa volta il vincitore decida di salvare il padre e rinunciare al potere che gli viene dalla vittoria perché questa sarebbe la soluzione cristiana, cioè salvare il proprio libero arbitrio opponendosi alla forza del destino.<sup>12</sup> Tuttavia non è una soluzione certa, e infatti se ne potrebbero escogitare

<sup>11</sup> Si legge in *Declamationes XIX maiores Quintiliano falso adscriptae*, cit., pp. 60-84.

<sup>12</sup> Per maggiori dettagli, si veda W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1972, pp. 153-159.

altre, ad esempio un parricidio che poi verrebbe punito da Dio. In ogni modo, qualsiasi soluzione segnerebbe un passaggio dal genere controversistico al genere narrativo. La sospensione creata dalle due versioni è irresistibile, e sentiamo che una soluzione deve inevitabilmente aver luogo. Ne abbiamo la conferma ne *La vida es sueño* di Calderón de la Barca, che presenta una situazione iniziale del tutto simile a quella del *Mathematicus*. Non sappiamo come Calderón sia arrivato a conoscere la *declamatio*, ma è probabile che gliene sia giunta notizia attraverso l'insegnamento dei Gesuiti, grandi maestri di retorica e amanti dell'oratoria. Comunque sia, è difficile pensare che si tratti di una coincidenza fortuita, e la nostra ipotesi trova conforto nella fortuna che il genere controversistico ebbe per tutto il Medioevo e il Rinascimento. E quest'ultimo esempio prova che quando un caso da controversia include una persona vera non è possibile che questa rimanga ferma per sempre in una situazione di *impasse*, a meno che non si tratti di persone create già come incapaci di decidere, magari un Amleto. Un personaggio immesso in una storia deve portarla a una conclusione giustificata dalla dinamica degli elementi che la compongono. Aristotele disse che un'azione letteraria deve avere un principio, un mezzo e una fine, e le *controversiae* si trasformano in narrazioni quando trovano una persona che le chiuda.

Lo spazio non consente di analizzare altri casi di passaggio dalle controversie a forme di narrativa breve. Non possiamo, però, tralasciare di fare almeno un cenno alla cultura medievale e rinascimentale che favorì la diffusione dei temi controversistici in generi affini a quelli antichi. Il Medioevo latino abbonda di *Streitgedichten*, di *conflictus* e di *iudicia amoris*, e la cultura in volgare ha i suoi monumenti di situazioni conflittuali nei *partimen*, nei *jeux partis*, nelle *demandes d'amour*, tutti frutto della casistica cortese. I *partimen* e i *jeux partis* non presentano soluzioni ai problemi che pongono; lo fanno invece, ma senza dibattito, gli *iudicia amoris* e le questioni d'amore contenute nel *De amore* di Andrea Cappellano; le "questioni d'amore" presenti nel *Filocolo* di

Boccaccio contengono ampi dibattiti e soluzioni. Comunque dietro tali differenze formali c'è in comune un dato: mancano le leggi che nei modelli classici costituivano la base imprescindibile dei *casus* e delle *declamationes*. Si direbbe che nelle imitazioni non si applicano leggi preesistenti, ma sono formulate proprio da quei dibattiti il cui scopo principale è appunto quello di arricchire il codice della cortesia. È in fondo il motivo per cui i dibattiti non si impostano veramente su ragioni radicalmente opposte, bensì su differenze che vanno appianate e integrate in un sistema di valori cortesi. Un'opinione può essere equivalente a un'altra, ma mai veramente superiore o inferiore: nel mondo della cortesia i contrasti netti sono poco produttivi. Un tema tipico di questo mondo può essere il seguente: è meglio passare la notte con l'amata senza avere rapporti sessuali, oppure passare con lei solo un'ora ma avendoli? Oppure: una donna quale di questi tre uomini dovrebbe scegliere, quello fortunato al gioco o quello fortunato con le donne o quello fortunato in guerra? Si tratta, insomma, di "gusti" sui quali *non est disputandum*.

Indubbiamente lo schema processuale delle controversie antiche agiva su generi medievali ricordati; e non bisogna dimenticare che oltre ai due autori ricordati, modelli di disputa si rinvencono sporadicamente anche in altri autori. Casi da controversia si trovano nel *De invenzione*, nella *Rhetorica ad Herennium* e nel *De officiis* di Cicerone, nelle *Institutiones oratoriae* di Quintiliano, e negli scritti di Draconzio. In questi autori, però, di solito si pongono i casi ma non si procede a discuterli. Nel *De officiis* di Cicerone, specialmente nel terzo libro, troviamo questioni di questo tipo: "un uomo, colto in mezzo al mare da una tempesta, è costretto ad alleggerire il carico della nave: deve buttare in mare il suo cavallo prezioso o un suo schiavo di nessun valore?" (III, 23, 89), chiaramente un tema da controversia, ma non viene dibattuto. Comunque la presentazione "in serie" di tali dispute viene dai nostri due autori presi a modello, e sono quelli che di fatto determinano la fortuna del genere declamatorio paralegale. Sono essi i creatori delle dispute inconcluse che lasciano aperto quel vuoto che

tenta l'immaginazione letteraria; e sicuramente la produzione in serie di tali casi avrà inculcato la lezione a destare tentazioni giocando con la modalità dell'irrisolto. Infatti anche questo aspetto trovò imitatori nella letteratura in volgare. Ricordiamo il caso di Boccaccio che in una novella del *Decameron* sviluppa una "questione d'amore" che nel *Filocolo* era, sì, risolta, ma non in modo soddisfacente. Si tratta di un marito che seppellisce la moglie creduta morta, ma che è poi trovata viva da un amante che la disseppellisce, onde il *casus*: deve questo amante restituirla al marito o considerarla sua? Il caso piacque molto anche a Lope de Vega che ne ricavò una commedia *La mujer pleyteada*, che offre ancora la conferma della nostra tesi: una versione letteraria di una controversia trova il modo di darle una soluzione. È interessante notare che all'interno nella controversia escogitata da Boccaccio si aggiunge un *exemplum* basato sulle *Institutiones* di Giustiniano e non su una legge fittizia e riguardante l'abbandono di uno schiavo ammalato, ma poi salvato da un'altra persona che ne reclama la proprietà.<sup>13</sup>

Il gusto per il dibattito pervade la cultura medievale, e a incoraggiarlo contribuivano le *quaestiones disputatae* dei teologi, i ragionamenti gualidici e tutti gli *insolubilia* logici. Bisogna aggiungere che le opere di Seneca il Vecchio e dello Pseudo Quintiliano, con la ricorrenza frequente di alcune tematiche, contribuirono a rafforzare, se non proprio a creare, i tipi della matrigna, del parassita, dell'uomo forte, della meretrice, degli adulteri e vari altri che furono protagonisti di tanta letteratura esemplaristica medievale.

Il gusto così radicato per il dibattito, il culto per la retorica, la vitalità di ciò che diventa luogo comune non poteva eclissarsi facilmente, e di fatto la civiltà del Rinascimento ne fu felice erede e produsse di suo nuove *controversiae*, indubbiamente più vicine ai modelli medievali che ai classici. Ne ricordiamo un episodio alquanto celebre, il *De vera nobi-*

<sup>13</sup> Si veda la mia nota, *Un 'dubbio' di Boccaccio (Dec., X, 4)*, in «Rassegna europea della letteratura italiana», 13 (1999), pp. 75-98.



*litate* di Bonaccorso di Montemagno, scritto nella prima metà del Quattrocento. Vi si impianta una disputa fra due giovani che si contendono l'amore di una donna, e avanzano le loro pretese presentandole con ampi discorsi tenuti davanti a un senato il quale deve decidere per la donna che è assente. Uno vanta i suoi titoli di ricchezza e di nobiltà di sangue, mentre l'altro vanta la propria nobiltà d'animo. Il contrasto fra i due tipi di nobiltà è argomento antico e fu privilegiato dalla cultura cortese. La disputa non si conclude perché la donna non sceglie fra i due pretendenti. Abbiamo dunque un'*impasse* che non è propriamente di tipo legale, ma che presenta lo schema giudiziario del dibattito davanti a una corte. La situazione viene portata sulla scena da un commediografo inglese, Henry Medwall, che trasferendo il dibattito nella sfera letteraria scioglie il dilemma. La commedia, *Fulgence and Lucres*, scritta alla fine del Quattrocento, modifica alcuni elementi rispetto alla fonte. Un mutamento decisivo è che la disputa ha luogo davanti alla donna, e il pretendente povero è sempre presente, mentre quello ricco difende la propria nobiltà servendosi di intermediari. Lucres non esita a decidere: sceglie la persona che conosce personalmente!<sup>14</sup> È una scelta, possiamo dire, "viscerale" ed è quella che dissolve il dilemma, in quanto la presenza reale ha la meglio su quella virtuale e astratta. Il passaggio dal genere della disputa alla letteratura è determinato da un fattore psicologico che non si dà in una personificazione e che invece non può mancare in un carattere letterario. L'esempio di *Fulgence and Lucres* non sarà strettamente legale, e tuttavia prova in modo chiarissimo la nostra tesi, cioè che un caso legale crea un prodotto letterario quando un vero personaggio letterario sostituisce una personificazione quale si trova nei dibattiti legali.

Prima di chiudere questa rapida rassegna di casi legali controversi diventati letteratura di forme semplici e brevi, vorremmo ricordarne

<sup>14</sup> Per tutto questo, si vedano i dati bibliografici in *Fulgence and Lucres* by Henry Medwall with an introductory note by Seymour Ricci, New York, G. D. Smith, 1954.

uno che ebbe varie riscritture. Si basa su una controversia che Seneca intitola «*Vir fortis sine manibus*» (I, 4). Eccone il testo, in cui la parte in maiuscoletto indica la *lex* e quella in corsivo il *thema*:

ADULTERUM CUM ADULTERA QUI DEPREHENDERIT, DUM UTRUMQUE  
CORPUS INTERFICIAT, SINE FRAUDE SIT. LICEAT ADULTERIUM IN MATRE  
ET FILIO VINDICARE

*Vir fortis in bello manus perdidit. Deprehendit adulterum cum uxore,  
ex qua filium adolescentem habebat; imperavit filio ut occideret: non  
occidit: adulter effugit. Abdicat filium.*

[Chi trovi un adultero con un'adultera, non sarà in colpa se li uccide entrambi. È consentito punire l'adulterio della madre e del figlio.

Un uomo valoroso perse le mani in battaglia. Coglie un adultero con la moglie dalla quale aveva un figlio. Ordinò al figlio di ucciderla. Questi non l'uccide. L'adultero scappa. Il padre ripudia il figlio].

Il dilemma è chiaro: il giovane deve uccidere la madre o disobbedire al padre? Entrambe le azioni rappresenterebbero trasgressioni a due doveri capitali nella morale romana. L'autore dei *Gesta Romanorum* trasferisce il problema in ambito narrativo, e grazie a questo "trans-genere" il giovane supera il conflitto:

Dioclesianus regnavit, qui statuit pro lege, quod si mulier aliqua sub viro suo esset adulterata, occidi deberet. Accidit casus quod quidam miles quandam puellam in uxorem duxit et ex ea unum filium genuit; crevit puer et ab omnibus est dilectus. Post hec pater ejus ad quoddam bellum perrexit et viriliter pugnavit, in quo bello brachium dextrum amisit. Interim eo abeunte uxor ejus est adulterata; redit maritus, adulteratam invenit; unde secundum legem maritus eam occidere deberet; vocavit filium suum et ait: Carissime, mater tua adulterium commisit, unde secundum legem per me mori deberet; sed brachium amisi, ideo non potero eam occidere; precipio ergo tibi, ut eam occidas. Ait filius: Lex precipit, parentes honorare; si ergo deberem propriam matrem occidere, contra legem perpetrarem et matris maledictionem in-

currerem; nolo tibi in hoc obedire. Et sic mulier per filium evasit mortem.<sup>15</sup>

[Durante il suo regno Diocleziano decretò che chiunque commettesse adulterio dovesse essere condannato a morte. Accadde che un cavaliere sposasse una giovane ed ebbe un figlio da lei. Il figlio crebbe e tutti gli volevano bene. Dopo un certo periodo il padre andò in guerra, e combattendo valorosamente perse il braccio destro e nel frattempo mentre lui era assente sua moglie commise adulterio. Il marito tornò a casa e scoprì l'adulterio, per cui secondo la legge l'avrebbe dovuta uccidere. Chiamò il figlio e gli disse: "Carissimo, tua madre ha commesso adulterio pertanto secondo la legge deve morire di mia mano; ma ho perso il braccio perciò non posso ucciderla. Ti comando che tu la uccida". Disse il figlio: "La legge chiede che i figli onorino i genitori; se dunque uccidessi mia madre, opererei contro la legge e incorrerei nella maledizione di mia madre. Non voglio obbedirti". E così la donna per merito del figlio ebbe salva la vita].

L'autore delle *Gesta Romanorum* conserva il duplice conflitto della controversia (uno fra padre e figlio, e l'altro del figlio fra due doveri), e addirittura li rende più acuti: si noti che il padre parla della donna non come di sua 'moglie' ma come 'madre' del figlio perché questi senta più fortemente la gravità dell'adulterio. Alle richieste del genitore il giovane risponde invocando una legge superiore a quella ricordata dal padre, legge che unisce i genitori anziché separarli. Inoltre il figlio esprime il timore che la madre possa maledirlo, e questa maledizione sarebbe un motivo di disonore per tutti. Queste argomentazioni chiudono la storia, e lasciano ammirato il lettore che apprezza la forza di carattere del giovane che sa decidere e che prende in mano le redini della situazione. La sua decisione non è prevedibile, e anche per questa singolarità egli appartiene al novero dei personaggi letterari che lasciano l'impronta della propria individualità sulla storia che diventa "la loro" perché essi la decidono.

<sup>15</sup> Ed. cit., p. 426.

Eppure il lettore non si sente pienamente soddisfatto. Ad esempio, come reagisce il padre? E la madre subirà qualche punizione? Che ne sarà dell'adultero? Come si vede, le argomentazioni del figlio non colmano del tutto il vuoto immaginario creato dalla controversia classica. E di quel vuoto s'impadronisce un novelliere di razza, e lo colma con un evento a sorpresa. Questo novelliere è Giovan Battista Giraldi Cinzio, il quale riprende la controversia senecana in una novella (X, 9) delle sue *Hecatommithi*. Qui ritroviamo la coppia padre/figlio che in due occasioni vengono a diverbi di natura controversistica. Il primo – ripreso da *Controversiae* X, 2, e da *Declamationes minores*, 258<sup>16</sup> – è una contesa su chi ha diritto ad avere in premio alcuni trofei conquistati in campo di battaglia; il secondo riprende il tema del soldato senza braccia appena visto nella versione delle *Gesta Romanorum*. Giraldi Cinzio accoppia i due problemi per illustrare il concetto di onore che costituisce il tema principale degli *Hecatommithi*, tema che per il momento non ci interessa in quanto vorremmo soffermarci sulla riscrittura della controversia senecana che già conosciamo. Il soldato, dunque, torna a casa senza mani e trova la moglie tra le braccia di un altro uomo. E succede quel che sappiamo. Sennonché Giraldi Cinzio modifica l'originale con l'aggiunta di alcuni dettagli che ci riescono nuovi, e fra questi è fondamentale il fatto che la donna non sia la madre ma la matrigna del giovane al quale il padre chiede di ucciderla. Questo particolare dovrebbe eliminare, almeno in buona parte, la riluttanza del giovane a eseguire l'ordine paterno, ma di fatto la rafforza: non è sua madre, e quindi non si sente disonorato dal suo adulterio. La donna è una persona che lui stesso ha accettato come matrigna e ora non può rinnegarla. Inoltre ricorda al padre – e anche questa è un'innovazione rispetto all'originale – che non può essere simultaneamente vittima e giudice perché in tal caso la sua giustizia sarebbe piuttosto una vendetta e ciò porterebbe disonore alla casa. Sono motivazioni che determinano il rifiuto di ucci-

<sup>16</sup> Si consulta in Quintilianus, *Declamationes minores*, edidit D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart, Teubner, 1989, pp. 48-50.

dere la donna per volontà del padre, e sono abbastanza forti per indicare il carattere del personaggio. Tuttavia, una conclusione del genere non rappresenta alcunché di veramente nuovo rispetto a quella vista nelle *Gesta Romanorum*, e il lettore si sente ancora una volta piuttosto deluso: in effetti la decisione del giovane potrebbe aprire una nuova e interminabile disputa. Ed ecco, allora, una vera e forte innovazione di stampo drammatico, un vero *deus ex machina* che mette gli eventi su una nuova strada. Si scopre che l'uomo che abbraccia la donna è un suo figlio avuto da un precedente matrimonio e che non vedeva da molti anni! Il dibattito è chiuso e la storia ha un lieto fine perché la donna e il supposto adultero sono salvi, l'onore non è stato macchiato, il giovane non commette un atto nefando. È un finale drammatico degno di un dramma di cappa e spada, e comunque prova che il vuoto aperto dalla irrisolta controversia può ospitare anche una "meravigliosa agnizione" di sapore barocco.<sup>17</sup>

Con la versione novellistica giraladiana di una controversia classica chiudiamo la nostra rapidissima rassegna di esempi di come un genere letterario antico abbia nutrito direttamente un genere letterario moderno e ne abbia influenzato molti altri anch'essi moderni o, diciamo, medievali e rinascimentali. Abbiamo definito il genere antico come "paralegale" e "paraletterario" e chiameremmo i generi moderni delle "forme semplici" non tanto nel senso che André Jolles<sup>18</sup> dà a tale definizione, bensì nel senso più elementare di narrativa breve, cioè di

<sup>17</sup> Per un'analisi più dettagliata della novella, rimando al mio *Una novella sulla cavalleria (Hecatommiti, X, 9) e una controversia di Seneca il Vecchio*, in *Giovan Battista Cinzio gentiluomo ferrarese*, a c. di P. Cherchi, M. Rinaldini, M. Tempera, Firenze, Olschki, "Pubblicazioni dell'Università di Ferrara", 2008, pp. 157-170. Una potente conferma dei rapporti legge-letteratura viene da F. Bertini, *"Havere a la giustitia soddisfatto". Tragedie giudiziarie di Giovan Battista Giraldo Cinzio nel ventennio conciliare*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2008.

<sup>18</sup> Ci riferiamo a A. Jolles, *Forme semplici*, un saggio classico del 1930, che si legge ora tradotto in italiano nella raccolta di studi dello stesso Jolles, *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1897-1932)*, a c. di S. Contarini, Premessa di E. Raimondi, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 253-451; il cap. "Il caso" è a pp. 379-399.

«aneddoto» o di «novella». Il passaggio dalla forma classica a quella moderna, nella misura in cui è avvenuto e che abbiamo ricostruito (ma molta ricerca rimane da fare) è stato realizzato senza forzature, anzi in modo che sembra spontaneo. E questo perché le *controversiae* e le *declamationes* pongono un problema di ardua anzi di impossibile soluzione, comunque di natura tale da “provocare” la ricerca di un modo per risolverlo. Per questo abbiamo detto che un genere ha implicito l’altro, e all’occasione giusta avviene il parto di un genere nuovo da un seme antico. L’occasione è propiziata da un autore di letteratura che introduce nel “feto”, possiamo dire continuando con immagine metaforica, un elemento vivo, autentico che, giunto alla luce, prende i tratti di un “carattere” personale e inconfondibile. Fuori metafora: il passaggio da un genere all’altro, dal discorso giuridico a quello letterario, avviene grazie alla sostituzione di un linguaggio astratto con un linguaggio concreto o realistico, fatto di persone che fanno e devono uscire dai dilemmi. Siamo arrivati così alla constatazione che ciò che distingue la legge dalla letteratura è soprattutto il tipo di linguaggio, astratto nell’una e concreto nell’altra, personificazione nella prima e personaggio nell’altra. È una constatazione che condividono quasi tutti i cultori di *Law and Literature Studies*. Tuttavia la singolarità della nostra indagine è che i generi studiati presentano legge e letteratura in una vicinanza mai vista in altri campi, perché esse sono entrambe in uno stesso embrione, quindi in una vicinanza “organica” che possiamo chiamare una vera “parentela”, perché sono quasi congenite, o almeno tali risultano dai laboratori virtuali che abbiamo cercato di ricostruire. La copresenza di controversie e letteratura vista in quel laboratorio virtuale, nonché nella storia che ne abbiamo tracciato, offre supporto a quanti si impegnano a sostenere la legittimità di studiare i rapporti fra le due discipline, e mettono in dubbio la ragionevolezza di quanti, come Richard Posner,<sup>19</sup> negano che fra le due esista alcun rapporto. Ma

<sup>19</sup> R. A. Posner, *Law and Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, terza edizione, 2009. La prima edizione aveva per titolo *Law and Literature. A Misunderstood*

la discussione è aperta e non se ne prevede la chiusura in tempi vicini. C'è però una cosa che risulta chiara dal nostro studio: leggisti e scrittori vivevano l'uno accanto all'altro quando il diritto era la disciplina formativa per eccellenza, quando era la base per l'apprendimento della retorica e della logica. Era il periodo che va *grosso modo* dal dodicesimo al diciassettesimo secolo, lo stesso periodo in cui fu in auge la narrativa breve e la novellistica.

[«Forum Italicum», 53 (2019), pp. 1-14]





## Alla ricerca di un'apoftemmatica moderna (1543-1552)

È noto che quasi tutti i trentaquattro detti «acuti» posti da Machiavelli a conclusione de *La vita di Castruccio Castracani* e attribuiti al condottiero lucchese siano identici a quelli che Diogene Laerzio attribuisce ad Aristippo e ad altri filosofi dell'antichità. È meno noto – ma non meno significativo per il nostro discorso – che alcuni detti del Piovano Arlotto derivino da quelli di Secondo filosofo.<sup>1</sup> In entrambi i casi, dunque, detti antichi assumono una veste moderna. Entrambi gli autori scelgono detti «acuti» i quali, però, sono di tipo ben diverso. Quelli scelti da Machiavelli si potrebbero definire «motti», cioè un tipo di facezia culminante in un detto «peracutum et breve» caratterizzato dalla «dicacitas», come voleva Cicerone (*De oratore*, II, 42). Eccone qualche esempio:

Passando per una strada, e vedendo uno giovanetto che usciva di casa una meretrice tutto arossito per essere stato veduto da lui, gli disse: “Non ti vergognare quando tu n’esci, ma quando tu v’entri”.

Dandogli un amico a sciogliere un nodo accuratamente annodato, disse: “O sciocco, credi tu ch’io voglia sciòrre una cosa che legata mi dia tanta briga?”.

Dicendo Castruccio a uno el qual faceva professione di filosofo: “Voi siete come i cani, che vanno sempre dattorno a chi può meglio dare loro mangiare”, gli rispose quello: “Anzi siamo come e medici, che andiamo a casa coloro che di noi hanno maggior bisogno”.

Andando da Pisa a Livorno per acqua e sopravvenendo uno

<sup>1</sup> Cfr. il mio *Su una fonte del Piovano Arlotto e il Liber de vita philosophorum di W. Burley*, in «Forum Italicum», 26 (1992), pp. 5-13.

temporale, pericoloso, per il che turbandosi forte Castruccio, fu ripreso da uno di quelli che erano seco di pusillanimità, dicendo che non aveva paura di cosa alcuna: al quale disse Castruccio che non se ne meravigliava, perché ciascuno stima l'anima sua quello che ella vale.

Domandato da uno come egli avessi a fare a farsi stimare, gli disse: "Fa, quando tu vai a uno convito, che e' non segga uno legno sopra uno altro legno".<sup>2</sup>

Anche i detti del Piovano sono «peracuta et brevia», ma sono caratterizzati dalla sentenziosità. Eccone uno stralcio dal capitoletto 179:

Ammonendo uno, doppo molte parole e ammonimenti dice per ultima conclusione:

-Ognuno mentre che vive al mondo può esser dotto, felice e buono.

Domandato il Piovano che cosa è legge, rispose:

-Come una tela di ragno.

Domandato il Piovano che cosa è più acuta d'uno coltello o vero d'uno ago, rispose:

-La lingua dello uomo.

Non è maggiore liberalità che acquistare amici assai e non ha passione di nimici colui che dona volentieri.

Non è maggiore vendetta che perdonare la ingiuria.

Domandato il Piovano da uno [che] dice:

-Che cosa fa Iddio?

Rispose:

- Umilia le cose alte e le umili le esalta.

Che differenza è dagli uomini ammaestrati e dotti agli indotti?

Rispose:

-In buona isperanza.

Che cosa è difficile?

Rispose:

-[Tacere] quello che è da tacere e il tempo bene disporre e pazientemente sostenere le ingiurie.

<sup>2</sup> Cito da Niccolò Machiavelli, *Opere*, a c. di M. Bonfantini, Milano-Napoli, Ricciardi 1954, p. 556.

-Molti uomini hanno iscritto che cosa sia fortuna, e io dico che non è altro che uno medico ignorante, perché molti uomini cerca. L'uomo prudente sempre debbe signoreggiare la sua lingua e ispecialmente in uno convito e non si debbe dire male del prosimo.

El minacciare è cosa vile e atto e opera femminile.<sup>3</sup>

A Machiavelli importava dare attributi di spirito dicace o salace a un uomo d'armi, onde conferirgli quelle qualità di spirito considerate indispensabili in un uomo d'armi e idealizzate dalla civiltà delle corti. Il Piovano non era un buffone, ma avrebbe rischiato d'esserlo se occasionali parentesi di saggio sentenziare non lo avessero redento.

Ma una volta capito ciò, rimane il problema del perché entrambi gli autori siano ricorsi alla tradizione classica, greca o latina o, in qualche misura, anche neolatina per trovare detti da attribuire a persone moderne. E il problema che ci interessa non è tanto quello della «autenticità» dei detti, ma soltanto quello del perché Machiavelli e Mainardi non abbiano attinto da fonti moderne e volgari a loro più vicine, e pertanto più credibili o verosimili. Sennonché porre il problema in questo modo presuppone che i due autori avessero alle spalle una compatta tradizione sia di detti faceti o motti sia di sentenze gravi; ma è una presupposizione fallace: Machiavelli poteva, sì, attingere a fonti antiche o moderne o addirittura contemporanee per costruire il *dossier* di detti faceti attribuiti a Castruccio (e, se si attenne alla tradizione antica, forse pensava di dar maggior lustro al suo personaggio oppure di nascondere la falsificazione); Mainardi, invece, non aveva altra scelta che quella di risalire molti secoli addietro, addirittura a un'altra civiltà, per costruire qualche capitolo di sentenze del suo Piovano.

Situiamoci a cavallo fra l'ultimo decennio del Quattrocento e il primo del Cinquecento. Che raccolte di detti «arguti» o «faceti» e insieme di detti «gravi» o sentenziosi esistevano per un autore non umanista

<sup>3</sup> Si cita dall'edizione di G. Folena, *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, p. 238.

(quindi limitato a consultare per lo più testi o in volgare o in latino, e avente difficoltà di accesso a testi greci) che avesse bisogno di citarne uno o una serie? I più noti e accessibili erano i libri che Cicerone nel *De oratore*, Quintiliano nelle *Intitutiones oratoriae* e Macrobio nei *Saturnalia* dedicano al tema – in essi prevalgono i detti arguti –, quindi il *Factorum dictorumque memorabilium libri* di Valerio Massimo, consultabili anche in forma volgarizzata (la prima edizione a stampa di una traduzione anonima è del 1504, a Venezia, presso Bernardino da Lissone); *Le vite e le opere dei filosofi* di Diogene Laerzio accessibile nella traduzione latina di Ambrogio Traversari; gli *Apophthegmata* di Plutarco nella traduzione di Filelfo; il testo e il volgarizzamento, apparso verso la fine del '400, del *De vita philosophorum* di Walter Burley, che come è risaputo dipende in gran parte da Diogene Laerzio; e in misura moderata il *Proverbiorum libellus* o *Adagia* di Polidoro Virgilio del 1499 e gli *Adagia* di Erasmo apparsi nel 1501 e poi arricchiti in varie edizioni successive fino al 1536. Inoltre nel 1517 erano uscite le *Sententiae* di Stobeeo nella traduzione latina di Varino Favorino Camerte. Tutti i testi ricordati contengono aneddoti e sentenze di personaggi appartenenti al mondo antico, e in tutti è possibile trovare sia motti faceti che detti sentenziosi (nel libro VII dell'opera di Valerio Massimo due capitoli son dedicati rispettivamente ai *sapienter dicta* e ai *vafre dicta*). I personaggi del mondo moderno o contemporaneo sono presenti nelle *Facetiae* di Poggio Bracciolini, negli *Alphonsi regis neapolitani dicta et facta memoratu digna* di Antonio Beccadelli il Panormita, e in scarsissima dose nel *De dictis factisque memorabilibus collectanea* di Battista Fregoso (1509). Le prime due opere, oltre ad avere in comune la 'modernità', hanno anche la caratteristica di raccogliere prevalentemente facezie (l'opera di Beccadelli fu ristampata con la *Margarita Facetiarum* di Iohannes Alphonsus). Si profila, quindi, una differenza che permarrà e si accentuerà col tempo: la tradizione antica raccoglie detti, motti e facezie, mentre la tradizione moderna si limita prevalentemente e forse esclusivamente al genere dei motti e delle facezie. Lo confermano indirettamente le *Facezie* di Ludovico Carbone, moderne sia nella lingua sia nella maggior parte

della materia raccolta; del resto in volgare erano anche raccolte come le *Buffonerie del Gonella* e i *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, e *I detti di Poliziano*. La conferma che così fosse ci viene dal secondo libro del *Cortegiano* di Castiglione in cui le facezie sono legate a protagonisti moderni. È come se la “saggezza” fosse patrimonio esclusivo degli antichi.

Ne risultava che un ricercatore di detti acuti come Machiavelli disponeva di un repertorio di fonti ampio e diversificato se non proprio ricchissimo, mentre un autore che dovesse utilizzare detti sentenziosi non disponeva di altrettante risorse: in effetti, a quali autori poteva ricorrere? In gran parte alle opere classiche e umanistiche ricordate, perché lì trovava aneddoti e sentenze. Ad esempio, nell'originale di Diogene Laerzio o anche nel rimaneggiamento di Burleo poteva trovare sentenze del tipo «La filosofia è una meditazione sulla morte», attribuita a Platone; oppure «Gli uomini son come i vasi: questi si giudicano dal suono, quelli dalla parola». Ma se voleva citare grappoli di detti sentenziosi affini su un tema specifico, o farne per proprio conto una raccolta, e le opere ricordate si mostravano di consultazione lenta e faticosa per la mescolanza di materiali, quali altre raccolte dedicate specificamente ai detti sentenziosi poteva consultare? Lasciando a parte i libri sapienziali biblici sempre presenti, la raccolta più moderna poteva essere in parte la *Polyanthea* di Domenico Nani Mirabelli, la quale, comunque, raccoglieva “definizioni” più che sentenze. Per il resto bisognava risalire alle raccolte antiche o a quelle medievali, cioè ai *Disticha Catonis*, alle *Sententiae* di Publilio Siro, al *De quattuor virtutibus* o *Formulae vitae honestae* di Martino di Bracara, al *De remediis* dello Pseudo Seneca, ai *Verba seniorum*, ai *Secreta secretorum* e alle *Auctoritates Aristotelis*, e solo qualche decennio più tardi entreranno in circolazione alcune raccolte di origine bizantina; bisogna anche tener conto dei detti di Marcolfo, l'astuto/saggio contadino che sarà in parte modello del Piovano Arlotto e del più tardo Giulio Cesare Croce. Mancano del tutto, a quel che io sappia, raccolte moderne degne di attenzione: non hanno peso le marginali raccolte dialettali di proverbi, né le sentenze che possono trovarsi nelle *summae* dei predicatori perché, pur conte-

nendone moltissime, non sono organizzate come repertori di sentenze.

I motivi che sconsigliavano raccolte di detti sentenziosi attribuibili a personaggi moderni erano di ordine diverso. Intanto bisogna dire che, se è difficile spiegare l'esistenza di un fenomeno, ancor più difficile è spiegarne l'assenza, perché moltissime e inverificabili possono esserne le cause. In genere si può dire che il mondo antico, sia greco che latino, ma anche il mondo medievale avevano coltivato il genere delle sentenze, e ne avevano fatto parte integrante dell'oratoria sia civile che sacra, ed era stata sempre fondamentale nella *paideia*,<sup>4</sup> mentre la pedagogia umanistica non l'ebbe in considerazione altrettanto alta, anzi se ne distanziò nella misura in cui pensava di allontanarsi da un certo stile concettoso in parte incompatibile con l'insegnamento ciceroniano. Si può anche addurre il principio secondo cui «*praesentia famam minuit*», pertanto la nomea di "saggio" s'addice meglio a persone di un passato remoto; e se si pensa al ruolo esemplare che il mondo antico aveva per gli umanisti, è facile capire che i saggi per antonomasia erano gli antichi. Comunque la ragione più profonda – in parte legata a quella appena accennata – risiede nella diversa natura dei due tipi di detto, diversità che si può formulare in questo modo sintetico: il detto arguto o il motto si legano intrinsecamente all'azione in cui nascono, mentre la sentenza si appoggia sull'autorità di chi la proferisce, e, se questa manca, il detto sentenzioso può facilmente perdersi nel mondo dei proverbi o almeno delle sentenze proverbiali. In effetti i detti dei sapienti, avendo tendenzialmente caratteristiche universali,<sup>5</sup> son destinati a perdere le tracce della loro paternità una volta entrati in circolazione; e anche questo probabilmente scoraggiò i potenziali raccoglitori di sentenze proprie o altrui. Tenendo conto di tutti questi fattori si capisce perché i teorici della conversazione a corte privilegiarono l'elemento eutrapelico – dal *De sermone* di Pontano al *Cortegiano* di

<sup>4</sup> Ancora valido e suggestivo è F. di Capua, *Sentenze e proverbi nella tecnica oratoria e loro influenza nell'arte del periodare*, Napoli 1947, ora consultabile in *Scritti minori*, Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée e C., 1959, vol. I, pp. 41-188.

<sup>5</sup> L'aveva già notato Aristotele, *Rhetorica*, II, 21.

Castiglione, al *De re aulica* di Nifo – e trascurarono invece la tradizione dei detti gravi.

Comunque, nonostante i limiti e le remore indicate, nel decennio 1543-1552 il genere dei “detti saggi” o sentenze ebbe un *revival*, producendo le prime raccolte in volgare, allestite con ricerca o spicilegio originali. E sono anche raccolte originali per quel che riguarda la novità di materiali immessi in circolazione nella cultura in volgare, ma soprattutto per una serie di esperimenti intesi a creare sapienti moderni attribuendo loro detti antichi. La rinata fortuna del genere coincide in parte con la crisi del ciceronanesimo, con i primi sintomi di rivolta contro la tradizione umanistica orchestrata da un gruppo di scrittori “irregolari”, figli di Aretino (Franco, Lando, Doni, ecc.), e con la concomitante tendenza a valorizzare temi e soggetti moderni.<sup>6</sup> È un complesso di cause di cui sarebbe ingiusto studiare il nodo in così breve spazio; ciò che possiamo fare, invece, è vedere le fonti di queste raccolte e cercare di capire perché quel *revival* concepito in quel modo fosse destinato ad avere vita breve.

La prima raccolta in ordine cronologico sono le *Elegantissime sentenze et aurei detti de' diversi antiqui e savi autori*, pubblicate a Venezia nel 1543. Compilatore ne è Niccolò Liburnio, autore di formazione umanistica, e insofferente della tradizione bembiana. La novità maggiore è che sia la prima opera in volgare contenente sentenze e motti di antichi che non sia il solito volgarizzamento. In realtà si deve correggere leggermente tale affermazione ricordando il precedente della *Collectanea* di Fregoso, che fu originariamente scritta in volgare, ma fu poi pubblicata soltanto nella versione latina di Camillo Gilini – segno forse che il

<sup>6</sup> Per questo fenomeno, mi permetto di rimandare al mio *Polimatia di riuso - Mezzo secolo di plagio (1538-1548)*, Roma, Bulzoni, 1998. Si deve ricordare (anche se marginalmente, come l'occasione lo consente) che il genere delle sentenze ebbe un certo successo al livello europeo proprio in quel decennio, stando almeno alla collezione di autori bizantini che Conrad Gessner pubblicò nel 1546 a Zurigo presso l'editore Frosch, collezione che conteneva le sentenze di Antonio di Melissa e di Massimo il Confessore.

volgare non fosse considerato maturo per accettare un contenuto del genere –, e si può anche aggiungere che Liburnio imita questo modello, a sua volta ispirato da Valerio Massimo, in quanto organizza la raccolta per temi e non per personaggi. Tuttavia le *Elegantissime sentenze* si allontanavano da quel modello sopprimendo, o riducendo proprio al minimo, i *facta* dei personaggi, per cui veniva eliminato del tutto o quasi l'aspetto storico-aneddotico; e in questo aderivano più da vicino ad altri modelli come le *Auctoritates Aristotelis*<sup>7</sup> e i *Loci communes* di Antonio di Melissa o Antonio Monaco.<sup>8</sup> Ma il modello vero era in realtà ben più illustre: era Giovanni Stobeo, da cui Liburnio riprese intere sezioni. Trascriviamo, ad esempio, il titolo o capitoletto (il X) «Di silentio et favella»:

Xenocrate – Havendo in uso a ciascun' hora del giorno attribuir la sua propria operatione, etiandio al silentio donava un' hora.

Simonide poeta – Del silentio non m'ebbi unque a pentire, ma d'haver parlato sì.

Dione tiranno – Pensate voi, o Atheniesi, ch'io non sappia il silentio esser cosa sicura?

Menandro poeta – O fanciullo taci: perciocché il silentio in sé tiene molte buone cose.

Aten. poeta – Il silenzio è un dono senza periglio.

Licurgo – Diceva uno huomo perché cagione gli Lacedemoni usano tanto brevità nel parlare? Licurgo rispose perché la brevità sta presso al silentio.

Simonide poeta – Devesi haver gran cura, acciò non parliamo cose non convenevoli: perciocché ufficio è d'huomo indottrinato favellar cose da esser taciute.

Pithagora philosopho – Si deve più presto elegger di lanciar stoltamente una pietra, et indarno, che fuori scoccar sermone otioso.

Solone philosopho – Essendo Solone in mensa con Periandro tiranno di Corinthiani, et stando sì taciturno dal tiranno fu interrogato, se 'l silentio procedeva dalla inopia del sermone, o da

<sup>7</sup> In *Les auctoritates Aristotelis*, Ed. J. Hamesse, Lovain-Paris, Bâtrix-Nauwelaerts, 1974.

<sup>8</sup> L'opera di Antonio Melissa o Antonio Monaco, bizantino del sec. XI, nella resa latina di Conrad Gessner, si può consultare in Migne, *Patrologia Graeca*, CXXXVI.



stoltitia. Rispose presto Solon: di vero chi nel convivio può tacere non è stolto.

Solone philosopho – Avisava gli huomini a dover sigillar i sermoni col silentio, et il silentio esser sigillato col tempo.

Isocrate oratore – Due tempi diceva essere, ne quai senza riprensione lecito era parlare, uno quando si ragiona di cose, le quali manifestamente conosciamo; l'altro quando parliamo delle cose necessarie. In questi tempi solamente il sermone è miglior che il silentio, negli altri tempi lo silentio è da esser proposto al sermone.

Lattantio – Loquela è uno spirito prolato con voce qualche cosa significante.

Ovidio poeta – È virtù rara saper prestar silentio alle cose.

Seneca morale – Misera cosa è esser astretto a tacere quelle cose, che vorresti dire.<sup>9</sup>

A parte gli ultimi tre autori latini, tutti gli altri son ripresi dalla sezione dell'*Anthologion* di Stobeo nota autonomamente come *Sententiae*. Probabilmente Liburnio si basava sulla traduzione latina di Varino Favorino Camerte, *Apophthegmata ex variis autoribus*, fondendone i tre seguenti capitoletti:

*De silentio*

Xenocrates cum singulas diei horas actionibus singulis distribueret, silentio quoque suam assignabat

Simonides dicebat numquam se silentii poenituisse, sermonis autem saepe.

Idem – Multa cura habenda est ne loquamur quae non decent; nam ineruditi est tacenda loqui.

Dion. – Putatis o Athenienses me ignorare rem tutam esse silentium?

Menander – O puer, tace: nam multa bona habet silentium.

Athenodorus – Silentium est sine periculo munus. Melius est tacere quam frustra loqui.

Quidam ad Cleantem inquit: cur taces? atque res iucunda est

<sup>9</sup> Da *Elegantissime sentenze et aurei detti de diversi antiqui savi*, Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1543, cc. 12v-13r.

amicis disputatio et confabulatio suavis nempe. Respondit Cleantes: verum quanto suavior tanto amicis ab ea magis recedendum est.

*De locutione opportuna*

Pythagoras – Oportet tacere, vel silentio meliora dicere.

Idem – Silentium tempestivum, vel utilem sermonem habe.

Idem – Magis eligendum est lapidem temere et frustra proiicere, quam sermonem ociosum.

Cleostratus – Dicenti non te pudet esse ebrium? respondit: et te ebrium admonere?

Solon interrogatus a Periandro in mensa (tacebat nam Solon) utrum esset a sermonis raritate an ex fatuitate silentium? respondit: non est fatuus qui in symposio tacere potest.

Quidam ex adolescentulis qui versabatur cum Diogene interrogatus ab ipso tacebat; at Diogenes inquit: non putas eiusdem esse, quae dicenda et quando, et quae tacenda, et apud quem?

Solon sermones silentio, silentium tempore obsignandos esse monebat.

Isocrates – Duo sunt tempora quibus sine repraehensione loqui licet: alterum cum de his quae manifeste novimus, alterum cum de hiis quae necessaria sunt dicendum est. His tantum temporibus silentio sermo est melior, in caeteris taciturnitas sermoni praeferenda est.

*De brevi locutione*

Lycurgus ei qui dicebat quare Lacedaemonii loquendi brevitatem exercent: ea prope silentium est, inquit.<sup>10</sup>

Una parte cospicua delle *Elegantissime sentenze* è ripresa, nel modo appena visto, dalle *Sententiae* di Stobeo. È facile immaginare che anche per le altre sentenze di autori latini Liburnio si sia servito di uno o più repertori, mentre è difficile pensare che le abbia ricavate da letture dirette, non perché fosse autore di poche letture o di scarse competenze,

<sup>10</sup> Da *Apophthegmata ex variis autoribus per Ioannem Stobaeum collecta Varino Favorino Camerte interprete*, Roma, Jacopo Mazzocchi, 1517, c. IVr-v. Questa traduzione fu ristampata a Venezia nel 1519 e a Cracovia nel 1522.

ma semplicemente perché in raccolte del genere prevale il principio della "economia" del lavoro, che è come dire servirsi del lavoro altrui. Comunque per ora importa osservare che, se Liburnio allargò il canone classico degli autori di detti disponibile agli autori volgari, nello stesso tempo ribadiva che la sola tradizione di sentenze e detti «elegantissimi et aurei» fosse quella classica.

Alle *Elegantissime sentenze* facevano seguito *Molti arguti motti de' migliori auttori tradotti da Messer Marco Cadamosto*; ma il titolo che si legge a fronte del testo è più preciso: *Detti sentenziosi de diversi autori tradotti in volgare*. Si tratta, infatti, di una raccolta di «detti sentenziosi» organizzati, anche se non rigorosamente, in tredici capitoli sui seguenti argomenti: Sapientia, Fortuna, Principi, Ricchezza, Natura, Morte, Povertà, Lingua, Avaritia, Ira, Virtù, Femine, Felicità. Riportiamo l'inizio del primo capitolo

Della Sapientia.

Il prencipe della sapientia, è temere Iddio

La sapientia, è vivere con ragione,

Migliore è la sapientia, che non sono le forze.

Chi non ama la sapientia non ama Iddio.

Il primo grado della sapientia, è conoscere le cose false, et saper le vere.

Nessun altro animale partecipa della sapientia, et eloquentia se non l'huomo.

La eloquentia, quando è congiunta con la prudentia po infiammare li pigri a grande honore et raffrenare gli furati et acquetare ogni tumulto et seditione.

Philosophia, non è altro che desiderij della diritta ragione: et etiandio è amore et desiderio della speranza.

Sapientia, è cognoscere le cose humane, et divine.

Allo intrar del mondo la natura vuole che tu ci entri scarico e ignudo, et così ne uscirai, ma questo ti verrà, perché gl'intrasti con la pelle, con la carne et con le ossa, et la pelle la carne l'ossa te fieno tolte.

Il maggior vizio della vita nostra è questo, che sempre è imperfetta.<sup>11</sup>

Tutti riconoscono nella prima sentenza il testo del *Salmo* (CX, 10) «Initium sapientiae timor Domini» o dei *Proverbi* (I, 7), «Timor Dei principium sapientiae»; nella terza il versetto della *Sapientia* (III, 6) «Melior est sapientia quam vires». Ma da dove vengono le altre? Con un po' di pazienza forse si riuscirebbe a identificarle tutte; anzi, è prevedibile che con un po' di fortuna ci si imbatta in una fonte da cui potrebbe dipendere tutta la silloge o almeno una sua buona parte. Per il momento osserviamo soltanto che, a differenza della raccolta di Liburnio, le sentenze sono adespote. È una differenza che sembrerebbe capitale, ma in ultima analisi è di poco peso. Abbiamo detto, infatti, che la sentenza ha un valore universale, per cui la paternità conta solo nella misura in cui la trasforma in *auctoritas*; ma il senso e la forza persuasiva o dimostrativa di una sentenza non viene sminuita considerevolmente dall'anonimia. Ciò spiega perché le raccolte di Liburnio e di Cadamosto possano stare insieme in un volume unico.

Il confronto facilitato da questo *voisinage* ci dice che esiste un'altra differenza relativa alla natura delle fonti: Cadamosto, a quel che sembra, non usa autori greci, a eccezione di qualche filosofo; in compenso, però, sembra includere la Bibbia e autori gnomologici. Rimane, comunque, il fatto che Cadamosto "traduce", cioè ricorre anche lui a testi classici o umanistici: evidentemente i compilatori, nonostante le differenze, convergevano nel considerare il mondo antico come la sola fonte alla quale si devono attingere i detti gravi perché, come diceva Aristotele, la distanza nel tempo accresce il pregio delle sentenze; e a entrambi i compilatori sembra chiaro che solo il mondo antico detiene l'esclusiva e il prestigio della 'sentenziosità'.

<sup>11</sup> c. 40v dell'ed. cit.

Un lustro più tardi, nel 1548, apparvero le *Facetie et motti arguti di alcuni eccellentissimi ingegni, et nobilissimi signori* di Ludovico Domenichi, che fin dal titolo annunciano un tipo di detti diversi e in concorrenza con quelli sapienziali. Anche quest'opera è nuova rispetto alla tradizione perché è scritta in volgare e non s'incentra sui detti di un solo personaggio (Gonella o il Piovano Arlotto). L'opera richiederebbe un lungo discorso per la mescolanza di fonti che vi confluiscono. Secondo quel che sappiamo, una prima parte è costituita da «un bel libretto di facezie piacevoli e di motti arguti di molti eccellentissimi e nobili ingegni» che Domenichi avrebbe ricevuto in prestito da Giovanni Mazzuoli detto lo Stradino, e ne avrebbe tratto i materiali che costituiscono, appunto, la prima parte della sua raccolta. Questa prima parte si attribuisce ora a Poliziano ed ha una vita autonoma col titolo de *I detti piacevoli del Poliziano*. Il titolo potrebbe confondere perché attribuisce a Poliziano i detti di cui egli fu semplicemente il raccoglitore;<sup>12</sup> ma è accurato nel definirli «piacevoli», perché sono per lo più aneddoti con «motti», ma non mancano spunti favolistici e detti di taglio proverbiale. La seconda parte della raccolta di Domenichi, ricavata in grande misura dai *Convivales sermones* di Giovanni Gast,<sup>13</sup> è composta esclusivamente di facezie legate quasi tutte a personaggi moderni, e solo pochissime a personaggi antichi. Il loro contenuto spesso osceno e antiecclesiastico ne condizionò il successo, tanto che solo nel 1564 Domenichi poté apprestarne una seconda edizione profondamente rimaneggiata, col titolo *Facetie, motti et burle di diversi signori et persone private*. Questa edizione, curata in modo migliore per quel che riguarda l'ordine, ampliata con una scelta maggiore rispetto alla precedente, ebbe una discreta fortuna e in edizioni seriori circolò con l'aggiunta dei *Motti diversi* di Tomaso Porcacchi. L'opera di Domenichi conferma

<sup>12</sup> Su quest'opera e la bibliografia relativa, si veda G. Folena, *Sulla tradizione dei 'Detti piacevoli' attribuiti al Poliziano*, in «Studi di Filologia Italiana», XI (1953), pp. 431-448. Edizioni recenti dei *Detti piacevoli*, sono quelle a c. di T. Zanato, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1983, e di M. Fresta, Montepulciano, Editori del Grifo, 1985.

<sup>13</sup> Questo secondo le indicazioni di L. di Francia, *Novellistica*, nella collana di *Storia dei generi letterari italiani*, Milano, Vallardi, 1925, p. 206 ss.

che facezie e volgare e mondo moderno creavano un connubio che non esisteva per i detti sentenziosi.

Il primo tentativo di raccogliere detti non faceti e di includerne molti appartenenti ad autori moderni venne nel 1549, a distanza di un anno dalla silloge di Domenichi. In quell'anno, infatti, apparvero i *Concetti divinissimi* di Girolamo Garimberto. Contrariamente alle aspettative suscitate dal titolo, i *Concetti divinissimi* sono una raccolta di sentenze o detti, ora denominati «concetti» e nobilitati dall'attributo «divinissimi», cioè sublimi o anche bellissimi. L'innovazione, dunque, è meno audace di quanto il titolo non suggerisca, perché in fondo i «concetti divinissimi» sono varianti di quel che Liburnio chiamava «elegantissime sentenze et aurei detti». Comunque, sarebbe sbagliato sottovalutarla perché quel titolo sembra spostare l'accento dal campo etico a quello estetico o, meglio, a quello retorico. 'Concetto' non ha ancora il significato che gli darà la cultura barocca, ma non ne è molto lontano perché dovrebbe significare pensiero formulato in modo breve, "numeroso", con metafore e/o similitudini e altre risorse dell'*elocutio*. La prefazione si apre con le seguenti parole:

I concetti dell'animo nostro espressi, o con la penna o con la lingua, hanno per lor fine il persuadere; et il persuadere è un far credere ad altri che siano veri o falsi i nostri ragionamenti.<sup>14</sup>

E dopo aver riassunto il perché e il come si dividano le tre branche della retorica, arte della persuasione, dice di aver scelto i concetti

più dotti, più svegli, più propri per metter sotto tutti i generi, et anco a tutte le spetij di parlar, o scrivere familiarmente, et etiamdio i più brevi; giudicando, che nella qualità, et non quantità delle parole, e de' sensi consista l'acutezza di un bel detto e d'un bel posto; e che da questo, in qualsivoglia ragionamento o scrittura

<sup>14</sup> *Concetti divinissimi di Girolamo Garimberto, e d'altri degni autori, raccolti da lui per iscrivere, et ragionar familiarmente*, Venezia, Giovanmaria Bonello, 1551, c. Ir.

possiamo ricevere qualche lume d'inventione, et di quell'ornamento che arrecano l'elocutioni, che contengono bei numeri, belle figure, metafore, similitudini, sentenze, autorità, et esempi.<sup>15</sup>

Garimberto dà una definizione retorica del «concetto» che ingloba sia i detti acuti, sia quelli faceti, sia quelli sentenziosi; ma la mira sua più alta è quella di trovargli una funzione. La retorica aveva insegnato che la sentenza è consigliabile nell'*ornatus* dello stile tragico, ma non aveva mai insegnato *quali* sentenze si dovevano usare per vari e specifici argomenti. Né le raccolte di sentenze avevano colmato una simile lacuna in modo soddisfacente, classificandole a seconda di virtù e vizi o situazioni sociali o esistenziali. Le classificazioni alla maniera di Valerio Massimo o delle *summae* morali offrono delle topiche utili, ma non toccano in modo alcuno l'intenzione dell'utente. I *Concetti divinissimi* di Garimberto sono organizzati per questo eventuale fruitore; e grazie a lui un patrimonio quasi inerte di detti o sentenze viene rilanciato e rivitalizzato.

La griglia della sua raccolta è costituita da lemmi che son verbi, per lo più attivi, ordinati alfabeticamente, indicanti l'intenzionalità dell'oratore o dello scrittore. I lemmi sono: allegrarsi, augurare, avvertire, condolarsi, consolare, dolersi, dimandare, dubitare, diffidare, desiderare, dir male, dir'ingiuria, essortare, fingere, gloriarsi, humiliarsi, lodare, motteggiare, minacciare, negare, offerire, pregare, promettere, persuadere, querelarsi, riprendere, raccomandare, ringratiare, rispondere, sperare, scusarsi, temere. Ogni lemma è suddiviso in capitoli che variano in numero e lunghezza a seconda dell'argomento. L'utilità della tassonomia garimbertiana si capisce quasi intuitivamente: se pensiamo alla superbia è chiaro che non possiamo congratularci con un superbo, né diffidarne o condolarsi o evitarlo; dobbiamo invece disprezzarlo. Così si capisce che non è possibile condolarsi di una vittoria o di un matrimonio. E si capisce anche che non si può diffidare della

<sup>15</sup> *Ibid.*

gola o dell'ozio perché sono vizi che si devono evitare o disprezzare; mentre invece si deve diffidare – come leggiamo sotto questo lemma – dell'animo, della forza, della salute, della fortuna, e del tempo, cioè dei beni che ci vengono dalla natura e su cui non abbiamo un controllo effettivo. Così sotto il lemma «motteggiare» troviamo la suddivisione in: motti faceti, motti gravi, motti acuti, e motti mordaci. Insomma, la struttura trasforma la raccolta di sentenze da serbatoio di un sapere in una macchina produttrice di sapere. La nuova funzionalità retorica della raccolta ne favorì il successo, provato da una decina di edizioni scaglionate nel corso del secondo Cinquecento.

Da dove prendeva Garimberto i suoi «divinissimi concetti»? E per rispondere dobbiamo stralciarne almeno un capitolo, anche per dare un'idea generale del testo. Riprendiamo il capitolo «Di conoscer se stesso» sotto il lemma «Avvertire»:

C[icerone], Fil., III, 3 – Chi fa professione di governare una moltitudine di huomini, bisogna principalmente che sappia governar se stesso.

Per Publio Quintio – Se costui vuol vivere del modo che vivono gli huomini da bene, è necessario ch' impari e dissimpari molte cose, et ciascuna di queste due è molto difficile all'età sua.

Per Aulo Cluentio – Si suol dire che colui è prudentissimo c'ha ingegno di saper ciò che fa bisogno, e dietro a questo, quell'altro che ubbidisce a questo tal huomo prudentissimo.

Eliano – Filippo Re di Macedonia dopo molte vittorie havute contra de' Greci, perché non havesse di ciò a insuperbirsi, ordinò che dipoi ogni giorno nell'aurora li fusse ricordato da qualche fanciullo che egli era huomo.

Arist. – Heraclito essendo giovane, e savio più di tutti gli altri, diceva conoscer ch'egli non sapeva cosa alcuna.

Biante – Essendo addimandato Demonaco quando egl'havesse incominciato a filosofare: in quell'hora, diss'egli, ch'io cominciai a conoscer me stesso.

Addimandando uno a Chilone qual fusse di tutte le cose la più difficile, rispose: il conoscer se stesso.

Aristotile – Tra le prime cose che son dannose alla vita nostra,



è che la maggior parte de gli huomini essendo pazza, si dà ad intendere di esser savia.

Demostene – Diceva Diogene, che quegli huomini che ragionano bene, e non conoscono se stessi, sono come quelle lire, c'hanno un suono dolce e risonante, e non sentono.<sup>16</sup>

Una buona parte dipende da Stobeo nella traduzione latina di Varino Favorino Camerte, già ricordata come fonte di Liburnio:

Ex historia Aeliani cum in Cheronaea Athenienses Philippus vicisset, elatus re bene gesta, rationem secutus, victis non insultavit; sed cum quid posset felicitas et quam difficile esset laetitiam temperare animadverteret iudicavit necesse esse ut puer sibi mane in memoriam redigeret: Philippe, homo es.

Ex Aristote. – Heraclitus cum esset iuvenis ea re tamen omnium est habitus sapientissimus, quia se ipsum nihil scire cognoscebat. Demonax interrogatus quo tempore coepisset philosophari dixit, quo me ipsum cognoscere coepi.

Theocritus interrogatus quare non scriberet respondit quia, ut volo non possum, ut autem possum nolo.

Bias – Contemplator sis tamquam in speculo actiones tuas, ut eas quae sunt pulchrae et honestae ornent, turpes etiam occultes.

Chilon interrogatus quid difficillimus esset: cognoscere se ipsum, dixit; multa nam prae amore proprio unusquisque sibi tribuit.

Cognosce te ipsum, tamquam proverbium accipi Theophrastus in libro de proverbiiis testatur; multi autem Chilonis apophthegma esse affirmant. Clearchus autem a deo Chiloni fuisse dictum affirmant.

Ex historia Aeliani. Socrates Alcibiadem ob divitias, facultates et agros multos quos possidebat, tumidum atque superbientem in quendam urbis locum duxit; ubi inspecta tabula in qua terrae periodus depicta erat iussit atticam regionem in ea inquirere. Ut dixit se invenisse, iussit et proprios agros inspicere, at illo dicente in nulla parte depictos se invenire: his igitur superbis, inquit, qui in nulla parte terrae sunt?

Socrates interrogatus qui sordidi et mechanici homines essent,

<sup>16</sup> G. Garimberto, *Concetti*, cit., cc. 19v-20r.

dixit, qui similes contemnunt.

Phavorinus – Neque propter te ipsum superbias neque te ipsum contempseris.

Hipposthenes – Cum sis natus homo, memento communis fortunae et si rex natus es, ut mortalis audi.

Socrates – Res vanas et folles ventus inflat, stultos vero tumor et superbia.

Antiphones – Videtur mihi o Cyre difficilior esse invenire hominem qui bonam fortunam moderate ferre sciat quam malam; nam illa iniuriam multis, haec temperantiam omnibus praestat.<sup>17</sup>

Rimane da stabilire se la filiazione sia diretta o se avvenga per medio della raccolta di Liburnio che riproduciamo in attesa di verifiche ulteriori:

*Di conoscer se stesso*

Philippo Re, padre di Alessandro Magno, havendo superati gli Atheniesi in Cherronia isola della Morea, quantunque conoscesse esser insuperbito per tanta vittoria, nondimeno seguendo la ragione non fece insolenza veruna contra gli popoli conquistati, ma considerando tuttavia quanto forza havebbe la felicità, et quanto fusse malagevole a temperare la letitia della superba vittoria, giudicò esser necessario ammonir un suo ragazzo, che ogni mattina dovesse arrecordarli, dicendo così: o Filippo, tu sei huomo.

Heraclito philosopho essendo giovane solamente per questa cosa fu tenuto sapientissimo di tutti perciocché se stesso conosceva nulla sapere.

Democrito philosopho interrogato in che tempo havebbe cominciato philosophar, rispose quando cominciai a conoscer me stesso.

Theocrito dimandato per che cagione non componeva qualche cosa, rispose: perché non posso come vorrei, ma come posso non voglio.

Chilone philosopho – Molti affermano conosci te stesso esser

<sup>17</sup> *Apophthegmata ex variis autoribus per Ioannem Stobaeum collecta*, cit., c. Ir-v.

proverbio di Chilone, la qual cosa egli disse esser difficilissima. Socrate philosopho – Alcibiade giovane bellissimo conosciuto da Socrate insuperbire per le molte ricchezze, et possessioni terrene che tenea, fu menato da lui in un luogo secreto della città, et dimostrolli una tavola dipinta del Mappamondi, et comandolli che in quella trovasse la regione d'Attica loro patria, disse Alcibiade holla trovata. Rispose Socrate, adocchia presto le possessioni et tuoi propri campi; cui Alcibiade, Non vegglioli qui in alcuna parte dipinti. Rispose allora Socrate, E tu adunque insuperbisci per questi campi li quali in alcuna parte della terra non appaiono?

Hipposthene philosopho – Conciosia che tu sie nato huomo tu ti arricorderai della communevole fortuna, Et se tu sei nasciuto Re, voglia audire come mortale.

Socrate – Le cose vane et vote dalli venti sono gonfiate, et li stolti invero, dalla superbia.

Diogene philosopho – Quelli che parlano cose oportune, et non odono se stessi, seguitano le lire, che mandano fuori soavissimo suono, et non sentono se stesse.

Apollonio philosopho – Molti huomini sono padroni delli delitti loro, et accusatori delli peccati alieni.

Platone – Quando noi vogliamo beffar alcuno, guardiamo prima noi medesimi, et contempliamo se a quei vici noi stessi sottoposti siamo, perché l'amor proprio molti peccati occulta in noi.<sup>18</sup>

I risultati di un confronto non potranno negare una parentela strettissima fra i tre passi. Probabilmente Stobeo non è la sola fonte, ma solo ulteriori ricerche potranno dirci quali e quante furono, se davvero ce ne furono.<sup>19</sup> Ciò significa che anche Garimberto – nonostante la struttura nuova e per un pubblico nuovo della sua raccolta – utilizzava materiali classici, e riconosceva puntualmente la paternità di ogni sentenza. Tuttavia ciò non è vero in senso assoluto, perché nei

<sup>18</sup> Da *Elegantissime sentenze* cit., cc. 13v-14v.

<sup>19</sup> Secondo F. Argelati, *Biblioteca degli volgarizzatori*, Milano, F. Agnelli, 1767, vol. III, p. 23, una di queste fonti sarebbe Menandro, probabilmente intendendo parlare delle *gnomai monostichai* che andavano sotto il suo nome; ma forse la presenza di Menandro nei *Concetti* è mediata da Stobeo. Anche in questo caso, comunque, ricerche puntuali potranno darci una risposta precisa.

suoi capitoli si attribuiscono ‘concetti’ alla voce di un ‘moderno’ non meglio identificato; e vari capitoli sono dovuti interamente all’autore – ad esempio quasi tutti quelli sotto il lemma «fingere», capitoli su temi curiosi, quali: «di non haver lettere», «di non haver scritto», «di haver inteso», «di non haver fatto ufficio», «di voler fare ufficio», «di amare», «di non odiare», «di essersi scordato», alcuni dei quali sono tipici del genere epistolare. Comunque la maggior parte delle sentenze rimane di provenienza antica, e per giunta – bisogna sottolinearlo – di ceppo illustre, come garantivano il raro Stobeeo, così poco divulgato, e un Cicerone meno frequentato.<sup>20</sup>

Un passo deciso – sebbene senza progresso reale – alla ricerca di detti moderni fu fatto da Ortensio Lando, in linea con il suo programma di svecchiamento della cultura e di polemica con la tradizione umanistica. Nel 1550 egli pubblicò gli *Oracoli de’ moderni ingegni sì d’huomini come di donne, ne quali, unita si vede tutta la philosophia morale, che fra molti scrittori sparsa si leggeva*. Avremmo, dunque, una raccolta di detti o di sentenze attribuite esclusivamente a personaggi moderni; e ciò sarebbe un’innovazione di perspicua originalità. Stando al titolo, i detti sarebbero gravi, secondo la miglior tradizione (ma ‘oracoli’ sembra un termine iperbolico, forse ironico) e sarebbero ricavati da testimonianze a stampa, benché nessun rimando bibliografico lo confermi. Ma non è poca la sorpresa quando troviamo che in alcuni casi i detti sono antichissimi perché Lando li ricava dagli *Adagia* di Erasmo. Basti l’esempio degli “oracoli” attribuiti a Camillo Avogaro (li numeriamo per facilitare i riscontri):

<sup>20</sup> Nel contesto del nostro discorso sarebbe da ricordare anche la «leggenda di Dante», cioè l’insieme di aneddoti su Dante che circolavano sparsamente fra autori di novelle e raccoglitori di facezie. La raccolta che ne fece G. Papini, *La leggenda di Dante*, Lanciano, Carabba, 1911, utilizzando le ricerche precedenti del Papanti e del Moore, prova chiaramente che molti aneddoti e detti attribuiti a Dante sono di origine antica. Se qui non ce ne occupiamo in modo particolare è perché nessuno, fino ai tempi moderni, pensò di farne una raccolta sistematica.

- 1) Ogni cosa obedisce al danaio.
- 2) Altro non esser la pittura che una tacita poesia.
- 3) Grasso ventre non genera sottil ingegno.
- 4) Veggendo in una festa accarrezzar le giovani, et lasciar da canto le vecchie, soviemmi ch'ei disse, che più erano quegli che adorano il Sole, quando ei si lieva, che quando ei tramonta.
- 5) Tosto si fa quel che ben si fa.
- 6) Qual sarà la semenza nostra, tal sarà etiamdio la raccolta.
- 7) La vecchiaia è l'istesso morbo.
- 8) Chi dice tutto quello che vuole, ode spesso quel ch'egli udir non vorrebbe.
- 9) Il silentio sempre discioglie molte amicitie.
- 10) Il sonno doma la fame.
- 11) Levata che ne sia la lucerna, non esservi differentia da una donna all'altra.
- 12) Il tempo dacci a conoscer perfettamente l'amico.
- 13) Il tempo rivela tutto, è padre d'ogni cosa, et savio sopra ogni cosa, che trovar si possa.
- 14) Non doversi mai risvegliare l'imbriaco quando ei dorme.
- 15) Mai timido alcuno rizzò tropheo.
- 16) La vergogna è nocevole all'huomo bisognoso
- 17) La verità suole havere il suo parlare semplice.<sup>21</sup>

Gli *adagia* corrispondenti sono:

- 1) Pecuniae obediunt omnia.
- 2) Pictura poesis tacita.
- 3) Pinguis venter non gignit sensum tenuem.
- 4) Plures adorant solem orientem, quam occidentem.
- 5) Sat cito si sat bene.
- 6) Ut sementem feceris, ita et metes.
- 7) Ipsa senectus morbus est.
- 8) *Non riscontrato*.
- 9) Multas amicitias silentium diremit.
- 10) Somnus domat famem.

<sup>21</sup> Dall'edizione veneziana presso Gabriel Giolito de' Ferrari, c. 54r-v. L'opera non ebbe ristampa alcuna.

- 11) *Non riscontrato.*
- 12) *Tempus arguit amicus.*
- 13) *Tempus omnia revelat* (col. 527); *tempus omnium pater* (col. 528); *tempus omnium sapientissimum* (ivi).
- 14) *Non riscontrato.*
- 15) *Timidi numquam statuerunt tropaeum.*
- 16) *Verecundia inutilis viro egenti.*
- 17) *Veritatis simplex oratio.*<sup>22</sup>

Un altro esempio, in cui i prelievi dagli *Adagia* sono probabilmente combinati con quelli di un'altra o di altre fonti indicate dal punto interrogativo:

*Oracoli di Giberto Pio di S. Sassuolo*<sup>23</sup>

Il vino sommerge la sapienza, et il specchio dell'anima nostra.  
*Sapientia vino obumbratur e Vinum animi speculum.*  
Meglio è d'haver vissuto, anziché vivere al presente.  
*Vixisse nimio satius est, quam vivere*  
Dove manca la pelle del liono devesi appiccare quella della volpe.  
*Si leonina pellis non satis est, vulpina addenda*  
La frequente ira inasprisce l'animo de' mortali.  
?  
Stoltamente fa chi si pensa di scacciar l'ira con l'ira.  
?  
La ragione si è il sostegno dell'animo nostro.  
?  
La fortuna prospera: mentre ci losenga, ella si distrugge.  
?  
Niuna cosa fu mai sì vile et abietta che usandola giovevole in qualche parte non riuscisse.  
?

<sup>22</sup> Gli adagi si citano soltanto secondo la forma data nell'indice dell'edizione di Leida, cit. alla nota 24; in questo caso si indica anche la colonna per sottolineare il fatto che il detto landiano può avere il corrispondente non in uno, ma in tre adagi.

<sup>23</sup> Ed. cit., cc. 57v-58v.

All'ora nuoce la fortuna, quando ella è o troppo benigna o troppo avversa.

?

Miserrima è quella fortuna che manca di nemico.

?

Malamente giova chiunque per proprio comodo giova.

?

Non c'è peggior malitia di quella che dissimulata si vede.

?

All'ora la fortuna è d'havere in maggior sospetto quando più ci losenga.

?

Maggior virtù è il difendere che non l'acquistare.

?

Difficil cosa è ritener la fortuna, perché non si muti di buona in malvagia.

?

La bellezza impetra ciò ch'ella vuole, anchora che nulla cieghi.

?

Somma fraude è rilevare quel che tu non puoi rendere.

?

Disperata impresa giudicavasi sempre il poter reggere il femminil ingegno.

?

Giova più il buon consiglio che la istessa felicità.

?

La fortuna quanto più è splendida, tanto meno è desiderabile.

?

Chi vuol godere i commodi s'avvezzi a sofferire gli incomodi.

?

La buona fortuna si deve dissimulare, perché ella partorisce invidia.

?

La tristizia non ha bisogno d'altro che di occasione per male operare.

?

Deesi haver maggior fede a gli occhi che a le orecchie.

*Oculis magis habenda fides, quam auribus*

L'occhio de' vicini è sempre invidioso dell'altrui bene.

*Inimicus et invidus vicinorum oculus*

Chiunque odia è di necessità che parimenti tema.

?

Non far mai beneficio ad alcun per forza.

?

Niuno trovossi mai che in ogni tempo saggio fusse.

*Nemo mortalium omnibus horis sapit*

La favella è lo specchio della vita nostra.

*Oratio vitae speculum*

Non ti provocar mai a sdegno i poeti, per esser schiatta divina.

*Poetam ne tibi feceris inimicum*

Le ultime considerazioni son sempre migliori delle prime.

?

Chi troppo si affretta tardi se ne spedisce.

*Qui nimium properat, serius absolvit*

Quanti servi habbiamo, tanti nemici potiamo dir d'havere.

*Quot servos habemus, totidem habemus hostes*

Quel che l'huomo sobrio tiene nel cuore, l'ebro lo tiene nella lingua.

*Quod in animo sobrii, id est in lingua ebrii* (267E e 428D)

Meglio è ritornare a dietro, che correre male avanti.

*Recurrere satius quam currere male*

Gli re hanno molti occhi et molte orecchie.

*Multa regum aures atque oculi*

Un controllo accurato e sistematico potrebbe darci la misura esatta in cui gli *Adagia* contribuirono al capitale del libretto landiano; e una ricerca più ampia o una *trouvaille* fortunata potrebbe indicarci anche quale altra fonte vi contribuisca. In ogni modo, pur con l'esiguo materiale di cui disponiamo, e considerando che i mutamenti da un capitolo all'altro non riguardano il genere dei detti ma soltanto i nomi dei personaggi ai quali vengono attribuiti, si può porre la domanda: cosa hanno di moderno questi detti? O anche: cosa hanno di antico? Erano adagi del tipo che più si avvicina alla sentenza, quindi effati di carattere universale, pertanto privi di elementi cronotopici. Questa scarsa o



inesistente caratterizzazione storica rendeva facilissimo l'adattamento moderno, tanto che Lando non ebbe difficoltà alcuna a riproporre tali adagi in veste nuova; ma la loro neutralità, per così dire, o universalità costituiva l'impedimento maggiore alla creazione di una tradizione avente spiccate caratteristiche moderne.

Infatti, l'*adagium* è una forma letteraria semplice che ingloba generi affini come quello delle sentenze o dei proverbi o anche degli apoftegmi. La definizione migliore del *paroemia* o *adagium* rimane quella di Erasmo stesso: «*paroemia est celebre dictum, scita quapiam novitate insigne*». Analizzando questa definizione logicamente – e seguendo il discorso di Erasmo<sup>24</sup> – vediamo che «detto» è il genere, «celebre» è la differenza, e «notevole per una certa sua novità» è la proprietà. L'analisi logica si può espandere ricordando che proprie di un «detto» sono la brevità e la sentenziosità: un detto, infatti, deve contenere saggezza (*sententia*) concentrata in poche parole (*brevitas*). Inoltre il detto deve avere o deve aver avuto una diffusione che ne testimoni la celebrità. Ma non l'avrebbe avuta o non meriterebbe di averla se non fosse distinto e per il sapere che contiene e per il modo in cui lo presenta. Il detto, insomma, deve presentare una *iunctura* di parole che sia davvero *callida* in modo da sorprendere chi lo sente. Se si dice «*Sine cibo et sine potu languet libido*» abbiamo un detto e non un adagio, come invece lo avremmo dicendo «*Sine Venere et sine Baccho friget Venus*»<sup>25</sup>: perché la *brevitas* deve combinarsi con una *figura* o tropo, che può essere una metafora, un'iperbole, un'allegoria, uno *scommia* o *salse dictum*, una sentenza, un proverbio,<sup>26</sup> senza che sia necessariamente una di queste figure. Infatti il bianco può essere un uomo, ma non tutto ciò

<sup>24</sup> «*Ut dictum generis, celebre differentiae, scita quapiam novitate insigne, proprii vicem obtineat*», da «*Quid sit paroemia*», I, che funge da introduzione alla raccolta. Si cita dalle *Opera omnia*, Leida, P. Vander, 1703, vol. II «*complectens Adagia*», col. 2; da quest'edizione sono ricavate tutte le citazioni di adagi contenute nel presente lavoro.

<sup>25</sup> Cfr. § III: «*Quibus ex rebus accedit novitas paroemiae*».

<sup>26</sup> Per questo si veda il § IV, «*Quomodo paroemia differat ab iis, quae videntur illi confinia*». Cfr. a questo proposito anche la premessa di Polidoro Vergilio alla sua raccolta di *Adagia*.

che è bianco deve essere un uomo. Per intenderci: «avaro tam deest quod habet, quam quod non habet» e «Pascitur in vivis livor, post fata quiescit» possono considerarsi sentenze e adagi, mentre «Ego in portu navigo» è senz'altro un adagio ma non è affatto una sentenza. Tuttavia espressioni quali «Ne quid nimis» o «Nosce teipsum» sono adagi e sentenze, perché, pur non avendo una *figura*, hanno una *brevitas* concettosa con una grande carica di saggezza. Insomma un adagio è dato dalla combinazione di due o tutti e tre dei seguenti elementi: *sententia*, *brevitas* e *figura*; cioè deve confezionare un sapere in modo brillantemente concettoso. Gli *Adagia* di Erasmo sono un'enorme raccolta di tali detti, ricavati dalle testimonianze di poeti, detti oracolari, storici, paremiografi, autori di teatro, filosofi e scrittori in genere. I detti vengono accompagnati dalle testimonianze di chi li ha tramandati, e quanto più queste sono numerose, tanto più chiara risulta la 'celebrità' del detto. Ma, rifacendoci a quanto s'è riferito, è possibile distinguere – o meglio, Lando poteva distinguere – perché non tutti i detti sono uguali. Alcuni sono facili da capire, addirittura trasparenti, come tutti quelli che abbiamo visto. Ma nella raccolta erasmiana molti sono i casi in cui il senso e la *figura* non riuscirebbero chiari senza una spiegazione. Se, per esempio, prendiamo l'adagio «Alia Lacon, alia asinus portat», non ne capiremmo mai il senso senza conoscerne il contesto; per questo Erasmo illustra i detti di questo genere offrendone il contesto che a volte è un aneddoto, a volte una tradizione, talvolta possono essere i simboli pitagorici, talora le massime di un filosofo, o ancora il responso di un oracolo, e così via dicendo. In tali casi il rapporto fra detto e «occasione» è simile a quello esistente nella tradizione emblematica, dove l'emblema si accompagna al motto, e dove l'uno acquista senso dall'altro, fondendosi in modo integrale e organico (in questo gli *Adagia* sono diversi dalle raccolte di «proverbi commentati» o illustrati da brevi racconti – Cornazzano, Alvise Cinzio de' Fabrizi, Serdonati, per fermarci all'Italia – che si affiancano ma non si integrano al proverbio). Lando non sceglie mai adagi di quest'ultimo tipo, o al massimo li essenzializza, sciupandone il sale (ad esempio il n. 4 che in Erasmo

viene attribuito a Pompeo), e facendo in modo che le sentenze non si confondano mai con gli apoftegmi.

L'apoftegma, infatti, è un genere letterario appartenente anch'esso alla classe delle forme semplici, affine alla facezia e al motto nella stessa misura in cui l'adagio lo è al proverbio o alla sentenza. La facezia, almeno nella versione affermata con Poggio Bracciolini, è un racconto semplice dal punto di vista della *fabula*, e si chiude con un detto che la logica o la normalità delle circostanze non lascia prevedere; il detto della facezia può pervertire il segno giocando sull'ambiguità di *traductiones* o catacresi, e può, in modo fulmineo, entimematico, interpretare e risolvere una situazione; in ogni modo il risultato è sempre comico, tenuto però a un livello di *urbanitas*, cioè non sconcio, buffonesco e rustico. Ma la facezia, sempre nel modello braccioliniano, non deve chiudersi necessariamente con un motto, e i suoi protagonisti possono essere dei tipi anziché delle persone ben individuate. L'apoftegma o detto, invece, è al centro del genere che da esso prende il nome; e, pur sfruttando spesso quei ricorsi retorici di sconvolgimento del segno visti nelle facezie, non è necessariamente comico, anzi ha più frequentemente il colore della *gravitas*. Inoltre l'autore d'un apoftegma deve essere sempre un personaggio storico importante,<sup>27</sup> perché il detto di uno sconosciuto o quasi ha sempre vita effimera; e se un detto conferma o attesta l'agilità di mente e la presenza di spirito di un personaggio che ci è già noto, è anche vero che un detto non è sufficiente a creare un personaggio. Ed è anche chiaro che un detto non può vivere separato (come potrebbe essere per l'adagio/proverbio) dal contesto, dall'occasione in cui è nato, per cui ripetere un detto apoftegmatico si-

<sup>27</sup> Può succedere che le caratteristiche spiccate e proverbiali di un popolo siano sufficienti a creare un personaggio, come spiega Erasmo nell'epistola nuncupatoria degli *Apophthegmata*: «Habent enim Apophthegmata peculiarem quamdam rationem et indolem suam, ut breviter, argute, salse, et urbane cuiusque ingenium expriment. Si quidem ut singulis hominibus, ita singulis etiam nationibus suus quidam genius est: unde fit ut alia convenient Alexandro, alia Philippo aut Antigono, alia Phocioni, alia Alcibiadi: rursus alia quadrant in Laconem, alia in Scytham aut Thracem, alia in Atheniensem, alia in Romanum» (in *Opera omnia*, cit., vol. IV, col. 87).

gnifica anche raccontare un aneddoto. L'aneddoto, infatti, è un evento "inedito" (tale è il significato etimologico) ma degno di memoria per il detto che lo corona, un evento senza alcuna conseguenza storica, la cui sola funzione è mettere in luce lo spirito del protagonista. Non è un caso se l'aneddotica cresce più folla attorno ai grandi personaggi, e se i detti degni d'esser raccolti sono sempre e solo quelli dei grandi personaggi. L'apoteigma, insomma, è "firmato", e il travaso da una cultura all'altra o da una persona all'altra richiede una falsificazione, per quanto minima possa essere. Lando non arrivò a compierla – neanche nella misura in cui l'aveva realizzata Machiavelli – preferendo sopprimere gli elementi cronotopici e storici in generale, e ricavarne dei detti sentenziosi e attribuirli quindi a personaggi dal nome moderno, tutti mediocri e forse addirittura fittizi. In tal modo egli violava il criterio estetico dell'origine remota della sentenza voluto da Aristotele, e, conseguentemente, indeboliva l'*auctoritas* delle sentenze che raccoglieva. L'esperimento landiano era coraggioso, ma non era il più adatto a creare una tradizione moderna di detti sentenziosi. Ne risultò un libretto di sentenze scarsamente memorabili, e per giunta del tutto inutilizzabili perché non erano neppure organizzate tematicamente. Non era il modo più felice di colmare il vuoto della tradizione in volgare; semmai era il modo migliore di perpetuarlo. Il passo che Lando fece era deciso in quanto ai propositi, ma non fu decisivo nel realizzarli.

L'esperimento di creare una tradizione moderna di detti sentenziosi fu fatto anche da Anton Francesco Doni. Nel 1551-1552, quindi simultaneamente all'opuscoletto landiano, apparve *La Zucca*, la voluminosa farragine che ha per titolo completo *La zucca del Doni fiorentino. Divisa in cinque libri di gran valore, sotto titolo di poca consideratione. Il Ramo, di Chiacchiere, Baie, et Cicalamenti. I Fiori, di Passerotti, Grilli, et Farfalloni. Le Foglie, di Dicerie, Favole, et Sogni. I Frutti, Acerbi, Marci, et Maturi. Il Seme, di Chimere, et Castegli in aria*. Il titolo, nonostante la stranezza, indica una suddivisione precisa, che la materia poi in realtà non rispetta, dal momento che non si vede quale sia la differenza fra un

«cicalamento» e una «baia» o fra le «chimere» e i «castegli in aria». In ogni modo, molte parti son costituite da sentenze attribuite anch'esse a personaggi storici moderni o a personaggi chiaramente inventati da Doni. Fermiamoci soltanto alla sezione dei «frutti» che è ricca di sentenze, le quali, salvo errore, devono molto alle *Sententie* di Liburnio, come risulta da scandagli fatti a caso. Al «frutto» XVIII si legge: «Con la possanza de' benefici si debbe sentire il principe più tosto che con l'ingiuria temere»,<sup>28</sup> corrispondente a «Gli amici del principe deono sentir più presto la possanza con benefici, che con l'ingiuria» che Liburnio riporta nel titolo XLI, «Di regno, principe, et magistrato», attribuendolo a Seneca morale. Certo, una rondine non fa primavera, e Doni avrebbe potuto seguire un'altra fonte. Ma vediamo il «frutto» XXVIII dove troviamo l'aneddoto e le sentenze seguenti:

Il Viandante: «Rimproverando un certo saccente a Diogene la povertà, egli rispose, per la ricchezza si fanno cattive opere, come essere tiranno, ladro etc., ma per la povertà mai».

Il Bordone: «Non desideriamo, et molto saremo contenti, et le poche cose ci parranno assai».

Lo Stucco: «Per la povertà non vidi mai tormentare alcuno huomo, ma per le ricchezze esserne puniti molti».<sup>29</sup>

I primi due detti si trovano nel titolo XXVII delle *Sententie*:

Diogene philosopho— Essendo rimproverata la povertà a Diogene da certo huomo, rispose: O infelice, non vedesti mai alcuno essercitar la tirannia per povertà, ma molti per le ricchezze.

Democrito – Se non bramerei molte cose, le poche a te molte parranno;<sup>30</sup>

il terzo ha un corrispettivo nel titolo XXVIII, «Di povertà lodata»:

<sup>28</sup> Si cita da A.F. Doni, *La zucca*, Venezia, Rompazzetto, 1565, c. 206r.

<sup>29</sup> *Ibid.*, c. 210v.

<sup>30</sup> Liburnio, *Sentenze*, cit., c. 24r-v.

Diogene philosopho – Essendo rimproverata la povertà a Diogene da un certo huomo cattivo, li rispose: Per la povertà io non vidi mai alcuno esser tormentato, ma per i vici molti vidi esser puniti.<sup>31</sup>

Oppure vediamo il frutto XXXVII con i detti:

L'avarizia fa rovinar la fede et la bontà.  
Alla necessità gli mancano molte cose, ma all'avarizia ciascuna cosa manca.<sup>32</sup>

Anche in questo caso troviamo i corrispondenti nel titolo VIII, «Di avaritia, et avari»:

Salustio – L'avarizia fa rovinar la fede e la bontà.  
Seneca morale – Alla inopia molte cose mancano, all'avaritia tutte.<sup>33</sup>

Sono semplicemente degli scandagli, e molto rimarrebbe da fare per mettere in luce tutti i debiti doniani. Tuttavia, dal poco che s'è intravisto, sembra che, pur tenendo conto delle ovvie differenze di organizzazione e di mimetizzazione, Doni ripeta il tentativo landiano di attribuire detti antichi a voci moderne o almeno nuove.

Che seguito ebbero questi esperimenti? Probabilmente nessuno, a parte il tentativo dello stesso Doni con *Il Cancellieri* di un decennio più tardi, che conclude la carriera creativa doniana.<sup>34</sup> L'unica raccolta

<sup>31</sup> *Ibid.*, c. 24v.

<sup>32</sup> A. F. Doni, *Zucca*, cit., c. 222r.

<sup>33</sup> Liburnio, *Sentenze*, cit., c. 9v.

<sup>34</sup> *Il Cancellieri* apparve nel 1562 in due volumetti contenenti opere simili/diverse come indicano i sottotitoli: il primo, infatti, ha per sottotitolo *Libro della memoria dove si tratta per paragone della prudenza degli antichi, con la sapienza de' moderni in tutte le azioni del mondo, et fatti honorati d'Arme, di Dominio, et Magistrato*; il secondo ha: *Libro dell'eloquenza nel qual si vede per similitudine, la virtù del dire de gli antichi savi, et de' moderni virtuosi, in ogni impresa honorata; di Guerra, di Stato, et Potenza, risolvendo con le vere sentenze, tratte da Greci, da Latini, et da gli huomini mirabili, della lingua nostra*. Sono due opere concepite in modo diverso: nel «libro della memoria» abbiamo una serie di aneddoti culminanti con il «detto» in cui si alternano un moderno e un antico legati in coppia da una vici-

nuova che ritorni alla mente è quella voluminosissima contenuta nella selva di Antonio Danti, *Osservationi di diverse historie e d'altri particolari*, pubblicata nel 1573: ma l'autore, un illustre sconosciuto, e il fatto che quelle sentenze siano adespote fanno capire che spicilegi di questo tipo non godevano di prestigio e non erano in grande richiesta. Ciò non vuol dire che i detti sentenziosi scomparvero dal linguaggio letterario del secondo Cinquecento; anzi, basta leggere un Guazzo o un Tasso per avere l'impressione opposta,<sup>35</sup> cioè di una vera fioritura del genere; ma a questa impressione s'accompagna anche la consapevolezza che le «auree sentenze» fossero sempre classiche e mai moderne, come prova anche l'esempio delle *Hore di ricreazione* di Ludovico Guicciardini, opera che ebbe un grande successo perché utilizzava prevalentemente materiali classici. Come abbiamo accennato, c'erano ragioni estetiche a dettare la preferenza per l'antico. Il detto sentenzioso ha sempre bisogno di "stagionatura", per così dire, perché il tempo gli conferisce autorevolezza e ne testimonia il successo; la "sapientia" ha bisogno di un'aura d'arcano, di remota antichità, di sapore oracolare. Una connotazione moderna limita fortemente l'efficacia di una sentenza, perché la priva dell'attributo di perennità dovuto alle verità antiche quanto il tempo. Per questo parlare di «sapientia dei moderni» era difficile, e le

nanza tematica; il «libro dell'eloquenza» è organizzato per temi (ad es., «adulatione», «infedeltà naturale», «malignità d'amore», «malinconia et sua compagnia», «tolleranza»), disposti in ordine alfabetico, sotto i quali si riportano detti di antichi e moderni in proporzione variabile e non parallela. Nonostante queste differenze, entrambe le opere sono nel complesso raccolte di detti, aventi una forte componente antica e una corrispettiva moderna. Ma mentre nel *Libro della memoria* il genere dei detti si riallaccia a quello degli apoftelemi, il *Libro dell'eloquenza* riprende quello delle sentenze o definizioni secondo il modello di Liburnio, anche se le categorie sono meno tradizionali. Per il primo libro sappiamo che gli aneddoti riguardanti gli antichi son ripresi dagli *Apophthegmata* di Erasmo tradotti da S. F. da Longiano, e per quelli moderni ci può orientare la recente edizione di *Umori e sentenze*, ed. a cura di V. Giri e G. Masi, presentazione di R. Bragantini, Roma, Salerno, 1988. Il secondo libro, invece, rimane tutto da studiare per quel che riguarda le fonti: probabilmente Doni utilizzò qualche repertorio umanistico in modo simile a quello tenuto da Ortensio Lando.

<sup>35</sup> Cfr. B. Basile, *Tasso e le 'Sententiae' di Stobeo*, in «Filologia e Critica», 1 (1982), pp. 114-124. Per l'edizione di S. Guazzo, *La civil conversazione*, ci riferiamo a quella curata da A. Quondam, Modena, Panini, 1994, il cui commento mette in luce i debiti che Guazzo contrasse con la tradizione classica.

falsificazioni di Lando e di Doni erano controproducenti perché, modernizzando ciò che per vivere doveva rimanere antico, lo privavano della sua vera natura e della sua forza. Così, mentre la moda di raccogliere apoftegmi, motti e facezie s'irrobustì con l'andar del tempo, e il filone "moderno" s'ingrossava anch'esso col moltiplicarsi delle raccolte, il genere dei detti sentenziosi languì e si spense.

Il vuoto – che per altro non era solo italiano ma era della cultura europea e rinascimentale in genere – fu riempito dal genere degli aforismi, genere antico e modernissimo insieme: antico perché formalmente l'aforismo riteneva la «sentenziosità» dei detti antichi; modernissimo perché le raccolte che si fecero erano firmate per intero da autori moderni o erano ricavate dalle loro opere; inoltre era moderno perché si apriva a temi filosofici e politici. L'Italia sembrò avviare questo nuovo genere quando Remigio Nannini raccolse le «sentenze» sparse nell'opera di Guicciardini, e soprattutto quando Campanella pubblicò i suoi *Aforismi politici*, in piena temperie di concettismo e tacitismo che sembrava propizia al genere dei detti sentenziosi. Ma il rigoglio e il primato in questo genere passò ai grandi moralisti francesi, spagnoli e inglesi, e produsse i suoi capolavori anche nel Settecento con Georg Christoph Lichtenberg, e nell'Ottocento con Nietzsche, mentre l'Italia lo coltivò con scarso successo. Perché? È un problema sul quale ritorneremo in altra occasione.

[«Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 11 (1997), pp. 29-52.]



## Bernardino Rocca: dallo stratagemma alla novella

Lo stratagemma potrebbe rientrare nel novero delle *formes simples* tali e quali le definì André Jolles,<sup>1</sup> e potrebbe iscriversi nella categoria dei “memorabili” perché ha la forma dell’effettivo e del concreto, ma potrebbe rientrare anche nella categoria dello “scherzo” perché indica sempre un’azione che snoda o che disfa i nodi di situazioni apparentemente senza uscita e li risolve in modo che potrebbe essere ludico. Inoltre è evidente che abbia il carattere “universale” delle forme semplici, ossia uno degli “archetipi” o idee dei modi in cui l’uomo pensa al proprio impegno con il mondo, un *engagement* che poi elabora la sua espressione in “forme semplici attualizzate”. Possiamo immaginare che una di queste forme sia il concepire il mondo come uno stato di conflitto e quindi trovare il modo di superarlo nella maniera più economica e inedita che spiazza l’avversario. Questo modo sarebbe lo stratagemma. Ma Jolles non lo considera e se ne può capire il motivo vedendo che, da quanto abbiamo detto, potrebbe avere due forme-matrice, e quindi la sua desiderata “semplicità” risulterebbe inesistente perché ciò che è “semplice” non può essere “duplice”. Anche se prescindessimo dalla strettoia logica e perfino metafisica, la nozione di “duplicità” affiorerebbe continuamente almeno come connotazione morale che accompagna lo stratagemma, e le sue forme “attualizzate” lo predicano costantemente, anche se non sempre in modo negativo, anzi tutt’altro. Ci spieghiamo meglio tratteggiando in modo sommario

<sup>1</sup> A. Jolles, *Forme semplici*, che si consulta nella traduzione italiana inclusa in A. Jolles, *Travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1987-1932)*, a cura di S. Cantarini. Premessa di E. Raimondi, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 253-451.

e schematico le percezioni e le manifestazioni di cosa sia stato storicamente e culturalmente lo stratagemma.

Lo stratagemma è un espediente per lo più usato in ambito militare e in circostanze di combattimento per sopraffare il nemico. La varietà con cui si presenta è infinita se si pensa che Polieno (II sec. d. C.) nei suoi *Strategemata* ne raccoglie ben 900 (ne sopravvivono 830)<sup>2</sup> ricavandoli da storici e poeti, e che Frontino (I sec. d. C.) ne riempie i tre nutriti libri degli *Strategemata*, anche lui riprendendoli dalla tradizione storico-letteraria che, evidentemente, li tramandava come episodi memorabili. I due autori procedono in modi differenti: Polieno li classifica secondo il nome di chi li escogita, mentre Frontino li organizza per temi: due soluzioni diverse, dunque, una prosopografica e l'altra retorica. Il che vuol dire che si può parlare di stratagemmi come se fossero opere d'arte di cui è giusto conoscere la paternità, oppure ricordarli come se fossero oggetto di racconto letterario: questo perché lo stratagemma è frutto personale di un ingegno irripetibile ed è nello stesso tempo un'impresa degna di memoria. Nel mondo antico un condottiero era degno di tale titolo se legava il suo nome a brillanti stratagemmi, e la letteratura li celebrava con entusiasmo perché una trovata ingegnosa, un'astuzia stupefacente poteva risolvere in breve tempo conflitti che, protratti a lungo, avrebbero causato un maggior spargimento di sangue. La loro tipologia era vasta e molto varia perché stratagemmi potevano essere il cavallo di Troia come la finta fuga di Giosuè, quindi era un ricorso che aveva esempi tanto nella storia pagana come nella storia sacra.

Eppure lo stratagemma deve aver preoccupato la coscienza degli stessi generali e dei lettori della Sacra Scrittura perché i confini tra lo stratagemma e il tradimento erano molto fluidi, e quello che a una parte poteva sembrare lecito solo perché era conveniente, a un'altra parte, magari quella perdente, poteva sembrare contrario all'etica della guer-

<sup>2</sup> Si veda Polyaeus, *Stratagems of War*, edizione e traduzione a c. di P. Krentz e E. L. Wheeler, 2 voll., Chicago, Ares, 1994.

ra. All'origine di tale discrepanza stava – e si perpetua fino ai giorni nostri – la nozione diffusa che, nonostante la situazione avversaria, la guerra dovesse pur sempre rispettare certe regole d'onore e di umanità. Già nel mondo antico era viva la problematicità morale degli stratagemmi, e lo dimostra l'oscillare delle definizioni ora come *sollertia* ora come *machinatio*, altre volte semplicemente come *dolus* e altre volte come *dolus malus*.<sup>3</sup> Questa ambivalenza si coglie in Virgilio:

Dolus an virtus quis in hoste requirat? (*Eneide*, 2. 390)

[Chi si chiederà se sia inganno o virtù quando si opera contro un nemico?]

Sono le parole di Corebo che commenta (forse negativamente) l'episodio del cavallo di Troia.

Valerio Massimo nei suoi *Factorum dictorumque memorabilium libri* dedica un capitolo agli stratagemmi, capitolo che si apre con questa definizione:

Illa vero pars calliditatis egregia et ab omni reprehensione procul remota, cuius opera, quia appellatione <Latina> vix apte exprimi possunt, Graeca pronuntiatione strategemata dicuntur (*Factorum dictorumque memorabilium libri*, 7. 4. 1).<sup>4</sup>

[Ecco un episodio onorevole di astuzia, così lontana da ogni condanna: è una di quelle azioni che si chiamano "stratagemmi" in lingua greca e che nella nostra appena abbiamo qualche termine che possa definirle];

e come primo esempio di *calliditas egregia* ricorda quello di Tullo Ostilio che assedia Fidena e per vincere usa lo stratagemma della fuga.

<sup>3</sup> Sull'argomento illumina da ultimo E. L. Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, Leida, Brill, 1988.

<sup>4</sup> Valerius Maximus, *Factorum dictorumque memorabilium libri*, ed. D. R. Shackleton Bailey, "Loeb Classical Library", Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000, vol. II, p. 146.

Ammiano Marcellino nel riportare una lettera di Sopore a Costanzo gli attribuisce questa frase:

Illud apud nos numquam in acceptum feretur, quod asseritis vos exultantes, nullo discrimine virtutis ac doli, prosperos omnes laudari debere bellorum eventus (*Res Gestae*, 17. 5. 6).<sup>5</sup>

[Non sarà mai accetto fra noi quel principio che voi sostenete con esultanza, e cioè che si deve salutare come felice ogni evento di successo in guerra ottenuto senza fare alcuna differenza tra virtù e inganno]

Sant'Agostino ricorda che lo stratagemma usato da Giosuè fu suggerito da Dio, e pertanto non poteva avere una valenza negativa:

Quod Deus iubet loquens ad Iesum [*scl.* Giosuè], ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus, hinc admonemur non iniuste fieri ab his qui iustum bellum gerunt, ut nihil homo praecipue cogitare debeat in his rebus, nisi ut iustum bellum suscipiat cui bellare fas est; non enim omnibus fas est. Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna utrum insidias vincat, nihil ad iustitiam interest. Justa autem bella definiri solent, quae ulciscuntur injurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel reddere quod per injurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubio iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat; in quo bello dux exercitus vel ipse populus non tam auctor belli, quam minister iudicandus est. (*Quaestiones in Heptateuchum*, 6, 10, in *PL*, 34, 780-781).

[Ciò che Dio comanda parlando a Giosuè è di porre insidie ai nemici fingendo di volger le spalle, cioè esortando gli assediati a farsi insidiare dagli assediati; da questo ricaviamo che non sia ingiusto eseguire quest'ordine da parte di quelli che fanno una guerra giusta; in tali circostanze non si deve pensare ad altro se non al fatto che la guerra sia giusta; infatti non a tutti è lecito fare la guerra. Ma se uno intraprende una guerra, non fa differenza

<sup>5</sup> Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, ed. J. Rolfe, "Loeb Classical Library", Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, vol. I, p. 334.

dal punto di vista della giustizia se vince con battaglie aperte o con insidie. Si suole definire giuste quelle guerre che vendicano ingiurie, se qualche popolo o città sono da chiamare in guerra oppure a restituire ciò che hanno tolto con ingiuria. Invero la guerra che Dio vuole è giusta perché in Lui non può esservi iniquità, e sa bene ciò che si deve fare; in questo tipo di guerra il condottiere dell'esercito non deve essere giudicato come "autore" della guerra bensì come "ministro" della stessa].

Sant'Agostino, però, esorta a non eccedere in questo tipo di insidie, a rispettare sempre la *fides* e a essere misericordiosi verso i vinti:

Fides quando promittitur, etiam hosti servanda est, contra quem bellum geritur. (*Epistulae Classis III*, 189, 6, in *PL*, 33, 856).<sup>6</sup>  
[Quando si dà la parola bisogna conservarla anche con un nemico con il quale si è in guerra].

Il *Digestum* di Giustiniano (IV, 3 "de dolo malo" ai cc. 2-3) spiega che il termine *dolus* non sia di per sé negativo, mentre lo è se si specifica che è un *dolus malus*:

2. Dolum malum Servius quidem ita definiit machinationem quandam alterius decipiendi causa, cum aliud simulatur et aliud agitur. Labeo autem posse et sine simulatione id agi, ut quis circumveniatur: posse et sine dolo malo aliud agi, aliud simulari, sicuti faciunt, qui per eiusmodi dissimulationem deserviant et tumentur vel sua vel aliena: itaque ipse sic definiit dolum malum esse omnem calliditatem fallaciam machinationem ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum adhibitam. Labeonis definitio vera est.

3. Non fuit autem contentus praetor dolum dicere, sed adiecit malum, quoniam veteres dolum etiam bonum dicebant et pro

<sup>6</sup> Sul problema della guerra giusta e per il rimando ad Agostino, si veda A. Padoa Schioppa, *Profili del diritto internazionale nell'Alto Medioevo*, il cap. 3: "Guerra giusta e *ius ad bellum*: la dottrina", pp. 13 sg. Il saggio di Padoa Schioppa è il primo nel numero 58 degli "Atti delle settimane di Spoleto", *Le relazioni internazionali nell'Alto Medioevo*, della rivista «Studi Medievali», 58 (2011).

sollertia hoc nomen accipiebant, maxime si adversus hostem latronemve quis machinetur.

[Servio definisce così il *dolus malus*: “una macchinazione con il proposito di ingannare qualcuno nella quale si finge una cosa e si mira a un’altra. Labeone, comunque, ritiene che sia possibile ordire tale macchinazione a danno del prossimo senza ricorrere ad alcuna finzione: è possibile, infatti, farlo perché una cosa intesa per un’altra che si finge di volere può essere fatta per promuovere l’interesse di qualcuno grazie a una sorta di dissimulazione. Secondo la sua definizione il *dolus malus* è un raggiro, astuzia o inganno usato per circuire, intrappolare o ingannare una persona. La definizione di Labeone è corretta. 3. Il pretore non era soddisfatto di usare semplicemente la parola *dolus* perché gli avvocati d’altri tempi la usavano con significato positivo come sinonimo di “azione ingegnosa” specialmente quando veniva fatta contro nemici o ladri.].

Già nel mondo antico, dunque, esisteva una qualche ambiguità per quel che riguarda la liceità morale dello stratagemma. Il richiamo al *Digestum* ci lascia capire che la nozione di inganno o di astuzia o azione ingegnosa a danno d’altri non è necessariamente limitata ai fatti di guerra, anzi è possibile estenderla anche alla vita civile, dove, però, le situazioni avversarie si combattono con armi diverse. Comunque sia, lo stratagemma rimane primariamente legato alla nozione di guerra militare armata e conserva sempre un elemento di ambiguità morale che non è mai stata risolta in modo chiaro: vincere è lo scopo più importante di ogni guerra, tuttavia è stato sempre considerato “onorevole” il vincere con lealtà. Lo stratagemma presenta sempre aspetti inquietanti sotto questo punto di vista, e le nostre simpatie vanno spesso per Ettore anziché per Ulisse, del quale però ammiriamo l’astuzia e la versatilità che lo portano alla vittoria.

La discussione sulla natura morale dello stratagemma si protrasse per tutto il Medioevo e non è detto che oggi sia del tutto spenta, anzi è addirittura oggetto di studio da parte di psichiatri interessati al gioco della “illusione” o percezione illusoria della realtà che è spesso neces-

saria perché lo stratagemma funzioni.<sup>7</sup> Per non allontanarci dal nostro campo, vediamo che nel Medioevo l'inganno e l'astuzia in generale possono esser visti come una manifestazione della "prudencia", ossia quella virtù che si identifica spesso con la "sapientia". Ce lo prova San Tommaso il quale vede l'astuzia come una manifestazione della *prudencia* e la distingue dalla *fraus*:

Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere (*Summa Theologiae*, IIa-IIae q. 55° 4s. c.).

[L'astuzia, come la prudenza, consiste in un atto di ragione. Perciò non sembra che l'inganno faccia parte dell'astuzia]

Tuttavia l'astuzia può essere dolosa se la *cogitatio* che la promuove è cattiva. A riprova San Tommaso cita Paolo (*II ad Corinthios*, XII, 16): «"Cum essem astutus, dolo vos cepi". Ergo dolus non semper est peccatum» (*Summa Th.*, IIa-IIae q. 55° 4 arg. 1 [«Essendo astuto, vi ho colto con l'inganno. Dunque l'inganno non è sempre un peccato»]).

Il *Decretum* di Graziano è categorico ma non meno ambiguo. Infatti, rifacendosi al passo di Sant'Agostino citato, fissa in un canone questo principio:

Nihil ad iustitiam interest, sive aperte sive ex insidiis aliquis pugnet. (*Decretum*, Causa XXIII, q. 2, c. 2).

[Per quel che riguarda la giustizia, non conta se si combatte apertamente oppure con insidie]

Potremmo seguire la discussione citando molti testi fino ai nostri giorni senza pervenire a un punto in cui si dirima chiaramente tra inganno lecito e illecito, anche perché tale discrimine deve tener conto dell'intenzione che sta dietro lo stratagemma e del punto di vista di chi

<sup>7</sup> Si veda, ad esempio, M. Rampin, *Stratagemmi di guerra: teoria e pratica dell'inganno militare*, Asolo, Aurelia, 2005, dove si analizzano molti stratagemmi moderni.

lo giudica, se quello del vinto o quello del vincitore. Ma ricordiamo solo una *auctoritas* che fa capire l'importanza che lo stratagemma aveva assunto anche in una zona paramilitare come era il duello, area controllata da una scrupolosa trattatistica che aveva implicazioni legali e religiose:

In simulacris bellorum (ludos dico) non sunt licita; quod certum, et per exempla plura ostendit P. Faber. Et ratio manifesta est: quoniam leges ludorum eae sunt, ut de eo certetur quod est ludus. Itaque qui cursu contendere habent, hi nihil nisi currere habent; aut si aliud faciunt, iam cursu non contendunt; rabidum dicitur aliorum certamen. Etiam illa est differentia inter bellum et duellum, quod pares esse duellantium conditiones debent: virtute enim propria illic agitur; quod non in bellis, ubi de regnorum agitur virtute. Non in bello est huiusmodi stricta lex: verum quaeritur victoria nullo certo modo. (Alberico Gentili, *De iure belli*, lib. II, cap. 3 "De dolo et stratagematis", ed. Thomas Erskine Holland, Oxford, Clarendon, 1877, p. 134).

[Nelle guerre finte, cioè nelle giostre, non sono leciti, come s'intende facilmente e come dimostra Fabro [i.e. Petrus Faber, *Agonisticon sive de arte athletica*] con molti esempi. E la ragione è chiara: perché le leggi dei giochi esigono che si debba combattere sull'oggetto stabilito dal gioco stesso, per cui quelli che competono nella corsa non debbono fare altro che correre, e se fanno altro non si trovano più in una gara di corsa ma in un certame rabbioso. La guerra differisce anche dal duello perché le condizioni dei duellanti devono essere uguali perché si tratta soltanto del valore di questi, mentre nelle guerre si opera con forze degli stati, per cui nelle guerre non vale la stessa legge rigorosa e si cerca la vittoria indipendentemente dal modo con cui la si cerca.].

Il passo proviene dall'opera *De iure belli* di Alberico Gentili, pubblicata nel 1598 quindi cronologicamente vicina al periodo che ci interessa, e offre una testimonianza preziosa sulla liceità dello stratagemma, una questione che secoli di discussioni non avevano posto a tacere.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Utili considerazioni si trovano in B. Colson e H. Coutau-Bégarie, a c. di, *Pensée stratégique et Humanisme. De la tactique des Anciens à l'éthique de la stratégie*, Paris, Economics,



Ovviamente lo stratagemma può cadere in quella zona dove né il diritto né la religione né la morale offrono linee di valutazione precise. Diceva Seneca:

“Sed lex - inquit- non permettendo exigere vetuit”. Multa legem non habent nec actionem, ad quae consuetudo vitae humanae omni lege valentior dat aditum. Nulla lex iubet amicorum secreta non eloqui; nulla lex iubet fidem etiam inimico praestare; quae lex ad id praestandum nos, quod alicui promissimus, adligat? Nulla. Querar tamen cum eo, qui arcanum sermonem non continuerit, et fidem datam non servatam indignabor. (*De beneficiis*, V, 21, 1).<sup>9</sup>

[“Ma – dice – la legge non permettendo il controcambio, lo ha proibito”. Ci sono molte cose che non sono regolate dalle leggi né da azioni giuridiche, ma sono regolate dalla consuetudine della vita umana la quale può più che tutte le leggi messe insieme e ti porta in giudizio. Nessuna legge ci impedisce di divulgare i segreti degli amici, né legge alcuna ci comanda di serbar fede anche al nemico. Qual è quella legge che ci costringe a mantenere ciò che abbiamo promesso? Non esiste. E nondimeno mi dorrei di colui che avrà palesato i segreti, mi indignerei con chi mi avesse promesso il segreto e poi non lo serbasse].

È vero che al di sopra delle leggi e dei precetti religiosi esistono alcune regole universali non scritte ma che sono condivise da tutti, e sono le regole, i principi fondamentali della “humanitas” che sembrano insopprimibili perché la crudeltà e la disumanità non sono mai accettate anche se portano alla vittoria. Un principio universale e non scritto vuole che in guerra non si debbano uccidere donne e bambini. È anche vero che i sotterfugi cadono in zone controverse: ad esempio, Attilio Regolo poteva usare il giuramento come sotterfugio per ottenere

2000. Si veda anche F. Verrier *Les armes de Minerve: l'humanisme militaire dans l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 1997.

<sup>9</sup> Il passo di Seneca (che abbiamo citato dai *Moral Essays*, a c. di J. Basore, “Loeb Classical Library”, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, vol III, p. 352) è ricordato da A. Gentili, *De iure belli*, ed. cit., p. 136.

la libertà, e il suo giuramento non era vincolante perché fatto ai nemici; eppure egli pose la *fides*, la parola data, al di sopra della sua salvezza, e quindi riteneva immorale l'uso di qualsiasi stratagemma che nel suo caso la legge avrebbe potuto giustificare.

\*\*\*

Eppure tutte queste riserve provano quale grande fascino possa esercitare lo stratagemma per quell'ingrediente fondamentale che lo caratterizza e che si chiama "ingegnosità" o astuzia o intelligenza. Se suscita riprovazione quando l'intelligenza prende la forma della perfidia, è vero che suscita altrettanta ammirazione quando essa escogita una "risorsa" che offre la via d'uscita da una situazione assolutamente insuperabile con mezzi normali. L'ammirazione per il modo con cui Ulisse evade dalla grotta di Polifemo o supera il canto delle sirene è condivisa universalmente, e così sono gli stratagemmi di guerra che producono benefici legittimi con un minimo di danneggiamento o spargimento di sangue. Gli stratagemmi raccolti da Polieno e da Frontino sono di questo tipo, e si leggono ancora con ammirazione immutata rispetto a quella dei lettori contemporanei. È un'ammirazione mista a stupore perché lo stratagemma fondamentalmente sfrutta l'illusione che riesce a creare, e questo gioco di natura teatrale stupisce come i giochi di prestigio che vengono svelati: meraviglia la loro esecuzione, e sorprende poi la rivelazione dell'artificio che ha reso possibile quell'illusione. Il racconto di uno stratagemma ci lascia andare dietro le quinte e vedere le macchine teatrali che creano le meraviglie della scena.

Non è necessario ricordare le numerose attestazioni di ammirazione per gli stratagemmi che si equivalgono alle diffide di cui abbiamo fatto qualche cenno. Basta solo ricordare che nella notte dei tempi letterari si celebravano le trovate con cui i Milesii riuscirono a ottenere la pace con Aliatte (Erodoto, *Storie*, I, 21-23), e apparteneva al leggendario romano il modo in cui i Romani si difesero dai Galli, quando, per consiglio di Giove (chiamato per questo Pistor, cioè "panettiere"), fecero

del pane con il poco di grano che rimaneva, e lo lanciarono ai nemici (Ovidio, *Fasti*, 6. 317-326 e Livio, *Hist.* 5. 48.).

Vorremmo invece mettere in risalto un aspetto dello stratagemma che pare dimenticato. Ed è il potenziale narrativo che gli stratagemmi possiedono in misura che si direbbe superiore ad altre forme semplici. Lo stratagemma presuppone una struttura essenziale costituita da un conflitto la cui soluzione per l'aggredito sembra inevitabile e che, invece, un'azione ingegnosa e inaspettata riesce a capovolgere, evitando la sconfitta di chi sembrava destinato a subirla e lasciando scornato chi pensava di avere in mano la vittoria. In questo gioco psicologico si intravede subito il meccanismo della "beffa", e le beffe del *Decameron* che vengono a mente hanno all'origine un tipo d'illusione che condividono con lo stratagemma. E il *Decameron* – visto che ne parliamo – ricorre spesso a stratagemmi su cui s'impenna l'azione di specifiche novelle. Uno di questi può esser il travestimento; un altro potrebbe essere il trucco di Salabaetto (VIII, 10) che riempie le botti d'acqua di mare anziché di olio per ripagarsi di una beffa inflittagli; un altro potrebbe essere il raggiro operato su frate Puccio (III, 4), e così vari altri dove opera la nozione di *industria* o di intelligenza applicata per ricavarne vantaggi. Ma gli stratagemmi appena citati sconfinano con il genere della "beffa" che gioca sempre sul fattore "decettivo" o illusionistico indispensabile nella realizzazione dell'inganno, e il risultato è giocoso e ridanciano, e non si può parlare di vera vittoria, anche perché in tali casi l'ingannato non si rende conto di essere uno sconfitto. Anche uno stratagemma più sottile come può essere la confessione di Ciappelletto (I, 1) protegge certamente gli usurai che lo ospitano, ma non sconfigge alcun vero nemico. E sarà questo il motivo maggiore per cui il genere "stratagemma" che punta a enfatizzare l'aspetto illusionistico e il ridicolo di chi ne è vittima trova un'accoglienza felice in certa letteratura minore<sup>10</sup> che punta sull'aneddotico, sul comico – pensiamo ad alcuni

<sup>10</sup> Su questo punto materiali utili in G. Pitrelli, *Stratagemmi leggendari di città assediate*, Pa-

racconti del *Dolopathos* o *Libro dei sette sapienti* o alle astuzie di Bertoldo o del Piovano Arlotto, personaggi le cui “trovate” astute possono considerarsi stratagemmi perché presentano la struttura tipica “conflitto/difficoltà – soluzione ingegnosa – vittoria”, anche se la vittoria non ha veri perdenti. Ma si può dire anche di più: il conflitto o difficoltà nei casi ricordati è molto debole perché la differenza di forze intellettuali fra il beffatore e il beffato è tanta che fiacca la materia narrativa. Se poi lo stratagemma enfatizza l’aspetto decettivo nel senso del tradimento, allora l’effetto moralmente ripugnante porta a disprezzare il vincitore e a sentire pena per la vittima, e in questo modo sfuma quell’ammirazione che lo stratagemma dovrebbe suscitare. E forse questa svalutazione ridanciana ne limitò l’uso in autori epici presso i quali il contesto della guerra avrebbe potuto favorirli. Esistono, certo, ma o sono del tipo tradimento, come quello di Gano, nella *Chanson de Roland*, o della finta fuga, come si legge nel *Roman de Thèbes* e nel *Cantar de Mio Cid*,<sup>11</sup> e un motivo aggiunto per tale riluttanza sarà il fatto che l’eroe vero si distingue per la sua lealtà. E a questo proposito sarà degno di considerazione il caso di un romanzo cavalleresco catalano della fine del Quattrocento, *Tirant lo Blanc*, che ordisce numerosissimi stratagemmi, ma Tirante non è più un eroe di tipo medievale perché di ascendenza “mercantile”, quindi con una mentalità fortemente caratterizzata dalla nozione di *utilitas*.<sup>12</sup>

Nel complesso – ma l’argomento meriterebbe uno studio approfondito – si direbbe che la tradizione degli stratagemmi antichi raccolti nei due monumenti maggiori di Polieno e di Frontino, non abbia avuto una ricezione paragonabile a quella di altri generi “brevi” come gli aneddoti e gli aforismi, nonostante il fatto che presentino episodi

lermo, Tipografia il Giornale di Sicilia, 1904; Id., *Fiabe, novella e racconti popolari siciliani*, Palermo, Pedone Lauriel, 1875, vol. 1, pp. LXVII-LXXXIV.

<sup>11</sup> Si veda il mio *La presa di Alcocer e il modello di Monflor*, in «Cultura Neolatina», 62 (2002), pp. 137-151.

<sup>12</sup> Si veda il mio *Gli stratagemmi nel Tirant*, in «Tirant», 17 (2014), pp. 239-256.

veramente memorabili con eccellenti nuclei narrativi. Per riportarli in vita era necessario collocarli nuovamente nel contesto in cui erano nati, cioè nel contesto militare e di guerra dove la liceità ha parametri molto più ampi che nella vita civile, e dove esistono veramente vincitori e vinti. E per rimetterli in circolazione bisognava presentarli in modo da conservarne la natura episodica, inserendola, però, in una situazione narrativa che li giustificasse, cioè che non li ricordasse semplicemente come episodi a sé stanti, e che invece li valorizzasse fondendoli in un contesto narrativo o addirittura facendone il fulcro di intere narrazioni autonome o quanto meno assegnando alla loro materia un ruolo centrale o culminante. A questa funzione sopperiva mirabilmente il genere della novella, anch'essa breve, autonoma e di stampo episodico; ma per assorbire materia da stratagemmi intesi alla maniera antica, la novella doveva essere di argomento militare, doveva lasciare gli abiti civili e indossare un'uniforme. Il che portava a un esperimento nuovo di cui abbiamo un campione del tutto dimenticato e reso possibile da un momento particolare in cui il genere novella era dispostissimo alle sperimentazioni più varie.

\*\*\*

L'autore di cui intendiamo parlar è Bernardino Rocca, noto come Il Gambarello. Era un sacerdote piacentino che scrisse varie opere di edificazione ma anche di natura legale, oltre alle opere "militari" di cui una ci interessa in modo particolare. Sono due opere che figurano nelle bibliografie dei trattati militari del Cinquecento;<sup>13</sup> la prima si intitola *Imprese, stratagemmi et errori militari*, del 1566, e la seconda *De' discorsi della seconda parte del governo della militia*, del 1570. Entrambe le opere cadono in un decennio in cui da un lato si intensifica la produzione di trattati militari, e dall'altro il genere della novella accentua i suoi carat-

<sup>13</sup> Si veda M. J. D. Cockle *A Bibliography of Military Books up to 1642 and Contemporary Foreign Works*, with an introductory note by Charles Oman, edited by H. T. Cockle, London, Simpkin - Marchal - Hamilton - Kent, 1900.

teri di trans-genere e moltiplica gli esperimenti ai quali la dispone la sua versatilità e scarsa canonizzazione. Sul versante militare potremmo ricordare che in quel periodo la trattatistica militare si allontanò dai modelli umanistici improntati allo spirito “archeologico”, come si può vedere nel *De re militari* (1465) di Roberto Valturio, e diventò sempre più tecnica per una serie di motivi che qui non conta enumerare, e che comunque segnò la decadenza e la scomparsa del corredo “umanistico” – di detti, orazioni, *exempla* e stratagemmi – che tradizionalmente si associava alle figure dei capitani o dei grandi condottieri.<sup>14</sup> Sul versante novellistico, quegli stessi decenni modificano il modello della novella già notevolmente innovato da Bandello il cui *corpus* completo de *Le novelle* si formò nella prima metà del secolo. Ma *Le piacevoli notti* (1551) di Giovan Francesco Straparola inaugurano la seconda metà del secolo apportando ulteriori innovazioni che incoraggiano altri novellieri a cedere a tentazioni sperimentali che accentuano il processo della ibridazione del potenziale trans-generico costitutivo del genere novellistico fin dalle sue origini. In questa temperie sperimentale si spiega l’opera di Bernardino Rocca. Nessuno prima di lui capì il potenziale narrativo degli stratagemmi antichi, e nessuno come lui lo sfruttò in modo sistematico fino al punto di creare un *corpus* novellistico affatto singolare perché tutto impostato su materia militare e incentrato sull’inganno strategico.

<sup>14</sup> Nei decenni tra il 1548 e il 1570 apparve una folta serie di trattati dominati dal senso pratico dettato anche in parte del modello dell’*Arte della guerra* di Machiavelli (1521), in cui predomina l’interesse pratico. Ne ricordiamo alcuni fra quelli consultati alla ricerca di stratagemmi: G. Assinito, *Opera nova, et alli uomini di guerra importantissima*, Torino, Martino Cravotto, 1548; L. Gorgieri, *Trattato della Guerra, del soldato, del castellano et come ha da essere uno general di esercito*, Pesaro, Cesano, 1555; G. Garimberto, *Il capitano generale*, Venetia, Ziletti, 1556; G. B. Levo, *Discorso dell’ordine e modo d’armare, compartire et esercitare la militia del Duca di Savoia*, Vercelli, Pelipari, 1557; A. Centorio de Hortensii, *Discorso sopra l’ufficio d’un capitano generale di esercito*, Venezia, Giolito, 1558; Idem, *Discorsi sulla guerra*, Venezia, Giolito, 1558-1562; G. Cataneo, *Tavole brevissime per sapere con prestezza quante file vanno a formare una giustissima battaglia*, Brescia, L. di Sabbio, G. B. Bozola, 1563; A. Farra, *Discorso dell’ufficio del capitano* Pavia, Bartoli, 1564; A. Adriano, *Della disciplina militare del capitano*, Venezia, Avanzo, 1566; G. M. Cicogna, *Il primo libro del trattato militare, nel quale si contengono varie regole e diversi modi per fare con l’ordinanza battaglie nuove di fanteria*, Venezia, Bariletto, 1567; F. Ferretti, *Della osservanza militare*, Venezia, Borgominieri, 1568.

L'impegno dell'esperimento innovativo si manifesta in primo luogo nelle dimensioni del volume di oltre quattrocentocinquanta pagine in ottavo. Le *Imprese, stratagemmi et errori* sono suddivise in tre libri di cui i primi due contengono 24 imprese e il terzo solo venti. La leggera asimmetria nella distribuzione non ha un corrispettivo al livello del contenuto o dello sviluppo dei singoli argomenti. E su questi punti ci lasciamo guidare da quanto l'autore dice nella lettera dedicatoria e nel "Proemio", normalmente luoghi cruciali per l'interpretazione in quanto l'autore parla in prima persona del proprio lavoro. La lettera dedicatoria a Luigi Sforza Pallavicino offre le considerazioni prelieve su cui l'opera pone le fondamenta e presenta l'autore, al quale in questo caso giovano non poco la sua preparazione giuridica e morale, sempre utile quando si parla di stratagemmi per i motivi che abbiamo esposto. Rocca, infatti, esordisce ricordando che l'esercizio delle armi fu dato da Dio quando l'Arcangelo Michele «commesse Guerra contro Lucifero» (c. II<sup>o</sup>). E fu dato non per seminare scelleratezze ma per difendere e conservare le repubbliche. Con le armi si difende la giustizia, e con esse gli uomini coraggiosi non esitano a difendere le cause giuste, a essere giusti. La nobiltà è maggiore se conquistata con le armi. La storia della famiglia dei Pallavicino, venuta dalle «regioni della Germania in Italia» e insediatasi in Lombardia, occupa un notevole spazio, fino all'ultima battaglia combattuta dal Pallavicino nel 1556 presso il castello di Caroten in Ungheria contro i Turchi. Le armi non sono nate con il Pallavicino, ma sono della stessa sua stirpe e saranno con i suoi eredi a continuare a glorificare la casa. Ma ecco il proposito dell'opera:

perché molte fallacie in questo mestiero dell'arme si possono usare, come ogni giorno fra gli esperti capitani si vede, n'ho raccolto una buona parte sotto brevi ragionamenti et imprese in questo volume ridotte, lequali a voi mando, non perché solamente possa essere avvertito a usarle quando gli ne sarà data l'occasione; perché come intenderete le possete havere lette et vedute a essempli come io, et come maestro le può insegnare altrui, et a suo tempo oprarle, ma acciò che leggendole come da me raccolte, raccor-

dandosi di quelle, tenghi quella memoria di me, che gli parrà potere con voi meritare la antica servitù.<sup>15</sup>

Ricaviamo due elementi importanti da questa lettera: la giustificazione teologica della guerra come stabilizzatrice della pace e del vivere civile, e di conseguenza la nobiltà di chi si dedica alle armi. Ma ricaviamo anche un elemento importante relativo all'aspetto didattico che, senza essere oberante, è sottilmente presente e accompagnerà come commento morale e tecnico i racconti, quasi un commentario alla narrazione, come si dava nella miglior tradizione novellistica inaugurata da Boccaccio: è una spia dell'innesto o ibridazione fra novellistica e trattatistica.

Il *Proemio* amplia questi concetti. La perfezione divina creò tutte le cose dando a ciascuna gli strumenti per la propria conservazione o sopravvivenza. Agli animali privi di giudizio diede gli strumenti o le qualità per difendersi, come l'istinto. Ad alcuni diede i denti o le unghie o le corna, ad altri il volo, ad altri la forza ecc. ecc. All'uomo ha dato l'intelligenza per essere superiore a tutti gli altri animali e per proteggersi dalle forze naturali (pioggia, fulmini, influssi celesti, ecc.), e gli ha dato anche il pentimento e la preghiera per correggere le sue colpe e difetti. Gli diede anche la memoria con la quale può apprendere dal passato ciò che gli serve nel presente. L'uomo deve anche lui "gareggiare" con i suoi pari per affermarsi, e per questo deve anche lui offendere e difendersi, e a questo fine ha inventato le armi, e le ha mo-

<sup>15</sup> Citiamo qui e in seguito da B. Rocca, *Imprese, stratagemmi et errori militari di M. Bernardino Rocca piacentino, detto il Gambarello, divise in tre libri*. Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1566. Qui il passo citato è a c. Ir. L'opera ebbe varie edizioni nel 1568 ed ebbe una traduzione in francese, *Des entreprises et ruses de guerre: et des fautes qui par fois suruiennent es progrez & execution d'icelles: ou le vray pourtrait d'un parfait general d'armee: tiré de l'italien du sieur Bernardin Roque de Plaisance, par le seigneur de la Popelliniere, Lancelot du Voesin*, Paris, Cheseneau, 1571. Il suo pregio si misura anche dal fatto che fu inclusa nella celebre "Collana greca" di Gabriel Giolito sulla cui storia si può vedere S. Favalier, *Penser un nouveau produit éditorial: Tommaso Porcacchi, Gabriel Giolito de' Ferrari et leur «Collana Historica»*, in «Réforme, Humanisme, Renaissance», 74 (2012), pp. 161-183. La citazione appena trascritta e tutte le seguenti ritoccano il testo solo in alcuni punti dell'interpunzione e si limitano ad aggiungere gli accenti.



dificate e perfezionate dai tempi antichi a oggi, passando dal bastone allo “archibuso”, alle armi che servono per espugnare città: il numero della varietà di armi è tale che a contarle supererebbero quello degli uomini. Le invenzioni sono più facili se si tratta di modifiche delle forme antiche. Alcune armi sono atte al divertimento, altre all’offesa e altre alla difesa, come possiamo apprendere dalla storia, e tale apprendimento ci può essere utilissimo nella pratica attuale. Ad esempio, se nella storia troviamo che la difesa maggiore di una città viene garantita dalla concordia, allora potremmo considerarla come un’arma utile in circostanze analoghe a quelle in cui si diede nel passato.

Pertanto io che ho conosciuto che nell’arte militare a i tempi nostri niun’altra più ferma ragione (posta da parte la fortuna) trovar si può ne i progressi della guerra, che al ricorrer a gli esempi de gli antichi fatti, mi sono ingegnato a raccorre parte di quell’imprese, stratagemmi, et errori ch’io mi sono potuto immaginare esser utile in quest’arte; col provvedimento d’alcuni altri sotto brevi et esemplari imprese, et avvertimenti, et ciò per due cagioni specialmente: l’una perché non havendo l’orecchie de miei signori d’ogni tempo, eglino possino trovare scritto la regola del governo loro in quell’esercitio, conforme a quanto disse Demetrio Falereo a Tolomeo quando creato re gli propose che si dovesse provvedere de libri che trattassero negocio militare a fin che, non havendo per conservatione dell’imperio suo amici che havessero ardire d’avisarlo di quello che fosse bisogno, lo trovasse leggendo scritto, essendo la guerra arte propria de Principi, perché sola è quella a cui s’aspetta il comandare, e l’altra più presto per mostrar in pratica, come si possa usar un’astutia, foggir un’errore et per conoscerne un altro, che per raccontare l’altrui fatica, perché poco più frutto se prenderia da questi miei scritti che da quanto scrisse Plutarcho, Livio, Polibio, Apiano, Cesare et altri che le historie di tanti generosi fatti de Capitani antichi hanno registrati. Quest’imprese, stratagemmi, et errori, non saranno cose che di già com’io scrivo, siano avvenute, ma saranno tutte mie inventioni, per il cui mezzo intendo mostrar il modo che s’ha da tenere nel proceder sulle guerre, e a questo fine propongo un Cavaliero in questi miei ragionamenti. Nelle cui imprese mi

sforzarò far vedere sotto il suo nome, la prudenza, la prestezza, i provvedimenti, l'animo, l'argutia, et stratagemmi che debba haver un Capitano, et l'inavvertenza, dapocaggine, negligenza et minor virtù d'alcuni altri, le quali tutte per maggior honestà li ho nominate errori, come parola più generale et usata che comprende ciascuna di loro. Saranno ben però gli essempij veri, et tratti da l'histoire, a dimostrazione della verità delle cose scritte. (c. cIII<sup>r-v</sup>)

È una dichiarazione capitale perché spiega, sia pure in modo alquanto rapido e quindi approssimativo, il metodo di composizione e la natura del libro. Il quale, come vedremo, racconterà imprese non registrate nella storia ma immaginate sulla falsariga di storie veramente "accadute" e riferite dagli storici; e le imprese storiche privilegiate come modello contengono casi di stratagemmi. L'autore tende a precisare che il suo lavoro non sarà inutile in quanto fa luce su alcune norme militari per «dare un principio di lume per l'imprese, che forse un giorno si faranno contro gli infedeli, perché con licenza dirò che appresso molti mi pare smarrita la strada» (c. cIV<sup>r</sup>). Se il lettore troverà difetti e mancamenti e non una completa documentazione potrà ricorrere al libro intitolato *Il governo della guerra* di imminente pubblicazione e di cui in questo *Proemio* si riporta l'indice. In quel libro Rocca presenterà "imprese" reali e non immaginate, e assumerà così il ruolo dello storico e non del novelliere. Una precisazione: per "infedeli" Rocca intende i Turchi che nel momento in cui scriveva rappresentavano gli avversari dell'Occidente cristiano. Un'altra precisazione ancora: "imprese" sono le azioni di guerra presentate in questo libro che, proprio per questo motivo, dividerà il libro in "imprese-capitoli".

Tralasciando i sonetti di dedica e la lettera di Tomaso Porcacchi che giustifica l'inclusione dell'opera nella sua collana presso l'editore Giolito de' Ferrari, e prima ancora di procedere a illustrare il contenuto del libro, dobbiamo soffermarci sul primo paragrafo della prima "impresa" perché riguarda la nozione generale di "stratagemma". Il male, inteso come frode – dice l'autore – è pur sempre giustificabile in quanto facente anch'esso parte della natura umana, e in quanto tale deve an-

che avere una funzione, un qualcosa di positivo; e la circostanza in cui ciò si verifica è nella guerra che a volte è necessaria, e vincerla con la frode è legittimo. L'uomo è sempre spinto dallo spirito di superare gli altri, e questo spirito acuisce l'ingegno fino alla malizia e all'insidia che

Non per altro lo fa che per suo utile, et per esser lodato, con desiderio di far stupire di lui ciascun di maravaglia. Non è adunque gran cosa se gli inganni et le fraudi, per cagion dell'arte, e con le inventioni, si fanno conoscere più tosto astuti, et industriosi, che forti. Essendo che l'industria venga per cognitione et che si apprestano alla mente dell'huomo in un fatto che si disegna da un certo lume di ragione conosciuta, o per natura, o per esperienza, la qual subito conosciuta l'induce a pensar modo di schifare un pericolo, et d'ottenere una cosa, secondo il suo disegno, et questo lume a gli huomini solamente è dato, però vero è che se l'huomo si conoscesse gagliardo et forte per natura, non curarebbe con l'arte superare il Leone, l'Orso, il Tigre, et ogni altro feroce et indomito animale, ma alla libera s'affrontarebbe con essi loro, per farsigli a forza inferiori. Ma perché pare che l'huomo sia nato con l'arte, et con quella sia nodrito, pare anchora che con quella gli convenghi vivere, et che non solo sia lecito contra le fiere, ma contra' gli uomini adoprare non solamente l'artificio semplicemente, ma le fraudi e l'inganni ancora, con altri dependenti dalli abusi di quest'arte, non già perché sia naturale all'huomo essere cattivo, conciosia ch'all'hora è cattivo, quando dalla sensualità, l'intelletto viene superato, la qual cosa avviene oltra la natura dell'huomo a cui propriamente è concesso il signoreggiare l'universo con ragione. Ma perché egli si devia dal vero corso della ragione, et si dà in preda del mal operare, non sa giudicare per qual strada sia più laudevole si possi condur al suo fine, che per quella delle fraude, et de gli inganni. Egli è ben vero, che per vincere il nemico conviene assai la fraude, con altre inventioni dell'humano ingegno, alle quali è aperta la via per mezzo de l'astutia, argutia, prontezza, et sagacità, dependenti dal consiglio et dalla prudenza dell'huomo, et avenga che la fraude et l'inganno siano contra la giustitia, et l'umanità Christiana, nondimeno usarle contra i nemici non è cosa da renderne conto al tribunale della giustitia del mondo, né al foro dell'honore. Et si come la

giustitia non prohibisce molte guerre ch'ingiustamente, et contra i santi decreti si fanno, così l'uso della guerra non vieta la fraude et gli inganni nel combatter contra nemici, per la qual cosa hoggi dî dove si può vincere con poche fatiche per riportarne degna vittoria, si lasciano le forze, e s'attende a superar con fraude per fuggire i virtuosi pericoli. Io adunque per mostrarmi come gli altri huomo, et come huomo non esser più privo dell'inganni, et fraude de gli altri, et per mostrare come dice quel Savio, che più presto si deve morir dotto fra savij, che viver come ignorante fra gli huomini, de miei inganni o fraude di guerra, (poscia, che l'inganni, et fraude si tengono nel maneggio della guerra laudabili, et gloriosi) ho proposto sotto il nome di Pandolfo Delfino a ciascuno ragionare. (c. 2<sup>r-v</sup>)

La citazione, piuttosto lunga, è fondamentale in quanto stabilisce la natura dello stratagemma, la sua ragione, e soprattutto asserisce la liceità del suo uso e perfino la sua preferibilità in determinate circostanze.<sup>16</sup> Altrettanto importante è il risalto alla componente di fama o reputazione positiva che accompagna l'orditore di stratagemmi: essi indicano una superiorità di intelligenza, intesa come astuzia o sagacia, che porta alla vittoria con un grande risparmio di energie e con un minimo di mezzi. Rocca, insomma, sta preparando il terreno per creare un suo eroe, il protagonista degli stratagemmi che riferirà nella sua opera. Chi escogita soluzioni astute e vincenti possiede un'arte naturale data agli uomini dalla nostra natura per competere con altri uomini e specialmente nemici. Le arti, però, si rafforzano con la dottrina e con l'esperienza, per cui è facile capire quanto sia utile la conoscenza di esperienze pregresse, ed è certo che un capitano obbligato dalle circostanze ad escogitare uno stratagemma avrà risultati migliori se ha letto

<sup>16</sup> Sulla liceità dello stratagemma in guerra Rocca è molto più cauto di quanto non risulti dalle *Imprese, stratagemmi et errori*; infatti, trattando l'argomento nei suoi *Discorsi di guerra*, solo una volta consiglia l'uso dell'inganno militare: «Egli è ben vero che se 'l capitano si conosce inferiore di numero di soldati, ovvero de capi buoni, l'arte et gli stratagemmi sono necessari, i quali però non vagliono dove rimedio non si trova salvo che darsi a discrezione della fortuna» (*De discorsi di guerra*, Venezia, Zanaro, 1582, lib. III, cap. 3, c. 163<sup>v</sup>).

molti libri di materia militare dove può trovare modelli o spunti utili per i suoi propositi. I frutti di quest'arte, esclusivamente umana, sono una forma di frode o di inganno, ma se usata in guerra quest'arte non viene mai denunciata in un tribunale e non lede l'onore di chi l'ordisce, anzi torna in sua ammirazione. È importante sottolineare che l'autore riconosca come lodevoli gli stratagemmi che «si tengono nel maneggio della guerra» e non nella vita civile, e questo perché la guerra crea una situazione particolare che altera i criteri morali e li adatta al bisogno naturale che ogni creatura sente di far valere o di preservare la propria superiorità. Ma più importante ancora dal punto di vista narratologico è il fatto che in queste considerazioni spunti l'ammirazione per l'eroe che escogita azioni intelligenti per superare i nemici.

In effetti Bernardino Rocca crea un eroe di questo tipo al quale dà il nome di Pandolfo Delfino, nome fittizio (sarà un ricordo di Pandolfo Sigismondo Malatesta, l'eroe esaltato da Valturio nel suo *De re militari*?) ma importante per conferire una parvenza di verità narrativa a una 'impresa' che altrimenti sarebbe un semplice *exemplum* di tradizione medievale. Lo stratagemma deve avere un creatore perché, come abbiamo detto, gli stratagemmi devono essere "firmati", nel senso che presuppongono un'intelligenza e un'immaginazione originale che li escogita, e per questo gli stratagemmi sono sempre legati al nome di un inventore che da esso trae fama. Pandolfo Delfino, dunque, sarà il protagonista/creatore di tutti gli stratagemmi che troveremo nell'opera, tanto che non sbaglieremmo di molto se intitolassimo l'opera *Le imprese e gli stratagemmi di Pandolfo Delfino*; ma Rocca evidentemente preferì un titolo che annunciava un trattato militare, forse in quei tempi considerato più utile di un'opera narrativa. In ogni modo l'impostazione accusa la natura "fittizia" della raccolta, e, come abbiamo già detto, "impresa" ha il significato di "evento" fittizio imperniato su uno stratagemma.

Ogni impresa ha un titolo che enuncia un "assioma" o principio che traduce in termini essenziali il valore "universale" del contenuto. Il primo di questi titoli è un principio "antropologico" o addirittura

teologico: *L'homo è più inclinato al male et all'inganno, che al bene et alla realtà*. Si capisce subito che si tratta di una premessa fondamentale per giustificare lo stratagemma attorno al quale si sviluppa l'impresa. A ogni capitolo è premesso un «sommario» piuttosto nutrito che puntualizza i significati morali sviluppati nell'impresa. Ai margini delle pagine che contengono le imprese vengono posti in rilievo alcuni di questi significati, talvolta integrati da alcune indicazioni storiche. Per esempio, nella prima impresa troviamo le chiose seguenti: a) «arte non si trova ne gli animali»; b) «la fraude è giovevole a vincere il nemico»; c) «Pandolfo Delfino all'impresa di Algeri con Carlo Quinto»; d) «amici finti sempre infideli»; e) «Algieri in allegrezza per la rotta dell'armata dell'Imperadore»; f) «Lucio Luttacio consolo contra i Siciliani»; g) «Anibale (ma Amilcare) Rodiano entra con una sola nave nel Lilibeo»; h) «Aderbale cartaginese rompe i Romani»; i) «unione di animi quanto sia grande»; l) «astutia di Pandolfo nel liberarsi d'esser schiavo»; m) «Gaio Greco perché fu ammazzato»; n) «modo di passare un fiume impedito da' nemici»; o) «Fulvio Nobiliore». I punti a) e b) sono considerazioni di natura antropologica e morale; c) avvia il racconto dell'impresa; d) presenta una considerazione morale dell'autore; f) e h) fanno riferimento a personaggi storici; i) contiene un'altra considerazione morale da parte dell'autore; m) altro riferimento storico; n) ripresa narrativa della impresa; o) altro riferimento storico. In questo intreccio le indicazioni storiche indicano eventi analoghi riferiti da autori storici, e sono per lo più stratagemmi che offrono lo spunto su cui poi Bernardino Rocca "inventa" le sue imprese.

La prima impresa narra che, quando Carlo Quinto organizza una spedizione della flotta per attaccare la città di Algeri in Barberia, Pandolfo, curioso di conoscere quel mondo, si arruola e vuole cimentarsi contro i "barbari" anche per guadagnare soldi e premi. Ma si imbatte in una forte guarnigione di soldati berberi e viene fatto prigioniero e abbandonato dagli amici, cosa che non avrebbe mai creduto possibile se non l'avesse letta nei libri. Intanto l'Imperatore e il suo esercito abbandonano l'impresa per una sopravvenuta tempesta, si salvano rifu-

giandosi a stento sulle navi, perdono le provvisioni e muoiono molti uomini. Successe così – osserva l'autore – anche ai Romani la prima volta che sbarcarono in Africa. I mori inseguono l'Imperatore e lasciano Pandolfo, il quale entra in Algeri che esulta nel festeggiare la vittoria ed espone i suoi tesori, come accadde (osserva ancora l'autore) ai Romani che dopo una sconfitta donavano oro per ricostruire la flotta: episodio che fa venire a mente l'impresa di Lucio (ma Lelio) Luttacio che con la nuova flotta organizzò una spedizione contro Cartagine. Pandolfo finisce nelle mani di un maggiorenne della città che parla italiano come lui. Ed entra in sua grazia e lo tratta come figlio anziché come schiavo. Giunge notizia che l'Imperatore sta organizzando un nuovo attacco; e il re di Algeri, pensando che dovrà resistere almeno per tre anni, raccoglie armi e viveri e fortifica le coste. A questo fine incarica il padrone di Pandolfo che lo segue ovunque. In questi viaggi Pandolfo osserva che vicino alla città si sono molti boschi e Pandolfo gli fa credere che quelle selve sono un pericolo per la città perché vi si possono nascondere i nemici cristiani. E gli consiglia di farle sboscare usando l'opera di tutti gli schiavi della città. Pandolfo ha un "disegno" contro il suo padrone perché «essendo egli schiavo, di ragione dovea esser più inclinato come sono tutti gli uomini alla bugia che alla verità, et massimamente i servi, per farsi liberi» (p. 6).

Pandolfo persuade gli sboscatori a unirsi in ribellione, cosa facile perché gli schiavi nient'altro desiderano che la libertà. Nasce un grande tumulto – è un errore tenere in città tante persone straniere che unendosi possono costituire una grande forza. Pandolfo persuade il suo padrone a prender riparo nella propria casa: non ha l'animo di ucciderlo, ma lo tiene fuori dalla mischia mentre lui prende le armi. Gli schiavi presidiano la città, organizzano delle navi e partono proprio quando diventa evidente ai cittadini di Algeri che Pandolfo è riuscito a organizzare la fuga con i suoi. Ormai non li possono più fermare. Tornato in Italia, Pandolfo vende le navi e diventa ricco e libero.

Dopo vari anni si arruola con le armi della Chiesa per riportare all'ordine alcune vallate che si rifiutavano di pagare le tasse che la

Chiesa aveva giustamente imposto, e per raggiunger i ribelli bisognava attraversare un fiume, impresa invano tentata dall'esercito pontificio perché i ribelli dell'altra sponda riuscivano a respingerli. Pandolfo chiede il passo per il suo esercito, ma i nemici non lo permettono e compatti controllano il passaggio. Allora escogita uno stratagemma per diradarli: fa marciare sulla sponda opposta i suoi soldati facendo capire che cercano un punto dove passare e lasciano intendere che lo faranno non appena lo trovano. I nemici, prevedendo questa mossa, si mettono anch'essi a marciare, ma così facendo si diradano, e così diventa facile per Pandolfo attaccarli e batterli. I vinti chiedono una tregua per seppellire i morti, ma Pandolfo, che ha letto la storia di Filippo in Egitto, sa che è un pretesto per scappare e riorganizzare le forze, pertanto non concede la tregua, e i ribelli devono sottomettersi e la loro città diventa «humile et ubidentissima a i suoi signori» (p. 10).

Come si vede, l'impresa ha due tempi e due quadri con due storie diverse, ciascuna con dei riferimenti che fanno pensare a eventi reali (Carlo V, e l'esercito e il fisco dello stato della Chiesa), che pur rimanendo marginali creano un'aura di veridicità. Riferimenti di tale genere saranno la norma per tutto il libro, ma non sarà procedimento costante dividere le imprese in due tempi. In quell'impresa appena riassunta vediamo che la prima parte ha riferimenti alla storia antica, ma non a stratagemmi registrati come tali. Nella seconda parte, invece, troviamo due stratagemmi: il primo, relativo a Fulvio Nobiliore e al fiume, è ripreso dagli *Strategemata* di Frontino che vale la pena riportare:

Idem [i.e. Fulvius Nobilior] hostibus tergum eius in itinere prementibus, flumine interveniente non ita magno, ut transitum prohiberet, moraretur tamen rapiditate, alteram legionem in occulto citra flumen conlocavit, ut hostes paucitate contempta audacious sequerentur. Quod ubi factum est, legio, quae ob hoc disposita erat, ex insidiis hostem adgressa vastavit.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Frontinus, *Strategemata*, I, 6, 2, ed. C. E. Bennet, per la Loeb, Cambridge, Mass., Harvard University, 1969.



[Lo stesso, essendo attaccato dai nemici alla coda, appena si vide davanti un fiume non così largo da vietargli il passo ma così impetuoso da renderglielo difficile, pose una legione in un luogo nascosto di quel fiume, affinché i nemici lo inseguissero incoraggiati dal loro esiguo numero. Ed essendo riuscito in questo, i suoi soldati nascosti uscirono dal nascondiglio, assaltarono i nemici e li sconfissero.]

E il secondo, riguardante Filippo (non il Macedone ma Filippo figlio di Demetrio), ha anch'esso il suo corrispettivo in Frontino:

Philippus in Epiro victus, ne fugientem eum Romani premerent, indutias ad sepeliendos qui caesi erant impetravit et ob id remissioribus custodibus evasit. (II, 13, 8)

[Filippo, vinto in Albania per non essere seguito dai Romani fuggendo, ottenne una tregua per seppellire i morti, per cui, diventate le guardie meno vigili, si dileguò.].

Rocca non indica "le fonti", ma ricorda i modelli su cui ha costruito il suo evento novellistico. Un esame comparativo dei due testi farebbe capire come su simili brevi spunti Rocca abbia imbastito la seconda parte dell'impresa. Lo spazio non ci consente di farlo.

Segue, quasi una forma di appendice, la sezione ERRORI in cui l'autore considera quali siano stati gli errori che hanno reso possibile lo sviluppo dell'impresa, e sono errori dai quali l'autore deduce alcuni principii generali di comportamento. Il primo errore è che il padrone di Pandolfo abbia creduto alle parole di un servo, cosa sempre da evitare perché i servi o gli schiavi aspirano ardentemente e soprattutto a riconquistare la libertà. Il secondo errore è quello di aver impedito il passaggio all'armata nemica contando prima sulla propria superiorità numerica, ma poi riducendola per seguire passo per passo i movimenti degli avversari: sono errori che hanno permesso la realizzazione degli stratagemmi. Da questi due errori si comincia a dedurre che ogni stratagemma deve creare o solo scoprire una "debolezza" nell'avversario e sfruttarla a proprio vantaggio. È un fatto che conosce chi sa ordi-

re inganni simili, mentre chi ne è vittima lo capisce solo a cose fatte. Rocca traduce quest'osservazione in un pregio del suo libro in quanto gli *exempla* che riporta possono offrire una lezione preventiva. Infine chiude il tutto un "detto": Rocca sa benissimo, come chiunque altro che abbia studiato retorica, che un detto può racchiudere tutto un sapere grazie alla sua formulazione essenziale e perentoria. E in questo caso è un detto di Talete Milesio, il quale, rispondendo a chi gli chiedeva quale fosse la cosa più facile da dire, rispose: *Alterum admonere, et omnes recta consilia aegrotis damus*<sup>18</sup>, cioè consigliare gli altri, e quando siamo sani diamo buoni consigli agli ammalati. E per questo ogni capitolo del libro si chiude con un detto facilmente memorizzabile e che, come lo stratagemma, nasce da mente acuta e saggia. Alla sezione chiamata ERRORI è affidato, dunque, il "commento" dell'impresa, e in modo esplicito e assolutamente autonomo sviluppa alcune considerazioni frammiste alla narrazione dell'impresa: essa preserva la natura del "trattato" che nel racconto lascia solo qualche traccia.

Ma la "impresa", che ha solo una parvenza storica ma nessun reale riscontro storico, costituisce veramente una "novella"? Prima di rispondere in modo categorico, vediamo se qualche altra "impresa" ci consente di farlo. Passiamo dunque alla seconda impresa limitandoci a riassumerla in modo ancora più schematico.

Il titolo anticipa l'argomento: *I Germani cercan sempre di levar l'artiglieria al nimico in campagna*. Si parla dell'uso dei tedeschi che in battaglia mirano a disfarsi dell'artiglieria degli avversari. E questo si ripete quando «Giorgio Alemanno, venne in Italia con la più fiorita gente che di Germania venisse già mai» (p. 12). Pandolfo, conoscendo questa tattica, lascia visibili i pezzi d'artiglieria, ma crea un fossato che i germanici non vedono, e mentre corrono a impossessarsi dell'artiglieria

<sup>18</sup> Il detto è ripreso da Erasmo, *Apophthegmata*, chiliadis primae centuria VI, n. 568: "Facile cum valemus, recta consilia aegrotis damus", riprendendolo da Diogene Laertio che lo attribuisce a Talete.

cadono nel fossato, che, tra l'altro, è circondato da altre piccole buche con archibugieri. Insomma, i tedeschi, dato il loro carattere testardo, continuarono nel loro piano e vengono massacrati, quindi fuggendo vengono inseguiti, ch  Pandolfo supera il fossato con ponte che aveva preparato in anticipo. Inoltre Pandolfo aveva organizzato la battaglia in modo che il vento soffiasse contro i nemici e cos  la polvere e il sole impediva la loro vista, come aveva fatto Annibale a Canne. L'errore che i tedeschi fecero fu l'ostinarsi a procedere. Non   vergogna fuggire quando si sta perdendo, perch  chi fugge ha la possibilit  di tornare a combattere, come disse Demostene.

Notiamo che anche questa "impresa" ha per tema un episodio fruibile come una novella del tutto inventata. Nel racconto non riusciamo a individuare il Giorgio Alemanno citato all'inizio dell'impresa, anche se il nome lo farebbe credere un personaggio storico. Ci sorprendono i commenti fortemente dispregiativi sui germanici, ma Rocca nel "Proemio" ci ha preparato a elementi di questo tipo, e si scusa dicendo che offese a popoli e a persone sono da considerare come parte del racconto. Ancora una volta lo stratagemma della luce del sole e della polvere ha una falsariga in Frontino (II, 2, 7).<sup>19</sup> Infine rileviamo che il capitolo si chiude con un detto attribuito a Demostene. Tutto, dunque, secondo lo schema marcato dalla prima impresa.

Per scrupolo andiamo avanti, saltiamo le lettere dedicatorie allo stesso Luigi Sforza Pallavicino – sono dediche interessanti per quel che dicono della composizione del libro e del suo insegnamento, e ricordiamo che anche gli *Stratagemmi* di Polieno hanno una prefazione per ciascuno degli otto libri –; saltiamo anche tutte le imprese e soffer-

<sup>19</sup> "Idem [i.e. Hannibal] apud Cannas, cum comperisset Volturnum amnem ultra reliquorum naturam fluminum ingentis auras mane proflare, quae arenarum et pulveris vertex agerent, sic direxit aciem, ut tota vis a tergo suis, Romanis in ora et oculis incideret. Quibus incommodis mire hosti adversantibus illam memorabilem adeptus est victoriam" ["Il medesimo presso Canne, avendo capito che il fiume Volturno diversamente dagli altri fiumi la mattina produce un forte vento che fa girare in aria vortici di polvere e di sabbia, ordin  le schiere in tale senso che tutta la loro forza colpisse i suoi soldati alle spalle, e i nemici romani di fronte. Con questi disagi molto avversi ai nemici, riport  quella memorabile vittoria".]

miamoci a caso sulla prima impresa del terzo libro. Il suo titolo è *Che il danaro è cagione che l'huomo affatica in tutte le cose*, ed esordisce con una lista di massime e di esempi insolitamente lunga. Comunque, in quest'impresa si trova lo stratagemma che riguarda l'organizzazione di una processione per cacciare il popolino il quale, una volta uscito dalla città, non può tornarvi perché trova le porte chiuse. Ancora una volta uno stratagemma, che contiene il punto cruciale della narrazione, si basa su Frontino II, 11, 1:

P.Valerius Epidauri timens oppidanorum perfidiam, quia parum praesidii habebat, gymnicos ludos procul ab urbe apparavit. Quo cum omnis fere multitudo spectandi causa exisset, clausit portas nec ante admisit Epidaurios, quam obsides a principibus acciperet.

[Publio Valerio si trovava ad avere poche provigioni ad Epidau-  
ro, e temendo la perfidia dei villeggiani, indisse dei giochi ginni-  
ci fuori e lontano della città. Una volta che quasi tutto il popolo  
era uscito per assistere ai giochi, fece chiudere le porte e non li  
fece più rientrare ad Epidauro fino a quando ebbe preso come  
ostaggi i loro capi.]

Nell'impresa di Pandolfo l'unica variante è che al posto dei giochi sportivi vi sia una sagra religiosa. A chiudere la sezione ERRORI è un detto attribuito a Scipione e questa volta ricavato da Valerio Massimo (VII, 2, 2): *Turpe verbum est dicere non putaram*, cioè "È vergogna dire 'Non avrei mai creduto'".

Sembra molto probabile, dunque, che se raddoppiassimo la nostra inchiesta rapsodica sul *corpus* di tutta l'opera, dovremmo concludere che tutte le imprese sono fatte con lo stampo disegnato nella prima. Ogni capitolo ci narra un episodio fittizio costruito su uno o più stratagemmi di ascendenza classica; ogni capitolo contiene considerazioni morali e pratiche anch'esse colorate di antichità perché il tempo e la storia sono garanzia di credibilità e di durata.

Torniamo ora alla domanda: fino a che punto possiamo considerare "novelle" le "imprese" di Bernardino Rocca? La domanda ci trova

impreparati a rispondere: abbiamo proclamato “novelle” quelle raccontate da Rocca, ma non abbiamo offerto alcuna documentazione per sostenerlo, perché la sola conferma possibile, sarebbe la lettura integrale di una di esse. Ma anche così, non è facile dire cosa sia una “novella”, vista la mancanza di un canone e di una tradizione di discussione teorica sul suo genere. Se prendiamo “impresa” nel senso di “azione” e intendiamo “novella” come racconto di un’azione compiuta, e quindi con principio, mezzo e fine, allora cominciamo a vedere una giustificazione per la nostra definizione, visto che tutti i parametri usati per definire la novella pongono l’unità dell’azione come fondamentale. E se per principio intendiamo (Aristotele, ci soccorra!) quel che non viene dopo altro, anche in questo rientriamo nella definizione di “novella”. Quasi sempre le imprese di Pandolfo prendono avvio da un ordine di un signore – ricordiamo che Pandolfo è “un capitano” esemplare – e di conseguenza si trova nel “mezzo” di una situazione problematica e difficile da cui deve uscire vincitore escogitando uno stratagemma. A questo “mezzo” segue la vittoria che lascia Pandolfo immutato e pronto a riprendere la sua vita, come se niente fosse stato. L’azione è quindi unitaria e trova la sua coesione nel personaggio che non “cresce”. È tipico delle novelle che il protagonista dimostri *chi* è nel corso dell’azione e non *chi diventa* a causa dell’azione, come invece accade nel romanzo. Inoltre bisogna aggiungere che le imprese di Pandolfo sono fuori dall’ordinario e hanno una forza accattivante come tutte le azioni mosse da un’intelligenza speciale e originale, quindi “nuova”, come la “novella” richiede.

Una volta identificata la struttura da novella, l’impasto ritmico narrativo ne riempie gli spazi. Rocca dosa con sapienza narrativa la materia, costruisce la dinamica che valorizza al massimo il ricorso allo stratagemma e lo rende narratologicamente necessario, lo giustifica come la soluzione migliore che però è resa possibile da un gioco dell’intelligenza, una *ruse*. Sappiamo che qualche volta questo gioco produce una beffa, ma lo stratagemma militare non si prefigge di fare ridere bensì di vincere e di salvarsi, e le imprese di Pandolfo non prendono mai il verso della beffa. All’aura novellistica contribuisce l’intrigo della *fabula*,

la rapidità del procedere narrativo che però evita la secchezza con cui gli autori classici descrivono la forma semplice degli stratagemmi, cioè la combinazione di una difficoltà e di una soluzione ingegnosa, senza mai indugiare ad ambientarla. Vi contribuiscono l'onomastica e la toponomastica a volte favolistiche in senso caricaturale – il popolo dei Mignotti, il castello Fregarolo (lib. I, 6) – che “fingono” una realtà storica, ma contengono anche le indicazioni che denunciano l'invenzione immaginaria. Una lettura accurata dei testi confermerà queste che per il momento rimangono impressioni. In ogni modo rimane certo il fatto che le centinaia di stratagemmi contenuti nella raccolta di Rocca (alcune “imprese” ne contengono più di uno, e l'indice delle materie ne enumera ben 233) sono frutto della sua immaginazione, anche se a renderli verosimili interviene l'imitazione di stratagemmi classici. Questi ultimi sono “veri” nel senso che sono riferiti da storici, e hanno un “inventore” storico, mentre il Pandolfo Delfino del nostro libro di “imprese” è una creazione di Bernardino Rocca, ed è il personaggio che escogita tutti gli ingegnosi stratagemmi moderni nascosti in racconti novellistici singolari.

L'incontro dei due generi era già in atto quando Rocca compose la sua raccolta. La letteratura è piena di stratagemmi anche se non militari. Ma, in tutti i casi che potremmo menzionare, la loro presenza è un fatto sporadico e di solito non hanno un'importanza narrativa primaria. In Rocca, invece, il connubio dei due generi – uno minore e racconto semplice, e l'altro forma complessa – è sistematico e programmatico. Allo scrittore piacentino va questo merito notevole: capì che la coalescenza dei due generi poteva creare un nuovo tipo di novella, che potremmo denominare “stratagemmatica” dalla sua componente primaria.

Per rendere verosimile questo unico congegnatore di stratagemmi, Bernardino Rocca colloca alla fine della sua raccolta un medaglione di Pandolfo Delfino, grande capitano, e, come c'era da aspettarsi, lo dipinge come un soldato gentiluomo elegante nell'aspetto e vivace nella conversazione: quasi un novellatore.

E anche noi concludiamo questo saggio riproducendo integralmente una impresa della prima parte, scelta non perché sia la più bella ma perché è fra le più brevi, e comunque presenta i tratti tipici che, a nostro vedere, ne fanno una novella. La riproduciamo con interventi minimi (il testo contiene molti errori) limitati come nei casi precedenti alla punteggiatura e all'aggiunta o cassazione di accenti. Conserviamo anche i paratesti, ma non i *marginalia*.

IMPRESA DECIMATERZA.  
CHE LA FORTUNA DA UN SAVIO CAPITANO NON SI  
DEVE TENTARE SE NON NELLA NECESSITÀ

SOMMARIO

In questa decima terza Impresa fra l'altre, ci insegna l'Autore che non si può far fondamento in cosa che si disegna per gli impedimenti che s'interpongono, et che non si debba tentar la fortuna salvo che nelle necessità dove non si possa far di manco; et che in ogni caso egli è assai meglio tentar la fortuna col combattere per difendersi, che non la tentando patire una ruina vergognosa con l'esempio d'Aderbale Carthaginese; et ch'è valersi de i siti de i paesi porta gran giovamento nella guerra, con un stratagemma di tirarsi dietro i nemici fuggendo, perché nel ritorno gli si possi levar la strada. Ammonendoci a non ci lasciare i nemici doppo' le spalle con l'esempio di Cesare et con un stratagemma fingendo fuggire di recarsi dietro l'inimico et opprimerlo con l'imboscata con l'esempio di Lucio Scipione; et che non è cosa più facile da essequirsi che quella che'l nemico stima non doversi tentare per l'avversario; et che sempre si deve lasciar debita guardia alle cose sue per schifar l'insidie con l'esempio di Cesare et con un detto di Scipione con il poco o assai combattere; et con molt'altre cose curiose et morali, et con gran sentenza et altre cose militari degne d'esser vedute.

Scorrendo alcuni Corsari Moreschi a i danni de christiani in Italia, capitarono per sorte a un villaggio grande, che non molto lontano dal lito del mare, anticamente fu in Puglia fabricato; ma prima che fossero smontati, furono in mare da paesani dalla lunga scoperti, et tutti spaventevoli del futuro danno de' corsari, ad altro non attendevano (come accade) che a salvare le lor persone, essendo che il governare figlioli et famiglia sia solo uffitio del proprio padrone. Pandolfo Delfino che era giunto al giorno avanti a detto villaggio, essendo alquanto indisposto, non così tosto havea disegnato partirsi, che sentendo i lamenti e i pianti de gli abitanti et delle meschinelle fanciulle, mosso a pietà, incominciò tramettersi fra di loro, et da[r] speranza di salute a chiunque



volesse fare ciò che da lui fosse stato imposto. Desiderosi adunque tutti i paesani di liberarsi dal timor grande che ne i lor cuori allo scoprire de i corsari era entrato, ciascuno secondo il proposto di Pandolfo liberamente promesse essequire, perché assai meglio gli parve tentare se la fortuna gli volea favorire in qualche cosa, che non la tentando veder sopraggiungersi adosso la rovina de i corsari, anzi più presto era da tentar la fortuna col combatter che con vergogna mettersi nelle mani de i Barbari infedeli, havendo altro tanto fatto Aderbale Capitano de Carthaginesi quando, tacitamente partito da Lilibeo di Sicilia et entrato nel porto di Trapani, essendo stato sopraggiunto da Apio Claudio console Romano, deliberò, benché fosse spaventato dalla non pensata venuta de nemici, più tosto tentar la fortuna et più presto provare ogni cosa, che con vergogna lasciarsi assediare nel porto da Romani, però con grosso numero di navi gli andò adosso et con bell'ordine salito in alto nel golfo, s'apparechiò alla battaglia nella quale tanto valorosamente si portò che restò vincitore; et come quello che tutto havea fatto con singolar prudenza et grandezza d'animo, meritò lode appresso de suoi superiori. Il medesimo esempio si vide in Lucio Giunio Console Romano nella guerra di Sicilia quando che, havendo veduto l'inaspettata armata de nemici, rivoltandosi a i luochi più sicuri si fermò, et deliberò più tosto patire tutte le estremità che sopportare che l'essercito de Romani venisse in possanza de nemici; il che veduto da Carthelone Capitano Carthaginese, si partì per altre imprese. Pandolfo adunque comprendendo che a pigliar quest'impresa gli era mestiero adoprare l'ingegno, et poi per sostenerla ingegno et forza insieme, se ne stava sospeso et con speranza di poco frutto, sì per le deboli provisioni, come anche perché non di deve mai incominciare né seguir cosa che si non si possi conseguire. Nientedimeno da pratici contadini della villa havuta instructione del sito del paese, intese da lor medesmi che dalla parte verso il mare a man destra gli erano boschi grandissimi, et dall'altra una assai spatiosa et aperta campagna, che da quella parte tirava un spatio di tre miglia italiane, alla fine della quale si ritrovano colli et monti non di molt'altezza; per il che vedendo Pandolfo tuttavia per segni che i corsari s'appressavano al lito, prese quest'ordine per salvezza delli habitanti. Però comisse che tutti gli huomini atti a portar

l'armi, caminassero con le lor miglior arme et cavalli che poteano havere alla volta del bosco e ciò facessero per più segreta via fosse possibile, e quando fossero entrati nel bosco sen'andassero appresso al lito, et gli ordinò che dovessero portar con essi loro certi legni torti, i quali accesi dal fuoco si solevan da molti di loro usar per lume della notte, et gli fece con una compositione unger molto bene, accioché né con acqua né con oglio, né ad altro modo, potessero i fuochi essere estinti, et gionti al luoco che parve a loro sicura, stessero imboscati fin che venuta l'occasione dell'uscire potessero far quello he da Pandolfo fosse imposto. Dall'altra parte fece camminare le donne, fanciulli et altre genti inerme con le miglior robbe che poteano portar con le sue persone, alla volta del monti di maniera che da corsari (che tuttavia s'appressavano) poteano molto bene essere vedute. Desiderosi andunque i Mori (che da la lunga vedeano fuggire la brigata) della sperata presaglia, spinsero i suoi legni a vuoga renduta et con ogni celerità possibile, al lito, et senza alcuno sospetto smontarono in terra et lasciata poca et debil guardia a i legni loro, si posero in camino con la maggior fretta che poterono, lasciandosi gli imboscati doppo' le spalle, et camminarono per la via del monte per fare presaglia di quelle genti vi fuggivano. Il che non avriano fatto se quello che fece Cesare in simil caso havessero osservato, quando, volendo andar contra Pompeo, partito che fu da Ravenna, prese Arimino, et andando più avanti facea guardare tutte le fortezze che si lasciava di dietro assicurandosi sempre da tutto ciò che dar gli potea impedimento doppo' le spalle. Et così i Barbari, poco aveduti et senz'altro sospetto, ponendo ogni speranza nelle lor forze, seguirono quelli ch'al monte fuggivano; ma non però sì tosto gli poterono giungere, che la più parte di quelle donne et fanciulle condotte dalla paura non fossero con lungo passo ascisi al monte, pur non potendo fuggire l'impeto de i Mori, quasi tutti furon prigionieri. Fra tanto pensandosi i Mori ritornare nel villaggio per porlo a fuoco, conoscendo Pandolfo che non è cosa più facile ad essequirsi che quella che gli nemici stimano che 'l suo avversario non hebbe ardire di tentare, essendo avisato di passo del progresso loro dalle guardie che erano ascise su i più eminenti arbori del bosco fece, alhora che fu chiaro che gli Turchi erano ascisi al monte, uscir più quietamente che si

poté dal bosco quelli ch'a cavallo si ritrovavano, i quali animosamente andarono per assaltar i legni moreschi, che con gran disio aspettavano lo lor genti con la preda per tornarsi in Barbaria. Però la guardia sua ch'anch'ella si trovò a terra et che vide i cavalli esser di poco numero, si attaccò (anchora che picciola fosse) a battaglia con esse, et incominciata fra loro grossa baruffa, i paesani a passo a passo combattendo si ritirorno secondo gli havea ordinato Pandolfo tanto apresso il bosco (prima che i Mori se n'avedessero) che più non poteano tornar indietro senza pericolo, alhora il resto degli imboscati uscì, et andarono quei contadini alla volta de i legni con arme et uncini per ritenerli, et il fuoco ordinato nei legni torti, crudelmente li assalirono, donde che con poca perdita di loro parte de i legni abruciarono, et a parte ne presero. Pandolfo che cinquant'huomini apresso di sé havea ritenuti, soccorse i cavalli che malamente non volendo fuggire si trovavano astretti da i Mori, et subito havendo messo in fuga i nemici senza che di loro ne campasse persona, furono tutti amazzati. Veduta da i Mori che'l bottino conducevano la sua sciagura da lontano, sì come nelle picciole prosperità furono insolenti, tanto più timidi in questa mediocre avversità si dimostrarono, et lasciando la preda senza molestia, corsero per soccorso de suoi, ma a mezzo camino, accortisi ch'erano abruciati et depredati i legni, se prima ebbero animo d'offendere et difendersi, conoscendo non potersi salvare, et che se ben havessero con forza voluto farsi la strada, non saria ad ogni modo stato possibile campare, essendo espressa pazia il promettersi quello che non si può schifare, mutarono consiglio, riprendendosi l'un l'altro del troppo suo ardire et del poco avertimento c'haveano havuto a non lasciare debita guardia a i legni. Il che avriano fatto se seguito avessero l'esempio di Cesare quando la seconda volta passò in Inghilterra con l'armata sua, perché essendo smontato et volendo andar a ritrovarsi nemici ch'alle selve s'erano ritirati, lasciò diece compagnie con trecento cavalli alla guardia delle navi, facendo capo di quelle Quinto Tatio, et egli poi caminò sicuramente alla designata fatione. Et così essendo ai Mori cangiata la lor sorte, quelli che già si credevano haver fatto presaglia, si trovarono da ogni parte circonvenuti et insieme ristretti, perché le poche cose che mancano di consiglio non si ponno guardar con consi-

glio, deliberorno pur che salva la vita gli fosse, rendersi ai paesani, et così imputando tutto questo alla mala fortuna, fatti da loro i segni di pace, si diedero tutti per ischiavi a i paesani. Et essendosi pubblicata per tutta la provincia quest'impresa, ciascuno lodava grandemente Pandolfo che tanto bene havea condotto quest'impresa. Et che si potea agguagliare a Lutio Scipione, quando essendo per espugnare in Sardigna una di quelle città, fingendo fuggire et seguitato da i cittadini, credendosi eglino che fuggisse da vero, egli dall'altro canto con un'imboscata assaltò la città et la prese, anzi di più l'anteponevano a Scipione dicendo che questa di Scipione fu inganno fatto con tempo pensato et fu la fuga finta, ma che quella di Pandolfo fu provisione repentina, et fu vera la fuga del popolo, dove maggior prudenza era necessaria. Perciò non passarono molti giorni che a diversi mercanti furono le prigioni et i legni venduti per consiglio di Pandolfo, et del prezzo se ne cinse con forte mura un gran ricetto nella villa, dove in ogni caso le donne con le lor robbe et anchor loro insieme salvare si poteano, et così per l'avenire non ebbero timore più mai d'insulto de corsari in quella villa, nella quale per sempre vissero sicuri, et non fu poca fortuna la sua, che così in villa ad agio stessero con questa sicurezza. Et per memoria di chi gli diede via di sua salute, avenga che gli nascesse per invidia contrasto fra alcuni del popolo, lo fecero armato ritrarre in pittura nella piazza con un motto che diceva "La virtù a chi vuol ben oprar è degno esempio".

## ERRORE

Error di questi fu che i Barbari senza considerazione troppo facili furono al seguir chi fuggiva; però quando si segue per luoghi sospettosi il nemico, è bene preoccupare ogni cosa e i passi per non esser impedito nel colmo della vittoria. Ma maggior error fu che, lasciando in paese esterno i legni con sì debol guardia, non pensarono che potessero esser soprapresi da chi non creduto havriano mai, et esser astretti a lasciare un tratto sè et ogn'altra sua cosa in mano delli nemici, et non poterono però quanto gli avvenne ascrivere alla mala sorte, come fanno i poco accorti, ma si bene

all'imprudenza sua. Per il che i terrazzani volendo far memoria della virtù dell'animo d'un Cavaliere suo benefattore fecero uffitio d'huomini virtuosi. Avenga che alcuni dicessero che a loro c'havevano combattuto era devuta la lode, et non a Pandolfo, che col combattere non s'era posto a tanto rischio come loro della vita sua. Ma Pandolfo non altro rispondendogli che il detto di Scipione contra quelli che lo calunniavano, perché poco havea con la sua persona combattuto, gli disse: *Imperatorem me mater non bellatorem genuit*. Cioè, mia madre m'ha generato Capitano, et non soldato. Et perché non seppero rispondere s'acquetarono. (cc. 79r-84v)

Mi pare che quell'iniziale "scorrendo" abbia un valore equivalente a quello di un *cum narrativo*, collocando così un "inizio" in un tempo storico ma indeterminato, come si conviene agli inizi narrativi che non hanno un "prima" o "c'era una volta" o anche "un giorno". A questo fa eco la collocazione geografica precisa/indeterminata, «antica Puglia». La scena ha l'avvio in un punto che preannuncia una dinamica: c'è una minaccia imminente e tutta una popolazione deve prepararsi ad affrontarla. Cerca un possibile salvatore/eroe, come lo predica la sua fama. Ma questi è un uomo saggio e capisce la difficoltà dell'azione alla quale è chiamato. Non l'accetta con leggerezza, ma pondera e sa che può vincere solo con l'intelligenza. Ecco, dunque, il germe dello stratagemma. La vita del villaggio, i preparativi per l'esodo, gli ordini di Pandolfo, la preparazione di ciò che serve a creare la finzione per i nemici, quindi la corsa precipitosa di questi e le conseguenze dell'inganno: l'azione è verosimile perché è dettagliata e pertinente, e il tutto crea una sequenza narrativa semplice e perfetta. Anche la titubanza iniziale di Pandolfo aggiunge un che di verace al carattere del protagonista. Tuttavia non è un racconto liscio: ci sono i riferimenti ad Aderbale e ad Appio Claudio Pulcro, ricavati quasi certamente da Livio; ad Aderbale ricordato già nella prima impresa per il suo atto di coraggio; a Giunio console, anch'esso ripreso da Livio; a Cesare che affronta Pompeo a Rimini (fonte saranno il *De bello civili*, I, 9, 1 sgg.), e al suo sbarco in

Inghilterra (ancora Cesare nel *De bello Gallico*), e a un non identificato Carhelone (Cartalus?). Sono “supporti” che hanno un valore didattico, ma hanno soprattutto una funzione narratologica perché fanno capire che l’impresa di Pandolfo sarà, anzi è, immaginata ma non è incredibile, visto che la storia ci offre casi simili. Infine, a chiudere la novella viene uno stratagemma che ha anch’esso un precedente classico, e precisamente in Frontino, III, 10, 2:

L. Scipio in Sardinia, cuiusdam civitatis propugnatores ut eliceret, cum parte militum, relictis oppugnatione quam instruxerat, speciem fugientis praestitit; insecutisque temere oppidanis per eos, quos in proximo occultaverat, oppidum invasit.

[Lucio Scipione durante una campagna in Sardegna, per far uscire i difensori da una certa città, abbandonò l’assedio che aveva iniziato e fece finta di fuggire. Quando gli assediati cominciarono a inseguirli in modo temerario, attaccò la città con i soldati che aveva lasciato nascosti nelle vicinanze.]

È facile vedere come Rocca sfrutti la fonte e come la modifichi, e del resto lui stesso ci fa vedere la differenza tra Pandolfo e il suo modello. Anche il detto finale è ripreso da Frontino (IV, 7, 2). Il che non sorprende: da una prima ricognizione risulta che in ogni impresa sia presente uno stratagemma ripreso dalla raccolta di Frontino: quegli originari condensati narrativi, quei nuclei semplici o essenziali di narrazioni, si sviluppano in novelle attualizzate nell’opera singolare di Bernardino Rocca. E quei modelli vengono sempre messi a conclusione dell’impresa, quasi letteralmente una *mise en abîme* della parte che è stata l’idea ispiratrice, l’essenza della *fabula*, del racconto di una vicenda attribuita a un personaggio da leggenda. Un libro non grande, quello di Bernardino Rocca, ma che arricchisce di una nota originale il panorama della novella rinascimentale.

[«Arnovit – Archivio novellistico italiano», 2 (2017), pp. 25-48].

## Storie di matti nelle arguzie di Carlo Casalicchio

Una breve premessa aiuterà il lettore a capire perché questo saggio segua una *dispositio artificialis* nell'esposizione degli argomenti. Presenta in primo luogo il contesto, e in seguito il testo del quale si occupa in modo particolare. Il contesto cerca di spiegare perché il tema della pazzia sia poco frequentato dai novellieri, specialmente la pazzia di tipo maniacale o ridicola. E in quel contesto appare a un certo punto – precisamente quando la parabola della novellistica tende a esaurire il suo corso creativo – l'opera di Emanuele Tesauro, il *Cannocchiale aristotelico*, in cui la pazzia di ogni tipo viene rivalutata in modo inedito perché ritenuta ricca di un potenziale narrativo in quanto, secondo l'autore, i pazzi stravolgono la visione del mondo in un modo "metaforico", e la metafora per Tesauro è la chiave di tutte le arti, e tutte le arti costruite sulla struttura della metafora producono delle "arguzie". La lezione di Tesauro viene recepita da Carlo Casalicchio, il quale pubblica una raccolta di novelle che chiama "arguzie", e in alcune di esse compaiono vari episodi di pazzia già indicati da Tesauro e da lui dati, appunto, come esempi di "arguzie". Questa dipendenza non è certa e rimane "indiziaria", benché sia difficile negarla, viste le evidenti coincidenze, e in effetti l'*ordo artificialis* con cui presentiamo l'argomento dei "matti nelle novelle" consente di vedere con maggiore immediatezza gli eventuali debiti che Casalicchio contrasse con Tesauro. Inoltre consente di valutare con maggior agio il modo e la misura con cui l'autore de *L'utile col dolce* abbia appreso e sfruttato la lezione del *Cannocchiale*, e dove l'abbia interpretata in modo approssimativo. In tutti i modi, sarà utile vedere il prospettarsi di una nuova teoria del racconto breve, e una realizzazione di quei principi.

1. Il genere novellistico italiano è il solo ad aver ospitato fra i suoi temi tutte le forme di pazzia, dalle più innocue – l'ampia serie di benigne trasgressioni dovute a deficienza mentale – alle più sconvolgenti – siano esse la furia tragica o la perversione più inaudita. Di tale privilegio si possono dare varie ragioni a cominciare dal fatto che le poetiche antiche e medievali fino addirittura a quelle rinascimentali (coeve queste ultime alla fioritura della novellistica<sup>1</sup>) non abbiano mai codificato il genere della novella, per cui essa, priva di guide e di tematiche specifiche, si è conquistata con ripetuti esperimenti un profilo sempre più chiaro e autonomo, utilizzando e modificando materiali dispersi e classificati entro categorie diverse. Così, mentre la commedia e la tragedia potevano includere nei loro temi le forme più chiaramente individuate di pazzia e sostenere tali inclusioni con l'autorevolezza della tradizione e della precettistica retorica e poetica, la novella non poteva avvalersi di guide autorevoli ma solo di qualche modello. La pazzia che suscita il riso è presente nelle *facetiae* o nelle *argutiae*, e la pazzia che suscita orrore era presente nei racconti mitologici o in alcuni aneddoti biografici legati a personaggi storici. Entrambi i tipi di pazzia erano inadeguati per dar vita a una novella che non fosse un *conte* o un *motto*, e questo perché erano troppo brevi e non potevano dare un ambiente e un contesto ai protagonisti, e perché erano “storici” e quindi “non nuovi”, come voleva la “novella”. Inoltre è vero che la pazzia, benigna o tragica che fosse, aveva trovato casa in generi letterari che sono distinti dalle novelle. Elementi di pazzia comica si trovano nei *contes* e nei *fabliaux*, mentre forme di pazzia tragica esistono nei *lai* o nelle

<sup>1</sup> Fa eccezione, com'è risaputo, F. Bonciani, *Lezione sopra il comporre delle novelle* (1574), consultabile nella raccolta di B. Weinberg, *Trattati di poetica e di retorica del '500*, Bari, Laterza, 4 voll., 1970-1974; il testo di Bonciani si trova nel vol. 3, 1972, pp. 139-173. Di un cinquantennio più tardi è il trattato di F. de Lugo y Dávila, *Teatro popular: Novelas morales para mostrar los generos de vidas del pueblo, y afectos, costumbres, y passiones del ánimo con aprovechamiento para todas personas* (1622); se ne ha un'edizione moderna a cura di E. Cotarelo y Mori, Madrid, Viuda de Rico, 2 voll., 1906. Su questi trattatisti si veda: Carmen E. Rabell, *Rewriting the Italian Novella in Counter-Reformation Spain*, London, Tamesis, 2003.



*novas*, e spesso entrambi gli esiti sono legati ad azioni dovute a personaggi di mente alterata, ora scemi o deficienti, ora furiosi per delusioni amorose.<sup>2</sup> Il *Decameron*, la prima e altissima sistemazione novellistica in cui confluiscono tanti materiali precedenti, accoglie la gamma dei temi relativi all'anomalia mentale riconducibile ai pochi modelli sviluppati dai *lai* e dai *contes* e *fabliaux*, ma l'arricchisce con l'apporto di straordinarie e originalissime elaborazioni e con l'integrazione di altre manifestazioni di anomalie mentali, allargando così la tipologia della pazzia, intesa nell'accezione più comune di alterazione delle facoltà mentali con la conseguente rottura delle norme di comportamento sociale. Il *Decameron* conosce le forme di pazzia innocua e risibile di Calandrino e quella omicida dei fratelli di Elisabetta da Messina, ma conosce anche la pazzia del marito di Griselda che non è presente in alcuna tradizione precedente; include anche le distorsioni di chi, come Alibech, prende alla lettera certe affermazioni come "mettere il diavolo in inferno", ignorando la più semplice norma di comunicazione che sa distinguere nettamente tra parlare denotativo e parlare metaforico; esiste anche la pazzia credulona di Puccio. È chiaro, insomma, che la novella ha un potenziale di sperimentazione che pochi altri generi letterari si possono consentire, e ciò spiega in buona parte la presenza del tema della pazzia nella tradizione novellistica con un raggio di varianti che includono la crudele insania di Barnabò Visconti (in Franco Sacchetti), e le anomalie sessuali di cui leggiamo nelle novelle di un Morlini o di uno Straparola. Tuttavia il tema non ebbe mai una vitalità né un consumo degni di rilievo, perché, se da una parte rispondeva bene a certe aspettative della novella, dall'altra parte le respingeva. E si capisce che così dovesse essere: la pazzia, infatti, in tutte le sue forme sottende un turbamento delle facoltà mentali e una conseguente devia-

<sup>2</sup> Per il tema della pazzia nei *lai* e nei cantari si veda G. Masi, *Dismisura e follia in alcune novelle dei poemi cavallereschi italiani*, in *Héroïsme et démesure dans la littérature de la Renaissance: les avatars de l'épopée*. Actes du Colloque International (21-23 octobre 1994) réunis et présentés par D. Alexandre, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 47-56.

zione dai comportamenti ritenuti normali, per cui, se produce sempre quel tipo di *novitas* indispensabile per sostenere un racconto novellistico, è anche vero che l'anomalia per sua natura perde molto del valore esemplare che si suppone implicito nelle novelle. Possiamo aggiungere che la pazzia presenta difficoltà artistiche per un narratore: questi, infatti, deve descriverla prendendo in considerazione le reazioni di chi osserva il pazzo, quindi deve cogliere una realtà "in dissonanza" in cui operano punti di vista diversi. La pazzia, dopo tutto, è definita tale da chi l'osserva, e che magari l'accetta ridendo o stuzzicando il pazzo per divertimento (ecco la *beffa*), o che cerca di correggerla perché ne subisce i danni; ma in tutte queste situazioni è difficile capire chi veramente sia il protagonista. Il pazzo solitario o che opera da solo è piuttosto raro, e spunterà nel momento in cui la novellistica mostra segni di crisi, perché la sua singolarità può dare una qualche ricarica a un genere ormai sempre più esangue. Sono tutte ragioni per le quali, tutto sommato, il tema della pazzia ha un uso abbastanza contenuto nella novellistica, sempre che non includiamo nelle sue manifestazioni ogni tipo di eccesso, magari di gelosia o di avarizia e simili, che indubbiamente escono dalla norma ma che non sono classificabili come pazzia *tout court* in quanto sono patologie che alterano e sconvolgono le facoltà mentali solo temporaneamente, e quando hanno una durata maggiore diventano "disposizioni" che marciano il "carattere" di chi ne soffre.

2. Per arrivare subito all'argomento che ci interessa individuare e capire, ricordiamo che la stessa versatilità che consentì al genere novellistico uno sviluppo ricco di esperimenti fu anche il germe della sua debolezza. L'aver accolto nel suo alveo una molteplicità di forme quali la facezia, il motto, il detto, l'aneddoto e la novelletta assicurò la durata e la vitalità di tali forme narrative poco autonome e facilmente riciclabili entro forme più complesse. Tuttavia questi rifugiati minori con il tempo vollero crescere per conto proprio e crearono una forza entropica che frammentò il corpo della novella dando luogo a una proliferazione di sotto-generi brevi che sono, appunto, raccontini, raccolte di novелlette, aneddoti, sillogi di facezie e altre opere di genere misto che

con il tempo cercarono una vita autonoma in strutture nuove, magari nelle “selve” e nei dialoghi di argomento vario dove queste forme brevi di narrazione potevano facilmente trovare ospitalità. Nel secondo Cinquecento proliferano i novellieri, ma in misura pari, se non maggiore, apparvero tante altre forme concorrenziali di narrazioni la cui levità faceva pesare le lentezze e la macchinosità delle “cornici” che i novellieri cercarono di innovare costantemente per tenere insieme *corpora* di racconti che morirebbero se lasciati “dispersi”. Lentamente la stagione della novellistica volse al tramonto, e dalla sua decomposizione, lenta ma inesorabile, traevano linfa nuovi materiali e nuovi generi, come ad esempio alcuni trattati che aprivano ampi spazi a parentesi narrative, quali potevano essere *I Marmi* di Doni, i *Ragguagli del Parnaso* di Boccalini, o anche libri di viaggio o anche di storia; senza dire che il romanzo cominciava a imporsi come genere narrativo per eccellenza. Il quadro generale di come ciò sia avvenuto è abbastanza chiaro, e gli studi recenti e recentissimi di Renzo Bragantini e di Elisabetta Menetti e di vari altri<sup>3</sup> ne tracciano le linee portanti e le dinamiche.

Il lavoro che presentiamo ha per argomento un prodotto di quell'autunno della novellistica, in cui si spegneva il genere delle “novelle” per rinascere dopo un periodo di gestazione nella forma dei “racconti”. Ma non è tutto così nitido e semplice. I periodi che a posteriori si classificano “di transizione” presentano una vischiosità in cui perdura una creatività di stampo epigonico che si scontra con spinte innovative, e solo il tempo dirà quali sono le forze vincenti e quelle che invece finiscono per spegnersi. Sono spesso periodi affascinanti perché chi li studia può osservare fenomeni nuovi dei quali, nel momento in cui li nota, non sa valutarne la portata né sa se avranno alcun seguito. Tuttavia è utile rilevarli e presentarli perché se rimangono inerti, e quindi storicamente improduttivi, offrono pur sempre qualche dato

<sup>3</sup> R. Bragantini, *Il riso sotto il velame. La novella cinquecentesca tra l'avventura e la norma*, Firenze, Olschki, 1987, soprattutto il cap. “La forma in gioco”, pp. 213-233; E. Menetti (a c. di), *Le forme brevi della narrativa*, Roma, Carocci, 2019, e qui il saggio della curatrice, “Le forme della novella”, pp. 35-62.

sulla consistenza di una tradizione, o anche di un qualche tentativo mal riuscito di aprire vie nuove chiudendone alcune vecchie.

Tutta questa premessa perché crediamo di esserci imbattuti in un caso che soffre della vischiosità indicata, cioè quello stato di transizione che mantiene il vecchio mentre cerca il nuovo, o che pensa di vendere meglio il nuovo verniciandolo di vecchio. Ci limitiamo a presentarlo rimandando ad altri il compito di valutare se abbiamo colto un capo rilevante in quell'imbrogliatissima matassa della novellistica secentesca che cerca soluzioni e temi nuovi per posporre il più a lungo possibile l'agonia imminente. Seguiamo la prassi della ricerca fenomenologica: osserviamo, mettiamo tra parentesi, e sospendiamo il giudizio fino a quando non saremo in grado di stabilire se abbiamo visto una vera proposta di innovazione, oppure una semplice e pigra ripetizione del *déjà vu*. Ci pare di aver identificato l'applicazione, almeno parziale, di una poetica nuova che accoglie fra i possibili temi quello della pazzia e che consente di ribattezzare la "novella" con il nome di "arguzia"; e sulla base di questa impressione (quasi una "irruzione eidetica", ci perdoni Husserl!), procediamo a offrirne i dati.

3. La proposta di vedere il potenziale narrativo nelle alterazioni mentali venne da Emanuele Tesauro, il quale nel *Cannocchiale aristotelico* intravvide la ricchezza "metaforica" della pazzia o almeno di certi suoi tipi, e ne dedusse che le sue metafore potessero creare delle arguzie. L'argomento spuntò nel momento in cui Tesauro passava in rassegna i vari materiali atti a costituire un'arguzia, ossia un tipo di figura retorica o di aneddoto che produce il risultato inatteso di muovere il riso. Tesauro, però, piegava in direzione nuova il modo tradizionale di intendere l'arguzia, concentrandosi non tanto sugli aspetti linguistici e stilistici, bensì su quelli strutturali, come vedremo. Per gli autori che se ne erano occupati, l'arguzia era un genere di narrativa semplice, anzi veramente ridotta ai minimi termini, ma che sfruttava il suo minimalismo ai fini di un folgorante effetto, e per questo poteva essere una battuta o un gioco di parole, oppure una narrazione ridotta agli elementi essenziali per non diluire l'effetto di immediatezza che ricercava. Era

stata studiata da Cicerone e da Quintiliano che a loro volta erano stati i maestri di quanti studiarono questo genere dal punto di vista della retorica. Cicerone se ne occupa primariamente nel secondo libro del *De oratore* (paragrafi 235-332), dove fa un'analisi dettagliata della varietà delle arguzie che destano il riso. Un'analisi analoga la fa Quintiliano nell'*Institutio oratoria*, VI, 3. Molti degli argomenti di questi grandi maestri ricompaiono nelle opere di un Matteo Peregrino (*Delle Acutezze*) e di Baltasar Gracián (*Tratado de las agudezas*), i maestri che a loro volta dominarono il discorso retorico nel Seicento. La parola stessa *argutia* è una formazione del latino argenteo basata sull'*argute dicere*, sul parlare spiritoso, perché questo tipo di eloquio caratterizza quelle battute che poi saranno dette *arguzie* e *agudezas*. Sono comuni, ma non esclusivamente, nelle *facetiae*, ossia negli aneddoti o brevissime e semplici unità narrative, le quali spesso ruotano attorno a una battuta faceta. Tuttavia la *facetia*, si distingue dalla *arguzia* perché la comicità di quest'ultima può consistere non solo nella lingua ma anche nei fatti. Ne sono consapevoli i maestri cinquecenteschi di retorica, come ad esempio Francesco Robortello:

Sed cum facetiarum duo sunt genera alterum aequaliter in omni sermone fusum, alterum peracutum et breve, illaque a veteribus superior cavillatio, haec altera dicacitas nominatur, hanc ego existimo non tantum proprium esse oratoris, sed etiam eius qui epigrammata scribit. Facetiarum aliae in verbo, aliae in re positae sunt.<sup>4</sup>

La differenza tra il riso *in verbis* e *in re* è importante perché la facezia può essere di tipo verbale, ma anche di tipo narrativo. Emanuele Tesauro, l'autore che ora ci interessa da vicino, predilige questo secondo tipo e lo nomina *argutia* nel modo tradizionale, ma non è per niente tradizionale il modo in cui la valuta e la definisce: egli, infatti, va ben oltre la divisione tra parole e azioni in quanto individua la struttura

<sup>4</sup> *De epigrammate*, in B. Weinberg, *Trattati di poetica*, cit., vol. I, p. 512.

dell'arguzia non solo nel gioco di parole (ora l'ambiguità, ora l'allitterazione ora l'iperbole e così dicendo, come volevano i maestri antichi) o nella comicità delle situazioni (gli equivoci, gli scambi di persona, gli errori imprevisti) bensì nella struttura della metafora che usa una realtà per farne vedere un'altra! Non si parla di un semplice scambio di una realtà per un'altra, come accade nelle similitudini, ma di strumentalizzare una realtà per crearne un'altra, o anche dell'accostare fra di loro due realtà per crearne una terza, come può avvenire con la metafora. Qui sta l'assoluta innovazione di Tesauro. Per il gesuita piemontese il modo di vedere una realtà e pensare che sia un'altra è alla base della metafora tipica dell'arguzia, ed è naturale o spontaneo nelle menti che sono malate e che per questo trasfigurano la realtà che vedono. Chi li osserva li considera pazzi, e a loro modo sono creatori di realtà inventate, e quindi in un certo modo partecipano del processo creativo che distingue gli artisti.

Tesauro individua tre tipi di comportamento umano che producono delle arguzie; e sono riconducibili tutti a una forma di "furore" che si manifesta in tre modi considerati altrettanti motori di arguzie. Leggiamolo:

Dirò del Furore, il qual significa un'alteration della mente, cagionata da PASSIONE o da AFFLATO o da PAZZIA, talché tre sorti di persone non fossero grandemente ingegnose, né argute, il divengono e *PASSIONATI, AFFLATI, E MATTI*.

Egli è certa cosa, che le PASSIONI dell'animo arruotano l'acume dell'ingegno humano, e come parla il nostro Autore [i.e. Aristotele], la perturbatione aggiunge forza alla persuasione. Et la ragione è che l'affetto accende gli spiriti, i quali son le facelle dell'Intelletto; et la immaginazione affitta a quel solo obietto in quell'uno minutamente osserva tutte le circostanze benché lontane. Et come alterato, stranamente alterandole, accrescendole, et accoppiandole, ne fabrica hiperbolici e capricciosamente figurati concetti.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> E. Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico o sia Idea dell'arguta et ingegnosa elocutione che serve a tutta l'arte oratoria, lapidaria e simbolica*, Venezia, Baglioni 1669, p. 70.

E dopo aver esaminato varie forme di furore ‘passionato’, come l’indignazione e l’amore (valga l’esempio di Achille), e di furore ‘afflato’, che è una forma di entusiasmo o di invasamento divino (l’esempio che risalta è quello di Orfeo e dei Profeti), si arriva a:

L’ultimo furore è quello de’ MATTI, i quali meglio che i sani (chi lo crederebbe?) sono conditionati a fabricar nella lor fantasia metafore facete et simboli arguti; anzi la PAZZIA altro non è che metafora, laqual prende una cosa per altra. Quinci ordinariamente succede che i Matti son di bellissimo ingegno, et gl’ingegni più sottili, come poeti e matematici, più son proclivi ad ammattare. Peroché quanto la fantasia è più gagliarda, tanto è veramente più disposta ad imprimersi li fantasmi delle scienze: ma un sol fantasma troppo altamente impresso e riscaldato, divien sovente fantasticheria, e questa invecchiata divien pazzia. Onde puoi tu conoscere in quanto fragil vaso quanto tesoro si serbi, poiché sì vicina all’insania è la sapienza. Tal da Galeno ci vien dipinta la fantasia di colui, il qual così profonda s’improntò l’image di un grande doglio di terra da lui veduto che gli entrò la frenesia di esser quel doglio. Onde gridava ad ogni passeggiere *Fatti in costà che tu non m’infragni però ch’io sono il doglio*, né osava caminar né corcarsi, ma ritto sui piè, con le mani su le anche pareva un doglio manicato; et come doglio stranamente amando il vino, diceva *Colmiamo il doglio accioché asciutto non muffi*. Hor questa pazzia altro non era che Metafora di un fantasma per un’altro: da cui nasceva l’arguta Allegoria. Più ridicoloso fu Nicoletto da Gattia, ilqual immaginandosi divenuto un *Tizzone*, pregava ciascuno a volergli soffiare addosso per avvivarlo. E più ancora Ferruccio da Prato, ilqual credendosi un granel di *senape*, et veduto in mercato un grande orcio di mostarda, vi si tufò dicendo, *che mostarda senza senape non sape nulla*. Che dirò di quell’altro, che (secondo ne scrive Altomari) ficcatosi nel capriccio di essere un *Gallo* nelle più nobili adunanze, quando segli moveva quella pazza imaginatione, repente ringalluzziva, e stendendo il collo, e scotendo le ascelle in guisa di ale, mandava una cotal voce acuta, e rantacosa, come di Gallo, a cui tutti i Galli facean tenore. Ancor’a’ nostri giorni un personaggio di grandissimo stato, qual molti habbiam conosciuto altrove, intensamente considerando una fornacella,

che dalle nasute Boccie di vetro stilla acque di odori, s'intestò d'essere anch'egli una *Boccia* col lungo *naso di vetro*. Onde per cammino procedendo tentone, si tenea davanti la mano per non dar di nasco in parete, et favellando con alcuno, ritraheva il capo per fuggir l'urto, et ciò che gli stillava dalle nari, parevagli *acqua di fiori*. Vi sono di queglili, che tengono più dello *sciocco*, che del *Matto*: ma le sciocchezze medesime, se son ridicole, necessariamente procedono da qualche genere di Metafora. Tal fu quella di Sebastian da Monselice a cui un Cavalier Napolitano suo Padrone, havendo detto in convito: *Portame no arancio*, schiantò un'albero di aranci, e levatolsi in collo, portollo in su la mensa. Tutti ne risero, et la cagion del riso fu la metafora *dalla parte al tutto*.<sup>6</sup>

Queste sono «pazzie partorite da fantasmi gioviali et innocenti». E si distinguono dalle *metafore atroci et serioridicole*, che definiscono i tipi di pazzia che portano alla furia omicida di un Ercole che ammazza i propri figli, e nel quale rientrano anche le «pazzie di Orlando». Un altro tipo di pazzia è quello dovuto a “ebrietà” di cui Tesauro offre qualche esempio.

4. Dalla grande tipologia della “metafora” allestita nel capolavoro di Tesauro abbiamo estrapolato soltanto quelle aventi per tema forme di comportamento umano considerato aberrante in misura moderata, tipico di un’infermità che potremmo definire pazzia lunatica o scemenza, distinta dalla pazzia che produce danni sui quali non è lecito ridere, perché implicano azioni talvolta efferate di omicidi e di suicidi. Solo le metafore dei “matti”, dunque, che sono certamente pazzi ma non alla maniera “furiosa”. Abbiamo selezionato questo tipo di pazzia perché non ci risulta essere un tema squisitamente “novellistico”, ma cui Tesauro sembra affidare un potenziale narrativo mai prima rilevato da novellatori. C'è anche un motivo ulteriore dietro la nostra scelta, ed è che i pochi aneddoti riferiti da Tesauro sono quasi tutti rinvenibili nelle opere di Tomaso Garzoni, e hanno dunque una “preistoria letteraria”, una qualche formattazione narrativa. Sono aneddoti che si

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74.



trovano in buona parte nel terzo discorso («De' pazzi maninconici e salvatici») dell'*Ospedale de' pazzi incurabili*, da cui stralciamo alcuni periodi seguendo l'ordine espositivo dell'autore:

Prova però Donato Antonio Altomare – per autorità di Galeno nel secondo *De causis symptomatum* (...) Galeno, fra gli altri, nel terzo *De locis affectis*, testimonia di uno il quale, avendo pensiero di essere diventato tutto testa, cedeva a qualunque persona l'incontrava, per non urtare in essa e farsi male. E l'Altomare, nel trattato *De medendis humani corporis malis*, fa menzione di due altri, de' quali uno, sentendo un gallo cantare, sì come quello. con l'ali si dibatte, così egli con le braccia si scuoteva per imitare il canto e lo strepito di quello (...) Ma che cosa diremo di Nicoletto di Gattia il quale, patendo questa indisposizione del cerebro, s'imaginò un giorno d'essere diventato un stoppino da lucerna, e perciò voleva che ognuno gli soffiassero dinanzi e di dietro e dalle bande, temendo di non arder tanto che tutto si dileguasse? (...) Ma fornirò le pazzie di questi miserabili con l'esempio ridicoloso affatto di Petruccio da Prato, il quale datosi a credere d'esser diventato un grano di senapria, si cacciò tutto con le mani e co' piedi in un mastello di mostarda che un certo speciaro teneva così fuori di bottega, e diede un danno d'otto o dieci ducati a quel pover'uomo che mai avrebbe immaginato una cosa tale.<sup>7</sup>

E poiché ci manca il riscontro di Bastiano da Monselice, saltiamo al capitolo decimo della stessa opera («De' pazzi balordi o matti torlurà»), dove leggiamo:

Né manco balordo fu Bastiano da Monselice, il quale, servendo un certo signore napoletano che li comandò che portasse in tavola certi cedri e naranzi, andò in giardino e spiantò le più belle piante ch'avesse, e le portò in fascio al suo padrone con danno grande e vergogna non mediocre insieme insieme.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> T. Garzoni, *Opere*, a cura di P. Cherchi, Ravenna, Longo, 1993, pp. 267-268.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 290.

E se volessimo integrare la lista dei casi addotti da Tesauro con altri riscontri ricavati dall'opera garzoniana, andiamo a vedere un passo dal *Teatro dei vari e diversi cervelli mondani*, la prima delle opere garzoniane, al capitolo XLVIII «De' cervellazzi malinconici e selvatici»:

Non mi par punto strano quell'esempio che volgarmente si racconta d'un meschino che, pensando d'essere trasformato in un grano di miglio, stette lunghissimo tempo senza mettere il piè fuori della camera, temendo che i polli non corressero subito a dargli del becco ed inghiottirlo. Non è forse men curioso quel di quell'altro che, imaginandosi d'essere diventato un cordovano, si tirava la carne co' denti per farsi un par di stivali da cavalcare. È assai ridicoloso ancora quello di colui che, parendogli d'essere diventato un vetro, andò a Murano per gettarsi dentro a una fornace e farsi fare in foggia di un'inghistara. Non è forse men dilettevole quel d'un altro che, parendogli d'essere diventato un fungo, si querelava da se stesso che in termine d'un'ora la pioggia l'avesse a corrompere ed a marzire.<sup>9</sup>

È quasi certo che se spingessimo la ricerca su tanta letteratura tardo-rinascimentale relativa alla "malinconia" troveremmo molti esempi simili a quelli riferiti da Garzoni: viene subito alla mente una vasta enciclopedia di casi "eccentrici", ossia l'*Anathomy of melancholy* di Robert Burton (1628), e a essi potremmo associare una lista di pazzi "giocosi e gioviali" che si trovano nelle commedie di un Anton Francesco Grazzini (*La Spiritata*) e di un Girolamo Bargagli (ad es., *La pellegrina*) o in quelle di Lope de Vega;<sup>10</sup> o anche nei romanzi picareschi.<sup>11</sup> Notiamo, però, che l'opera di Burton è di argomento medico, e le opere teatra-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>10</sup> Si veda J. E. López Martínez, *Locos y bobos fingidos: otra forma de representar (sin disfraz) en el teatro de Lope de Vega*, in «Atalanta», 2 (2014), pp. 54-95.

<sup>11</sup> Alcuni esempi sono ricordati da M. Molho, *Para una lectura psicológica de los cuentecillos de locos del Segundo Don Quijote*, in «Cervantes», 2 (1991), pp. 87-98. Si veda anche F. J. Blasco Pascual, *Un retrato de Cervantes en el Quijote de Avellaneda y la respuesta cervantina: los cuentos "de loco de perro" en el prólogo del Quijote de 1615*, in *Praestans labore Victor. Homenaje al Profesor Victor García de la Concha*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2005, pp. 95-118.

li alle quali abbiamo accennato confermano che la rappresentazione della pazzia si presta alla resa teatrale dove è facile rendere viva la “dissonanza” di vista fra il pazzo e chi ne osserva il comportamento. Non troveremmo mai, invece, il suggerimento che la pazzia sia un fatto creativo e oggetto di materia novellistica. È un’assenza che sorprende anche perché la pazzia era un tema attualissimo nella cultura manieristico-barocca, visto che produsse grandi personaggi letterari come Hamlet e Don Quijote, e afflisse grandi menti dell’epoca, come Tasso e Góngora. Ma, come abbiamo detto e cercato di spiegare, il tipo di pazzia descritto da Garzoni non costituì mai materia per la creazione novellistica: era considerata una materia medica<sup>12</sup> e di essa si occupano anche i trattatisti interessati a costruire tipologie di “cervelli” umani. Peraltro è difficile concepire un racconto incentrato su un argomento che, esulando dalla normalità, non sembra adatto a costruirvi sopra argomenti esemplari o anche di una narrazione sostenuta, visto che il suo contenuto si esauriva con una risata di breve durata.

Tesauro per primo intravvide le risorse “creative” della pazzia, di qualunque specie essa sia, poiché mette in atto il principio che regge la metafora, ossia quella figura retorica per cui una cosa ne significa un’altra. Per capire il valore della proposta, ricordiamo che Tesauro la inserì in una visione generale dell’universo. Egli espanse la lettura “metaforica” a tutto il creato, e lesse la metafora dei cieli, dei paesaggi, dell’architettura, delle nuvole... perché in tutte le manifestazioni del creato si può leggere un messaggio se, usando il “cannocchiale”, riusciamo a ravvicinare qualità e aspetti tra cose lontanissime fra di loro. E quel cannocchiale crea “metafore” che solo un osservatore d’ingegno acuto riesce a percepire. Talvolta la disposizione delle nuvole crea delle figurazioni il cui messaggio viene colto da un occhio acuto, aristotelico, capace di decifrare i mille geroglifici che la natura crea continuamente presentando ai nostri sensi relazioni semiotiche tra realtà

<sup>12</sup> Qualche dato in B. Cassinelli, *Storia della pazzia*, Milano, Dall’Oglio, 1952.

che sembrano appartenere a sfere diversissime; individuare, e quindi leggere, i messaggi che ne nascono diventa una sfida esilarante. Chi sa leggere quelle lettere e quei linguaggi trova che generano “arguzie”, ossia messaggi strutturati come metafore in cui due realtà lontanissime si fondono per produrre un *tertium* significante.

Tesauro analizza la sfera dell’umano nel terzo capitolo del *Canocchiale*, dove analizza le “arguzie” seguenti relative alle “ragioni efficienti” che sono: quelle divine, quindi quelle angeliche, quelle che riguardano la natura, e poi gli animali, e infine quelle “humane”. Queste ultime sono quelle che riguardano più da vicino il mondo della letteratura creativa e narrativa, e qui troveremo, con nostra grande sorpresa, le persone che hanno perso la ragione. I pazzi, dunque, e non gli eroi, non i grandi personaggi epici o elegiaci, ma quelli che fanno un uso anomalo della ragione. Fra questi a noi interessa in particolare un loro tipo che Tesauro denomina “i matti”, i quali sono piuttosto dei maniaci che si convincono di essere enti di specie diversa da quella alla quale appartengono: un esempio potrebbe essere quello di un uomo che crede d’essere un gallo. Allora capiamo subito che proprio questa differenza di specie fa scattare la struttura della metafora perché combina in un’unica persona due realtà. L’effetto in chi l’osserva è di sorpresa, visto che solo un creatore ingegnoso riuscirebbe a immaginare una creatura del genere, e l’incongruità stimola emozioni fra cui la più comune è il riso. Avviene lo stesso nell’arguzia tradizionale che combina parole in modo inaspettato e crea immagini che solo un lampo d’ingegno sa produrre; ma mentre la tradizione combinava parole, quella di Tesauro combina esseri di specie diversa. Inaspettatamente i pazzi, e specialmente quelli lunatici, si guadagnano un posto fra i temi ricchi di potenziale narrativo arguto come metafore viventi. Sono metafore in cui al concetto di analogia viene integrato quello di sostituzione, in cui una realtà si identifica con un’altra affatto diversa. Il pazzo che si ritiene un gallo non è “simile” a un gallo, ma è un gallo vero e proprio nel comportamento, tanto che conservando il corpo umano canta come un gallo.

La lettura “metaforica” del mondo ne decifrava il linguaggio o addirittura l’alfabeto insito nei rapporti fra le cose, e fu un metodo di lettura che godette di un successo enorme, soprattutto nell’arte promossa dai gesuiti, e sollecitò esperimenti infiniti nel campo del simbolismo, nei linguaggi pittografici, nell’emblematica e in tutte quelle forme di comunicazione in cui i segni venivano caricati di significati plurimi.<sup>13</sup> La sovraccarica distorceva le linee tradizionali che definivano le cose e creava con frequenza il fenomeno dell’anamorfosi, fenomeno che esigeva “letture mentali” grazie alle quali diventava più facile l’operazione di ravvicinamento di realtà remote fra di loro. Il *Cannocchiale aristotelico* ebbe un enorme successo creando un nuovo modo di leggere la realtà, e ci sembra che già questa presenza straordinaria nel mondo delle lettere giustifichi il sospetto che Carlo Casalicchio – anche lui un gesuita calabrese di una generazione posteriore a quella del suo cor-religionario piemontese – abbia ripreso da tanto maestro il termine di “arguzie” che, con una certa dose di improprietà, estese a tutte le sue novelle. Ma esisteva anche qualche appiglio concreto per giustificare il nostro sospetto che l’appropriazione del termine “arguzia” sia accompagnata dalla ripresa, o comunque coincidenza, di alcuni episodi di pazzia giocosa presenti in entrambi gli autori.

5. Carlo Casalicchio pubblicò *L’Utile col dolce* dove per la prima volta viene adottato il nome di “arguzia” per il tipo di narrativa che era sempre stato chiamato “novella”, e con molta probabilità egli riprendeva il termine dal Tesauro. L’opera di Casalicchio uscì nel 1671 a distanza di una ventina d’anni dal *Cannocchiale aristotelico* (la *princeps* è del 1654), che in quel brevissimo intervallo di tempo aveva attinto una reputazione grandissima. Casalicchio non ne fa mai menzione, tuttavia l’omissione ha uno scarso valore probativo, data la consuetudine di non citare opere che tutti conoscono; semmai è più importante notare l’adozione di un termine usato in accezione nuova nel *Cannocchiale*

<sup>13</sup> Su questo argomento ha scritto un bel libro M. Arnaudo, *Il trionfo di Vertunno. Illusioni ottiche e cultura letteraria nell’età della Controriforma*, Lucca, Pacini - Fazzi, 2008.

e forse non ancora divulgato, e che a esso associ anche alcuni temi indicati specificamente nel modello. Sono coincidenze che non sono determinanti, e ciononostante hanno un peso indiziario notevole. La materia della raccolta di Casalicchio è distribuita in tre centurie di dieci decadi ciascuna, ossia dieci capitoli con una o più arguzie per ogni capitolo. Postuma, e probabilmente apocrifa, apparve una quarta centuria suddivisa anch'essa in decadi di arguzie. I numeri nascondono una velata allusione al *Decameron* e forse anche una punta di rivalità, non solo perché il numero triplica il modello, ma anche perché le *novelle* sono diventate *arguzie*, quindi di contenuto più lieve. Inoltre la struttura numerica sostituisce del tutto la "cornice" che il modello boccacciano aveva imposto a tutti i novellieri che gli tennero seguito, tanto grande era il suo prestigio. Anche il titolo, combinando l'utile con il dolce, allude a una forte presenza morale contro la tradizionale "lascività" boccacciana, morale che però viene propinata con la promessa di una levità arguta quale ottimo correttivo contro la prevedibile uggiosità dei sermoni.

Ciò che a noi interessa per il momento è l'attenzione che Casalicchio presta al tema della pazzia nella versione che potremmo chiamare "mattia" perché in alcuni particolari è vicino a Tesauro che chiama questi "matti" i protagonisti di alcune arguzie, distinguendoli dai pazzi "furiosi" che non fanno ridere. Dalle similarità tematiche fra i due autori si può dedurre se e in quale misura Casalicchio abbia capito il potenziale narrativo proposto nel *Cannocchiale*. Al tema sono dedicate varie storie, disseminate nelle prime tre centurie e tutte facilmente identificabili perché nei rispettivi titoli appare quasi sempre il termine "pazzia" o "stoltizia". Non sono numerose; tuttavia consentono di ricavarne quei tratti salienti che Tesauro voleva vedere nella metafora dell'arguzia, benché poi Casalicchio non persegua sempre con ingegno i dettami della poetica tesauriana. A volte Casalicchio capì in modo approssimativo il senso tesauriano dell'arguzia, e sprecò un'occasione creativa suggerita da una nuova poetica che trovava un potenziale artistico in alcune forme di comportamento aberrante e ridicolo. È anche vero,

però, che la proposta tesauriana di dar vita narrativa a certe forme di pazzia maniacale era difficilmente realizzabile per le ragioni che abbiamo indicato; per giunta un libro di “arguzie” con numerosi protagonisti tutti pazzi sarebbe stato forse dilettevole ma sicuramente poco utile.

6. La prima esplicita menzione del tema della “pazzia” si dà nell’*argutia* quarta della Centuria prima, e avente per titolo «Pazzie veramente gratiose d’alcuni» (I, 1, 4).<sup>14</sup> In questo capitolo si racconta di due casi di pazzi del tipo “matto”, cioè non furiosi, ma lunatici e innocui e divertenti. Fra le due forme di pazzia non esiste alcun rapporto esplicito o deducibile se non nel fatto che hanno entrambe una simile eziologia e che entrambe vengono curate. Già l’associazione di due casi in un solo racconto indica una consapevolezza dell’insufficienza della materia per sostenere non solo una novella di tipo tradizionale, ma anche una facezia dal tema ridotto ai minimi termini; tuttavia sotto questo rispetto le due arguzie si differenziano in quanto la prima è condensata in un solo episodio, mentre la seconda si articola in due moduli. La premessa che le accomuna – un’osservazione di “buon senso” – è la seguente: «Sopra ogni altra cosa è necessaria a un uomo, che vive nel mondo, la virtù della santa indiscrezione, senza la quale sono succeduti e succedono disordini e inconvenienti grandissimi» (p. 33). Data questa verità, si capisce come sia possibile rompere la “arguzia” della pazzia individuandone la causa e restaurando l’ordine che l’accostamento di due realtà aveva sconvolto: si può dire che l’arguzia sia un episodio che si estende nel tempo, mentre nella tradizione retorica il tempo della *facetia* tende a ridursi a un attimo.

La prima narra di un tal Tomaso Rotario che, per le sue continue astinenze e una lunga malattia, perse la ragione e credette di essere diventato di vetro. Quando usciva per le strade, temeva che qualche tegola cadendo dai tetti lo infrangesse, ed evitava di scontrarsi con al-

<sup>14</sup> Tutte le citazioni sono tratte da C. Casalicchio, *L’utile col dolce*, Napoli, Rosselli, 1687. Indichiamo sempre con il numero romano la centuria, quindi la deca e infine il numero dell’arguzia. Le pagine dei passi riportati sono citate all’interno del nostro testo, ma bisogna tener presente che ogni centuria ha la sua propria paginatura.

tri. Decise di ritirarsi dal suo paese e fu trasportato in campagna entro «una cassa grande, al modo come si portano i vetri, acciò che ivi, tutto coperto di bambagia e di fieno, sopra e sotto, così si potesse sicuramente portare e non rompersi per lo viaggio» (*ibid.*). Dopo molti anni «fu curato da un religioso» (*ibid.*). La storia dell'uomo di vetro non è nuova e già Garzoni la conosceva e prima di lui altri autori l'avevano menzionata.<sup>15</sup> Ma Casalicchio la riprende da Cervantes,<sup>16</sup> come prova certamente la resa italiana del nome Tomaso Rotario dello spagnolo Tomás Rodaja, protagonista del *Licenciado Vidriera* o "Dottor Vetrina" come Cervantes intitola una delle sue celebri *Novelas ejemplares*. È un racconto sul quale torneremo perché ci farà capire come Casalicchio sacrifichi una grande e modernissima novella alla sua mal intesa nozione di arguzia. Per il momento diciamo solo che nel modello non si fa menzione della causa della malattia e del modo in cui la natura "vitrea" del Dr. Vetrina crei la sua nuova personalità.

La seconda sezione di questa arguzia è alquanto più espansa e intercala un episodio di pazzia entro quello che attiva l'azione terapeutica. Un uomo, questa volta senza nome, crede di essere morto e in quanto tale si rifiuta di mangiare. Allora i suoi escogitano un modo per curarlo e gli preparano una fossa in cui il matto troverà altri finti morti i quali a un certo punto si alzeranno per andare a mangiare; egli si unirà ai conviventi e così guarirà. Ma, prima di essere sepolto, il matto dà un'altra prova della sua pazzia: mentre lo trasportano nella bara, un bottegaio che vede passare il funerale chiede chi sia il morto, e, saputane l'identità, inveisce contro di lui dicendone il peggio che si possa immaginare. Al che il morto esce dalla bara e insulta quella malalingua dicendo che, se non fosse impossibilitato dalla morte, gli avrebbe fatto pagar cari tali insulti; e, rimessosi nella bara, viene portato alla fossa dove

<sup>15</sup> Per la bibliografia su casi di "uomini di vetro" si veda F. Fiumara, *Tomás Rodaja y sus logomimesis: ficción aletética y ficción letética en El licenciado Vidriera*, in «Céfiro Journal», 5 (2006), pp. 58-66.

<sup>16</sup> Si veda E. Mele, *Opere di Gracián e d'altri autori spagnoli fra le mani del P. Casalicchio*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 82 (1923), pp. 71-89; il riscontro con la novella cervantina è a pp. 85-86.



avviene l'incontro con gli altri finti morti. Questa volta la novellina è abbastanza comica e vive dalla contraddizione di un vivo che si crede morto. E, quando il morto rientra in senno e vede che anche i morti mangiano, l'autore interviene con un robusto paragrafo nutrito di citazioni scritturali e religiose in generale contro le eccessive astinenze che danneggiano il corpo e la mente, per cui gli insegnamenti della Chiesa vanno presi anch'essi con la dovuta discrezione. La storia centrale del morto che si rifiuta di mangiare non è un'invenzione di Casalicchio, ma ha antecedenti che risalgono addirittura ai *Gesta Romanorum*,<sup>17</sup> ebbe una qualche fortuna nella storia del teatro di tipo farsesco, ma fu ignorata dalla tradizione della novellistica, inclusi i suoi sottogeneri. L'arguzia di questa storia, se per arguzia intendiamo una costruzione su una struttura metaforica, gioca sul fatto che i familiari dell'ammalato devono convincerlo di quello che non crede proprio per salvarlo da quello che crede, e cioè che i morti non mangino. I familiari sono i veri protagonisti dell'operazione, e il loro successo consiste nel decostruire una fissazione sostenendola fino a portarla a trovare una verifica che ne nega le premesse e poter così tornare alla normalità. La comicità del racconto non è data tanto dalla pazzia quanto dalla cura. Questa è spesso la vera "arguzia", perché l'ingegno costruisce rimedi che rincarano gli elementi della pazzia, cioè li portano in un campo assurdo in cui la logica del pazzo viene a smontarsi da sola. Stare al gioco dei pazzi per condurli a ricredersi. Qui il detto figurato "i morti non mangiano" acquista un senso concreto di verità nel momento in cui si rovescia la premessa: se i morti mangiano allora "si nega la conseguenza" e il morto dovrà mangiare perché può farlo. Nella storia dell'uomo di vetro non si dà

<sup>17</sup> *Gesta Romanorum*, V, I, ed. H. Oesterley, Berlino, 1872, p. 639. Il riscontro si deve a P. Toldo, *Morti che mangiano*, in «Rivista teatrale italiana», 12-13 (1908-1909), pp. 108-117, e il riscontro è a p. 108, n. 2. Nei *Gesta Romanorum* la cura è stabilita dal medico e non vi è cenno all'episodio del funerale, che deve essere un'interpolazione seriore. Sarebbe da vedere se essa non si debba allo stesso Casalicchio che, in tal caso, mostrerebbe una capacità contaminatoria notevole, sempre che abbia ripreso la storia da qualche altra fonte. Sulle fonti di Casalicchio il lavoro migliore è quello di G. Marchesi, *Per la storia della novella italiana del sec. XVII*, Roma, Loescher, 1897, pp. 164-189.

veramente alcuna arguzia simile. L'arguzia in questa storia consiste nel fatto che il pazzo si identifichi con quello che crede di essere, cioè di essere diventato di vetro, e quindi egli vive secondo questa contingenza, facendo in modo che la sua alterazione della realtà diventi la sua nuova realtà vitale. È un peccato che Casalicchio qui non dica come il religioso riesca a correggere la fissazione del matto. La cura, comunque, è un modo per chiudere e non di arricchire l'arguzia; è anche vero, però, che la complessità "metaforica" del personaggio cervantino sta tutta nelle conseguenze di vedere il mondo con la trasparenza del vetro, e per questo viene ricercato da chi vuole conoscere la verità su tante cose, incluse quelle proprie di chi lo consulta, e spesso si tratta di cose intime. Nell'uomo di vetro convivono due persone, un pazzo e un saggio, ovvero un uomo dalla mente inferma e uno dalla mente lucidissima, con uno sdoppiamento che potrebbe essere "arguto" nel senso tesauriano.

7. Non sempre, però, le arguzie dell'*Utile col dolce* aventi dei protagonisti pazzi toccano questo livello di finezza. Non sempre, cioè, la prevaricazione della norma si presenta come una "metafora forte" che ravvicina elementi ritenuti opposti e incompatibili. Di solito le arguzie di Casalicchio con stravolgimenti del reale con risultati ridicoli sono delle "astutie" dove la struttura della metafora è solo sfiorata. Può darsi il caso, ad esempio, (I, 2, 8) che un contadino tema di essere incorso in un peccato mortale perché di Venerdì Santo una goccia di latte gli è caduta sulle labbra ed egli si sente colpevole perché prende alla lettera l'obbligo del digiuno in quel giorno particolare: possiamo dire che "prendere alla lettera un ordine" sia un modo anch'esso di forzare il "segno linguistico" per imprimergli un significato che oltrepassi la norma. Tuttavia il livello di pazzia in questi casi tocca la scemenza e non contiene la forza dinamica della metafora di contrapporre due realtà. Un po' sulla stessa linea del "prendere alla lettera" è l'arguzia (I, 9, 2) del servitore che fa la fame in casa del padrone, e un giorno, imbatendosi in un funerale, sente la moglie del morto che piange il marito perché lo portano dove «non si mangia e non si beve», e il servitore crede che lo portino alla casa del suo padrone.

Il tema della pazzia – nelle varianti dei furiosi, dei matti e dell’ebrietà – è presente nell’*Utile con il dolce*, ma prevalentemente la pazzia diventa una forma di dismisura che va condannata. Che essa abbia un’importanza certa nella tematica dell’opera risulta chiaro, tra le altre cose, dal fatto che letteralmente l’autore «cerchi una casa della pazzia». Nella Centuria I alla decada V e all’arguzia prima, intitolata «Pazzie dei duellanti», Casalicchio racconta un apologo in cui Giove dà via libera ad alcuni suoi ministri «i quali volevano indubitamente trovare dove stesse la pazzia» e la trovarono immediatamente nella «casa dei duellanti» (p. 93 ss.). Il tema viene ripreso nella I, 9, 3, «Dove si dimostra la pazzia dei duellanti» (p. 175 ss.), e ancora nella II, 10, 2 («Si detesta il duello»). Non c’è bisogno di spiegare di cosa si tratti, se ricordiamo che chi scrive è un gesuita e pienamente calato nella seconda metà del Seicento, quando era molto intensa la polemica sul duello ed era perentoria la sua condanna da parte della Chiesa. La stessa condanna si leva contro un’altra forma di pazzia: «Esser grande la pazzia dei giocatori» (II, 3, 3), dove si finge un coro di giocatori che parlano a un giudice per spiegare la loro pazzia, e questa volta l’arguzia non ha un nucleo narrativo, un aneddoto illustrativo. O si passi alla II, 4, 7 dal titolo «Grande essere la pazzia di coloro che per il momentaneo perdono l’eterno», in cui il nucleo narrativo è la storia di Leandro che perde la vita per ostinarsi ad attraversare il braccio di mare che lo separa da Ero (non nominata: «invischiato nell’amore di non so chi», p. 67) nonostante la tempesta che infuria. L’episodio è notissimo, e Casalicchio lo attribuisce a Marziale, ma poi cita versi che sono di Ovidio: distrazioni che per il momento non contano. Conta invece il fatto che il nucleo narrativo è ridottissimo, mentre il resto della “argutia” è una *tirade* contro le persone che si dannano a morte pur di avere il piacere di un momento. Ancora un caso, dunque, in cui la pazzia è un fatto di dismisura ma non di forzatura “metaforica”.

In genere queste novelle sono godibili anche se notoriamente la scrittura di Casalicchio non contribuisce ad arricchirle. Il fatto che non utilizzi sistematicamente il potenziale “metaforico” presente nelle sto-

rie da matti può significare semplicemente o che egli non sia tanto ingegnoso da cogliervelo o che gli riesca difficile crearlo o che non abbia assimilato bene la lezione di Tesauro, e in tal caso si dovrebbe dedurre che il prelievo del termine “arguzia” debba molto ad una semplice coincidenza. Del resto è anche vero che le storie che hanno una dose di ridicolo prevista nelle arguzie tesauriane sono una minoranza nell’*Utile col dolce*.

Una “argutia”, però, merita un’attenzione speciale perché, pur non avendo una storia, ha una galleria di pazzi che ricordano per certi aspetti quelli di Garzoni e quelli di Tesauro, e questo ci riporta alla considerazione che Casalicchio abbia presente, almeno in qualche misura, il *Cannocchiale aristotelico*. Parliamo dell’arguzia II, 8, 9: «Ogn’uno, per stolto che sia, si crede savio» (p. 140 ss.). Qui si racconta che il padre gesuita Gaspare Vásquez – Casalicchio abbonda di riferimenti al mondo attuale e al suo ambiente – visitando le bellezze e i luoghi celebri di Roma entra anche in un «Hospedale dove stanno i matti» (p. 140), e qui viene accolto da un venerando custode che lo accompagna a vedere gli ammalati, relegati ciascuno in solitudine e in celle singole dove sono legati. E nel passarli in rassegna indica di ognuno di questi il tipo particolare di pazzia che in un determinato momento li ha dannati a quella pena. E cominciando dal primo, dice che questi perse la testa per un litigio in cui ricevette tanti insulti «che si diede in tanta gran malinconia, che l’ha disseccato il cervello, e ridotto a questo luogo» (*ibid.*); il secondo «è impazzito per causa della sua moglie», e continuando passa in rassegna vari altri malati di mente diventati tali per una causa precisa e considerati pazzi solo per questa e strettamente a essa legati, mentre per il resto non danno segni di anormalità. «E la meraviglia è che molti di questi sono matti solo per una cosa, di maniera che se non li toccate quel punto, per il quale lor si è rivoltato il cervello, discorrono come sani» (*ibid.*). In questa sorta di galleria non mancano i pazzi che conosciamo dalle pagine di Garzoni e di Tesauro:

Hor guarda, siegue a dire costui [i.e. la guida del padre Vásquez] colui che sta ora in quel capo di giardino, e sappia che egli non ha altra pazzia, se non che si crede di essere un acino d'orgio, che perciò teme le galline, al maggior segno, che non gli si accostino, e se il traguggino. Osserva quell'altro che sta in quel cantone. Hor sappi mio Padre, che costui pensa essere una carafa di cristallo, che perciò grida sempre a coloro che li passino vicino "piano piano, fratelli, non vi accostate, non mi toccate che mi romperete". E colui che vedete camminare con tanta maestà con quel bastone in mano, sappiate che pensa essere Re, e che quel bastone sia lo scettro, e fa ordini e comanda, dispone eserciti, e crea ufficiali come se infatti fosse un monarca. Ma quello che in questa casa di pazzarelli pare a me sia il più forsennato, è quel giovane che vedete presso a quel fonte, che prende acqua mentre ostinatamente dice et asserisce ch'egli è l'Angiolo Gabriele, e ch'egli annunciò alla Regina del Cielo il grande mistero; ma ciò è tanto falso quanto egli è vero che è un pazzo sfacciato, mentre chi meglio di me saprebbe tal cosa, se non io che sono l'Eterno Padre, e potete credermi perché per quel Dio, che sono, giuro che io essendo allhora come sono, anche adesso Padre Eterno, non solo non l'ho mandato, com'egli falsamente dice a fare tal'ambasciata, ma né meno mi ricordo di haver tal giovane mai veduto se sia stato in quelle sovrane regioni, e ciò detto all'improvviso licenziosi; il che se non havesse fatto, havrebbe di certo fatto il Padre, che havendolo scorto per il più pazzo che stesse in quell'ospedale, poteva alla fine haverne qualcosa di male (pp. 140-141).

In questa galleria troviamo dunque due tipi di pazzi: quelli che lo sono diventati per un motivo determinato e che produce sempre uno stesso effetto se viene riattivato, e i pazzi che per ragioni o cause non dette "diventano altri" da quello che sono normalmente e si comportano secondo il ruolo richiesto dalla nuova identità che assumono. In questo secondo tipo di pazzia rispunta il principio dell'arguzia come "metafora", in cui un segno vive al posto di un altro, e il fatto che questa seconda vita sia vissuta "alla lettera" è il segno della pazzia che in tali casi si mostra come una forza creativa nel senso vero della parola, e quindi con valore funzionale e attivo. La storia dell'angelo Gabriele,

forse invenzione di Casalicchio ispirata da quella di Boccaccio, prova che egli torna all'idea centrale proposta da Tesauro, e cioè che il pazzo vive nel segno che la sua mente entifica, ovvero dando concretezza al prodotto di un'immaginazione alterata, e crea così un personaggio diverso dal sé.

Sarà un caso? È vero almeno che non vediamo un modo sistematico nell'applicare l'intuizione di Tesauro. Inoltre sembra vero che Casalicchio accolga varie forme di pazzia entro la sfera dell'utile e del dilettevole perché mettono a nudo zone oscure e talvolta perverse dell'animo umano sulle quali è poi facile imbastire un discorso morale. A questo fine si sofferma di preferenza sul tipo di pazzia più diffusa nella narrativa breve e cioè quello della stoltizia o deficienza che porta a creare facezie. Ad esempio, nell'arguzia II, 9, due («Ordinariamente la stoltizia, vien da essi medesimi stimata sapere») si parla di un signore milanese che trova che un rimedio efficace per curare la pazzia sia quello di immergere i pazzi in acqua putrida e di nutrirli con estrema sobrietà per un paio di settimane. Uno di questi pazzi, reduce da un simile trattamento, vede un giorno un cacciatore, e informatosi sul costo del suo cavallo e delle armi, e avendo calcolato che quel che riesce a cacciare non ripaga in alcun modo le spese fatte per cacciare, giudica che quel cacciatore sia un pazzo e pertanto deve essere sottoposto alla stessa terapia con la quale lui è stato curato. Notiamo infine che non poteva mancare un capitolo sulla «Pazzia delle donne» (II, 10, 7; Garzoni nell'*Ospedale de' pazzi incurabili* dedica la sezione conclusiva alla pazzia delle donne) in cui si enumerano azioni che le donne compiono spinte dalla semplice vanità di apparire belle, vanità che non risparmia neppure gli uomini i quali fanno spese folli per apparire ben vestiti e di alta classe (III, 7, 3: «Grande essere la pazzia degli huomini»), dove il senso di "pazzia" assume la tipica connotazione cristiana della "vanità" dei beni terreni non necessari: tutti gli sforzi fatti per conseguirli sono manifestazioni di giudizio poco sano, e in ultima analisi di pazzia. Ma contro questa norma risaltano i casi di pazzia creativa che più si avvicinano ai criteri della poetica di Emauele Tesauro. E la loro

eccezionalità è indicativa del sorgere di una possibilità narrativa abbastanza nuova nel contesto della tradizione novellistica del Seicento.

Il fatto che non abbia prodotto risultati maggiori in numero e in qualità può dipendere da due fattori principali: il primo è il livello dell'ingegno di Casalicchio; e il secondo è il fatto che egli narrava non solo per dilettere ma anche per propinare lezioni utili. In altre parole, questo duplice fine lo portava a trasformare un criterio estetico in un criterio retorico, e la necessità di imporre una cappa morale a una creazione arguta finiva per spegnerla. Forse la nostra aspettativa è frustrata dal fatto che i tempi non fossero ancora pronti ad accettare un utilizzo pieno delle possibilità creative della pazzia a base "metaforica". Ci creava l'illusione che tali aspettative non fossero irragionevoli il fatto che Cervantes aveva creato un pazzo, come il Licenciado Vidriera nato dalla stessa matrice concepita da Garzoni e da Tesauro. Ma Cervantes non era Casalicchio, e aveva creato un pazzo fra i più memorabili della storia che seppe vivere impersonando dei cavalieri che aveva trovato nei libri, e fu una vita altamente creativa perché il personaggio inventato era vero quanto quello che lo aveva creato. Il Dr. Vetrina è un parente strettissimo di Don Quijote, e una delle sue vere vite produttive fu proprio quella che visse da pazzo,<sup>18</sup> o da uno che appariva pazzo agli occhi degli altri, e il nostro Casalicchio nella sua ripresa della novella cervantina eliminò proprio quella parte che trasformava la novella cervantina in una arguzia quale la intendeva il grande maestro della metafora.

I tempi non erano ancora maturi. Quando alla novella succederà il "racconto" libero da incrostazioni morali, e quando la medicina dell'anima, la psichiatria, scoprirà il fatto meraviglioso che in un individuo possano vivere due persone, allora sarà possibile la creatura "metaforica" intravvista da Tesauro, e nasceranno i personaggi di Pirandello come quello della novella «Il treno ha fischiato» e quello dell'*Enrico IV*

<sup>18</sup> Sul personaggio si veda C. Segre, *La estructura psicológica del Licenciado Vidriera*, in *Actas del I Colóquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, 2016, pp. 53-62.

che anche nel genere misto della tragicommedia contiene la struttura dell'arguzia metaforica tesauriana.

[«ArNovIt – Archivio novellistico italiano», 4 (2019), pp. 100-117].



## Anton Giulio Brignole Sale: Sesto Tarquinio e lo stupro di Lucrezia

La fortuna che Lucrezia gode nella memoria dei posteri è dovuta certamente al suo gesto di riscatto dall'ignominiosa violenza inflittale dal suo stupratore, nonché al fatto che all'episodio si leghi la nascita della *Respublica* romana; ma non sarebbe stata così duratura se Tito Livio non l'avesse tramandata in un breve racconto che ha *in nuce* un copione drammatico. Del dramma ha la scenografia, l'ambientazione dell'alcova, un parziale uso del dialogo e lo scioglimento tragico con effetti catartici per i lettori. Lo riportiamo solo nella traduzione di Guido e Carlo Vitali (Tito Livio, *Ab Urbe condita*, I, 57-58, Milano, Mondadori, 2007) per non sconfinare dallo spazio concessoci:

[LVII] In questo stare in campo, come avviene in una guerra più lunga che aspra, erano abbastanza frequenti le licenze, più tra gli ufficiali però che fra i soldati, i giovani regi, ad esempio, consumavano spesso il tempo in conviti e in bevande. Per caso, mentre essi gozzovigliavano presso Sesto Tarquinio, ed era con loro a cena anche Tarquinio Collatino, figlio di Egerio, il discorso cade sulle loro mogli, ciascuno con ardore straordinario esaltava la propria. Ne sorse una disputa, e Collatino disse che non c'era bisogno di tante parole, ché in brevi ore si sarebbe potuto constatare quanto più di ogni altra valesse la sua Lucrezia. «Perché, giovani e gagliardi come noi siamo, non montiamo a cavallo e non facciamo di presenza prova delle nostre spose? La prova più evidente sarà in ciò che si offrirà ai nostri occhi per l'inatteso arrivo del marito». Erano riscaldati dal vino. «Su, andiamo», gridano tutti: a briglia sciolta volano a Roma. Giuntivi ad ora della sera, di là proseguono per Collazia, dove trovano Lucrezia

non già come le nuore regie che essi avevano vedute intente a spassarsela con le compagne in lautì conviti, ma seduta in mezzo all'atrio, a tarda notte, intenta alle sue lane tra le ancelle veglianti al chiarore delle lucerne. La vittoria in quella prova fatta dalle sue virtù femminili toccò a Lucrezia. Ella accolse gentilmente il marito e i Tarquini; il vincitor marito invitò cordialmente a cena i giovani regi. Ivi prese Sesto Tarquinio l'infame libidine di possedere Lucrezia con la violenza: lo eccitavano e la bellezza e la specchiata purezza di lei. Ma, allora, da quel giovanile loro svago essi tornarono all'accampamento.

[LVIII] Pochi giorni dopo, Sesto Tarquinio si recò con un solo compagno a Collazia all'insaputa di Collatino. Qui fu accolto cortesemente da tutti, ignari quali erano del suo proponimento; e poiché dopo la cena fu accompagnato alla camera degli ospiti, arso d'amore, quando tutto gli parve sicuro intorno e tutti addormentati, andò con un gladio in pugno presso la dormiente Lucrezia, e, premendo con la sinistra il seno della donna, «taci Lucrezia», disse; «sono armato; se metti un grido sei morta». E mentre la donna, destatasi spaventata, non vedeva possibilità di soccorsi, sentendosi sopra la morte, Tarquinio le svelava il suo amore, la pregava, al suo amore univa le minacce, tentava in ogni modo l'animo di lei. Ora, vedutala decisa nel rifiuto e inflessibile pur nel timore della morte, al timore della morte aggiunse quello del disonore: disse che accanto a lei morta avrebbe messo uno schiavo ignudo strangolato, affinché le dicesse ch'era stata uccisa in un turpe adulterio. Poiché la truce libidine ebbe con quel terrore vinto quasi a forza l'ostinata pudicizia, e Tarquinio se ne fu andato via trionfante per quella sua vittoria sull'onore della donna, Lucrezia, angosciata per tanta sciagura, mandò al padre in Roma e al marito in Ardea uno stesso messaggero perché venissero con amici fidati, bisognava far così, e presto; era accaduta una cosa atroce. Venne Spurio Lucrezio, con Publio Valerio figlio di Voleso, venne Collatino con Lucio Giunio Bruto, il quale, nel tornare per caso a Roma, era stato incontrato dal messaggero della moglie. Trovarono Lucrezia afflitta, seduta nella sua camera da letto. All'arrivo dei suoi ruppe in lacrime, e al marito che le chiedeva «Stai bene?» «Per nulla» rispose; «Che può esservi di bene per una donna, quando ha perduto l'onore?

Collatino, nel letto tuo sono le tracce d'un altr'uomo; violato fu soltanto il corpo ma l'animo è innocente; ne sarà testimonia la morte. Ma datevi le destre e giurate che l'adultero non resterà impunito. Sesto Tarquinio è venuto qui la notte scorsa, nemico in aspetto di ospite, si è preso con la forza e con le armi un diletto che sarà funesto per me e per lui, e voi siete uomini». Tutti giurarono uno dopo l'altro; confortano la dolente riversando la colpa da lei ch'era stata forzata dall'autore del delitto: l'anima non il corpo è colpevole; dove non c'è consenso non c'è colpa. «Voi», ella replica, «vedrete qual pena gli sia dovuta; io assolvo me da peccato ma non mi sottraggo al castigo; nessuna donna vivrà impudica mai più, se seguirà l'esempio di Lucrezia». Si caccia nel cuore un pugnale che teneva celato sotto la veste, e cade morente sulla propria ferita. Dà in alte grida il marito e il padre. (*Ibid.*, pp. 149 e 151 e 153).

La forma "teatrale" del racconto contribuì certamente a rendere indimenticabile Lucrezia che entrò nella memoria storica romana come il modello della *pudicitia*, una virtù minore della *temperantia*, minore solo perché esercitata nella sfera specifica della sessualità. È una virtù tipicamente femminile, ma per esercitarla come fece Lucrezia bisognava avere – così pensavano i Romani – una forza d'animo che è sola degli uomini, come dice Valerio Massimo: «Dux Romanae pudicitiae Lucretia, cuius virilis animus maligno errore fortunae muliebri corpus sortitus est» ("Lucrezia, guida della pudicizia romana, il cui animo virile che per un errore di fortuna fu assegnato a un corpo di donna", *Dict. Fac.*, VI, 1, 1). Questo tocco di virilità finì per sminuire tanta gloria nel momento in cui la mentalità cristiana propose un nuovo modello di eroina che non era più quello virile (ad es. Didone e Cornelia) bensì quello materno, spirituale e disposto al sacrificio (Maddalena, Maria Vergine) della madre. Ma non fu l'unico motivo di ripensamento, e lo indicò esplicitamente S. Agostino nel *De civitate Dei*, imbastendo un vero processo all'eroina, accusandola di non aver opposto la resistenza massima a Tarquinio, e soprattutto imputandola di suicidio che, in termini cristiani, è un peccato mortale. Quanto al primo "difetto" basti

ricordare Piccarda che nel cielo della Luna dantesco spiega il perché della sua posizione bassa nella gerarchia dei beati proprio perché non oppose resistenza a oltranza al suo stupratore. Quanto al peccato del suicidio, la condanna cristiana non conosce eccezioni, a meno che non sia stato Dio stesso a volerlo, come accadeva per le monache che ai giorni di Agostino venivano stuprate dai Vandali, e Dio concedeva loro che si togliessero la vita. Agostino fece di Lucrezia un “casus” teologico e giuridico e passarono secoli prima che venisse riabilitata. Gli umanisti rivalutarono la moglie di Collatino e ritennero esemplare e incensurabile il suo gesto che “lavava” non tanto la sua coscienza quanto la macchia al suo onore che non poteva rimuovere con altro gesto se non scomparendo fisicamente dagli occhi del pubblico e lasciando il suo esempio a quanti esaltano la castità. Petrarca (*Rvf.* 262) fu esplicito in questa interpretazione del gesto di Lucrezia:

– Cara la vita, e dopo lei mi pare  
vera onestà, che ’n bella donna sia. –  
– L’ordine volgi: e’ non fûr, madre mia,  
senza onestà mai cose belle o care.  
E qual si lascia di suo onor privare,  
né donna donna è più, né viva; e se qual pria  
appare in vista, è tal vita aspra e ria  
via più che morte, e di più pene amare.  
Né di Lucrezia mi meravigliai,  
se non come a morir le bisognasse  
ferro, e non le bastasse il dolor solo. –  
Vengan quanti filosofi fûr mai  
a dir ciò: tutte lor vie fien basse;  
e quest’una vedremo alzarsi a volo.

L’allusione a «quanti filosofi fûr mai» non lascia dubbi che il modo corretto di intendere il gesto di Lucrezia sia quello di considerarlo non dal punto di vista strettamente filosofico bensì di accettarlo dal punto di vista della “onestade” che è un criterio morale superiore a ogni calcolo utilitario. Petrarca, infatti, considera il pugnale come uno strumento

non necessario perché a uccidere Lucrezia sarebbe bastata la vergogna di essere stata di un altro uomo che non fosse il marito. Tuttavia il giudizio su Lucrezia richiedeva argomenti “filosofici”, e lo dimostra Coluccio Salutati (*Declamatio Lucretiae*) che la difese in termini “civili” ovvero come esempio di morale civile. Lorenzo Valla, invece, sosteneva (nel *De voluptate*) che Lucrezia ebbe piacere nell’essere stuprata. Per quanto la cosa ci possa sembrare scandalosa oggi, bisogna aggiungere che alcuni giuristi contemporanei di Valla sostenevano tesi affini nei casi di adulterio. Su questa linea stava anche Machiavelli chiamando Lucrezia la protagonista della sua *Mandragola*, commedia di un allegro adulterio. La reputazione di Lucrezia, insomma, fu sinuosa e discussa, ed è una storia che Roberta Morosini (*Intersezioni*, 2017) ha ricostruito seguendo il percorso della “onestade”. La sua ricostruzione si ferma a Marino, il quale nella *Galleria* dedica due componimenti alla Lucrezia “epicurea” e due alla Lucrezia “stoica”, riuscendo con questo equilibrio a riassumere l’altalena di una reputazione controversa.

È interessante che in questa storia sia mancata sempre un’attenzione sia pur minima al grande *villain* della storia, cioè allo “stupratore”. Di questa trascuratezza si rese conto Anton Giulio Brignole Sale, di una generazione più giovane di Marino, e quindi già aperto a esperienze nuove quando non addirittura eversive. E fu lui ad apportare una innovazione nella storia della mitica fondatrice della repubblica romana, e colmò la lacuna indicata creando un personaggio inquietante e più tragico di quanto non fosse Lucrezia.

\*\*\*

L’autore ligure dedica alla vicenda di Lucrezia uno spazio che non ha uguali neanche nel poemetto di Shakespeare (855 versi divisi in strofe di sette versi contro i 904 versi in 113 ottave di Brignole Sale). L’autore italiano ignorava quasi certamente quello inglese; tuttavia la coincidenza a breve distanza di tempo (*The Rape of Lucrece* fu composto nel 1595, e il testo italiano nel 1635) indica che il tema godette di una certa attualità nel crepuscolo della cultura rinascimentale, dato confer-

mato anche dalla *pièce* teatrale *Lucrece* di Pierre du Ryer, pubblicata nel 1638.

Il poemetto di Anton Giulio Brignole Sale fa parte della sesta giornata de *Le instabilità dell'ingegno*, una sorta di "octemerone" che imita nella cornice l'opera di Boccaccio, distribuendo in otto giornate le conversazioni di una brigata di otto giovani che discorrono sui temi più svariati, anche di natura morale e politica e artistica, e che a volte producono racconti in prosa e componimenti poetici non solo di tipo lirico ma anche narrativo. La sesta giornata offre un esempio della "instabilità" delle conversazioni passando dalla prosa alla poesia, o meglio ancora trattando un tema unico in versioni e generi letterari diversi. Il tema dominante è l'adulterio, ma in una prima tappa "prosastica" rappresentato in pittura, e in un secondo momento in versi. Alessandro, membro della brigata, accetta l'incarico di descrivere un quadro del Sarzana, ossia Domenico Fiasella, avente per tema "l'adulterio" di Marte e Venere, e si scusa se lo descriverà "vivamente a puntino" e mostrerà così "d'aver avuto occhi troppo ghiotti e fantasia troppo tenace degli adulteri" (p. 169 dell'ed. G. Formichetti, Roma 1984). In effetti il quadro si concentra sul momento in cui, consumato l'adulterio, Mercurio si impegna a liberare il piede di Venere dalla rete di Vulcano. La descrizione, quindi, è una *ecphrasis* minuziosa e linguisticamente preziosa, venata da una sensualità voyeuristica, e che anticipa il tema e la passionalità della storia di Lucrezia inserita a continuazione di questa descrizione sensuale. Anche in questa continuazione il tema è l'adulterio e la passione morbosa, e anche quì c'è una notevole attenzione alla psicologia dei protagonisti; ma c'è una variante che rende tragica la contemplazione, perché l'adulterio prende la forma dello stupro. Se ricordiamo che a questi racconti principali si intrecciano vari "problemi d'amore" e questioni legate alla difficoltà di comunicazione tra uomo e donna innamorati, si capirà che un altro tema che attraversa la giornata è l'ambiguità dei segni che non sempre rendono perfetta l'equivalenza di parole e cose, con conseguenze talvolta tragiche come accadrà in parte nella storia di Lucrezia.

Il poemetto con il quale Alessandro sviluppa il tema dell'adulterio ha per argomento la storia di Lucrezia che accentua il dramma delle incongruità tra apparenze e realtà, tra pittura e sostanze e, tra doveri e passioni. La sequenza dei fatti segue da vicino la storia narrata da Livio, ma con alcune variazioni notevoli che giustificano la nostra attenzione. Per apprezzare meglio le modifiche, diamo una segmentazione del racconto che rivela subito il volume di alcune interpolazioni significative.

1-3: Premessa: nell'accampamento dei romani che assediano Ardea; presentazione della famiglia dei Tarquini che include Collatino a questa imparentato. 4-14: i "duces" vantano le qualità delle proprie mogli e Collatino in particolare esalta la sua Lucrezia descrivendone la bellezza sia morale che fisica. Decidono di visitarle a sorpresa per verificare quanto siano veri quei vanti. 15-24: colgono, non visti, le loro mogli in festa e che brindano perfino ai loro mariti lontani. 25-29: visitano Lucrezia che trovano con le sue ancelle impegnata in un lavoro di ricamo. 30-34: descrizione di un ricamo in cui lei effigia la storia di Diana e Atteone. 36-43: descrizione della bellezza di Lucrezia. 44: Sesto Tarquinio proclama Collatino vincitore: sua moglie è la più bella e discreta fra le mogli. 45-51: scambio di gesti affettuosi fra Lucrezia e Collatino. 52-55: nasce in Sesto il desiderio di avere le attenzioni di Lucrezia, cercandone lo sguardo. 56-64: si preparano per la partenza e Lucrezia già sente la mancanza del marito mentre Sesto a sua volta pena molto a distaccarsi dalla donna che ormai lo ha avvinto. 65: tornano all'accampamento. 65-69: tormento di Sesto che si rinchiede nella sua camera. 70-74: monologo di Sesto. 75: suo piano di conquista. 76-82: viene ospitato da Lucrezia che crede alla sua scusa di essersi attardato in una missione ed è sopraggiunta la notte. Lucrezia lo considera uno dei suoi familiari per la vicinanza con il marito. I due siedono a cena, e lui loda la sua bellezza, e lei vuole avere notizie del marito. 83-86: finita la cena, vanno a dormire, ma Sesto non riesce a prender sonno. 87-90: culmina la sua pazzia amorosa e si reca con un pugnale alla camera di Lucrezia. L'ammira mentre dorme e la osserva tra le due "cortine" che chiudono il letto. 91-94. Sesto cerca di con-

vincere Lucrezia a darglisi. 95-99: Lucrezia non cede. 100: Sesto minaccia di uccidere uno schiavo e lasciarne il corpo vicino a lei, per cui potrà dire di averli uccisi entrambi per difenderla dallo stupro. 101-103: lo stupro. 104-106: Sesto lascia la scena; Lucrezia si riprende e manda messaggi al marito e al padre che ritornino quanto prima. 107-109: Lucrezia narra l'accaduto e prega i suoi che la vendichino. 110-113: si spinge il pugnale nel cuore.

Già da questo riassunto si vede quanto il testo di Livio sia stato manipolato con ampliamenti e soprattutto con interpolazioni che modificano la storia arricchendola di un personaggio nuovo e dominante. Tralasciando per motivi di spazio alcuni dettagli degni di attenzione – ad esempio l'ampiezza del vanto che serve a dare rilievo alla funzione della retorica capace di suscitare una sorta di *amor ex auditu* od *un amor de lonh*; oppure il rilievo dato al ricamo del mito di Diana e Atteone, che è una sorta di *mise en abîme* alla rovescia del mito di Lucrezia –, è evidente l'importanza conferita a Sesto, che nelle vesti non solo del "violentatore" brutale, ma di un introspettivo che analizza la propria passione, vorrebbe domarla, ma che poi razionalizza fino a giustificarla e quindi a realizzarla. Sesto, insomma, medita e cresce come personaggio dalla psicologia complessa, probabilmente molto più di quella di Lucrezia stessa. La storia conservava il nome di Sesto associandolo a un'azione infame per varie cause: tradisce l'ospitalità, l'amicizia, il legame familiare, e deturpa la bellezza fisica e morale di una matrona. Certo, Brignole Sale non intende riscattarlo, ma non rinuncia a voler capire quale "vulcano di passioni" turbi un uomo fino a spingerlo a porsi fuori dei limiti del decoro umano.

Seguiamo questa storia nel suo sviluppo. Preparati dall'elogio che Collatino fa di Lucrezia, tutti i *reges* o duci sono ammirati dalla sua bellezza una volta che le sono davanti, e Sesto a nome di tutti concede la palma a Collatino riconoscendo che ha la moglie più bella e più fedele. Ma lui è l'unico a esserne veramente preso: «sitibondo invola ogni suo detto» (53); «brama d'esser mirato, e s'ella il mira /il guardo non sostiene» (54); balbetta, e la sua parola «si tronca nel mezo» e «quasi in



sogno risponde» (55). L'innamoramento immediato è puntualizzato in questa paralisi del linguaggio che si protrae per ben tre ottave. Ma la crisi scoppia, «quasi in Mongibello avvampa», quando, lasciata la casa di Collatino, torna all'accampamento e si rinchiude in camera:

Sovra una seggia a macchinar fermossi  
Il barbaro amator, la guancia nera  
Per crudo pel ha dalla man sostegno,  
gli occhi stan fitti immobilmente a un segno (61)

sono proprio i sintomi della “malinconia” o della malattia d'amore, come la dipinge Dürer: una donna con testa reclinata e sostenuta dalla mano. La sua lingua è spedita e lucida, ma non lo trae dal conflitto che sente fra desiderio e la possibilità e la liceità di perseguirlo e di realizzarlo. Insomma «or si pente, or s'incolpa, ora si assolve/ or accetta un partito or lo rifiuta» (67). Evidentemente conserva ancora un barlume di buona morale, ma gli costa molta fatica accettarla. Il desiderio di possedere Lucrezia lo incalza e lo consuma e lo immobilizza la consapevolezza di «volere la donna d'altri» e di sapere che lei non cederà alle sue richieste. Ed è questo tormento che alla fine gli fa trovare la soluzione:

Ben d'esser amator mi glorio e vanto,  
però amator, che non per questo oblia,  
anche in mezzo all'amore, che rege ei sia.

Amo e son re, dunque mi lece ancora  
Di comandare amando, e pur consento,  
bella, che l'anima ch'il tuo bello onora,  
quasi serva soggiaccia al tuo talento;  
ma se a degna mercede empia dimora  
fie che s'opponga per crudele intento,  
temo che, da giust'impeto commosso,  
non potrò non poter quel ch'io pur posso. (70-71)

In questo modo contorto spunta la giustificazione per agire “secondo ragione” o meglio “secondo stato”. Si impone la logica del pote-

re: l'essere re consente a Sesto di ottenere ciò che vuole. Il suo desiderio diventa la passione che si identifica con la volontà! Ragionando con la passione, Sesto Tarquinio scopre la deontologia del tiranno: ciò che vuole è di per sé giusto perché il re vuole ciò che il re può volere. È la giustificazione della volontà tirannica che non può non concedersi ciò che desidera perché in caso contrario negherebbe il proprio essere, ossia la legittimità assoluta dei suoi voleri qualunque sia la loro forma o scopo. È la logica che trasforma l'eroe in villano, e non sarà un eroe da coturno, da vera tragedia, ma parodia di eroe, e per questo degno di ottave da cantare, anche se il linguaggio manierista di Brignole Sale lo adorna in un bagliore fosco.

Scoperta questa sua libertà che anche lui, come Lucrezia, fa coincidere con il suo onore, Sesto procede a ottenere il suo scopo, senza neppure immaginare quanto lo degradino il minacciare e il mentire. Esaudisce il proprio desiderio senza compartecipazione, tanto isolato è il suo godere da tiranno:

In lei si sfama il sozzo tiranno, e coglie  
Quasi da immobil marmo altro diletto:  
che l'alma ad informar più non si scioglie  
membra d'un corpo a tal partito astretto (103)

Davanti al "vulcano" di passione qual è Sesto Tarquinio, Lucrezia appare un personaggio scolorito, o meglio, carico dei colori della convenzionale "buona matrona" affettuosa, devota e dignitosa, e tutte le virtù che fanno da contrasto con la perfidia libidinosa del suo violentatore. I suoi momenti più fulgidi sono quelli presenti nelle lodi che ne tesse Collatino, e sono una prova della forza della retorica che poi si continua nell'esaltazione che ne fa la fantasia predatrice di Sesto. Per il resto Lucrezia è una figura placida, calata in una realtà "domestica" calda di affetti ma non di libidine. Si può dire che Lucrezia acquisti forza da personaggio nella fantasia di chi la concupisce e che trova erotico e sublime ogni suo gesto o parola che agli occhi altrui sono normali. Ed è qui l'incongruità del dramma, perché non esiste un vero conflitto

se non quello creato dal desiderio di Sesto. Il modo in cui lo risolve è del tutto estraneo alla cultura che aveva prodotto le donne amate dei petrarchisti, ed è invece in tono con la cultura che produce le figure dei tiranni dalla volontà assoluta. Per dirla in altro modo breve, è finito il mondo delle donne angelicate e anche delle donne della tempra della Lucrezia machiavelliana; e sono finiti anche i tempi degli amanti contemplatori e platonizzanti. Siamo entrati in una cultura che privilegia le passioni come i veri motori delle azioni umane, una cultura che non considera più le virtù come le forze che guidano la volontà e reggono il mondo della moralità del sommo bene. È il mondo nuovo delle tragedie e delle passioni fosche e truculente, il mondo dei Seneca e dei Tacito. *Le instabilità dell'ingegno* sono costellate da note di crudeltà e di sadismo, e basti ricordare per tutte l'episodio della donna frustata nella terza giornata. Sesto Tarquinio è un personaggio nato da questo mondo e, se anche lui ha la volontà assoluta come i personaggi di un Corneille o più tardi di un Alfieri, di fatto poi la sua volontà si concentra su un obiettivo ignobile che lo squalifica non solo come eroe ma addirittura come uomo normale.

Brignole Sale non intendeva certamente creare un eroe tragico, ma un personaggio che poteva far rivivere la storia di Lucrezia. La quale forse non era un'eroina perché suicidandosi "uccise un'innocente", come aveva capito Agostino. Di eroico in lei c'è solo la forza, un valore negativo quale può essere la vergogna, e non una volontà di vendetta o di giustizia. Il personaggio artisticamente più interessante era il suo stupratore perché in lui c'era una forza interna che lo spingeva a un gesto assurdo, e che compì pur sapendo di commettere un crimine, perché solo a quella condizione poteva realizzare se stesso, cioè dimostrare che nella sua volontà riposava il suo onore di *rex* e di maschio. Brignole Sale aveva visto bene, e per questo riuscì a creare un personaggio che non passa inosservato.

Lucrezia era ormai un personaggio sbiadito: il suo suicidio era un gesto estremamente drammatico, ma quanto giustificato? L'interpretazione datane da Sant'Agostino rimaneva sempre presente, e il suo

gesto tutt'al più provò quanto fosse grave il crimine del suo stupratore. Né si apprezzava più, in una cultura ormai distante dai valori della cortesia, la castità della matrona che forse aveva goduto della violenza inflittale. La letteratura secentesca non mostrò molta commozione nei riguardi della vittima di Sesto Tarquinio, e in alcuni casi arrivò a sorriderne come accadde con Secondo Lancellotti, il quale dedicò alla fondatrice della Repubblica di Roma un "farfallone" poco lusinghiero e piuttosto incredulo nei riguardi della sua castità. Né la riscatta l'inclusione del suo lungo monologo ne *Gli scherzi geniali* di Loredano. E questa dubbia reputazione si perpetuò anche fra gli autori arcadici, fra i quali ricordiamo Gian Battista Felice Zappi che al tema dedicò un sonetto "Invan resisti" di cui riportiamo la terzina conclusiva:

Rendersi al fallo, e poi morir non basta;  
 pria morir che peccar, incauta e stolta!  
 Ebbe in pregio il parer, non l'esser casta.  
 [Rime, Venezia, Storti, 1757, p. 25]

Ma i miti non muoiono se non temporaneamente, e risorgono magari con una variante che li rende attuali. Lucrezia, così, fu cara ai pittori neoclassiceggianti del Settecento, e fu cara perfino ai rivoluzionari americani che vedevano nel mito non tanto il sacrificio per salvare l'onore, quanto il suo incitamento ai Romani a liberarsi dalla tirannia dei Tarquini.

[*Letteratura permanente: poeti, scrittori, critici per Giorgio Ficara*, Milano, La nave di Teseo, 2022, pp. 227-239]

## Appunti sugli antiquari e le barbe

L'invito a partecipare a un convegno è sempre cosa gradita se l'invitato ritiene di trovare un foro in cui presentare idee nuove su un determinato tema, ma diventa un impegno esoso se non ha niente da offrire né di nuovo né di vecchio semplicemente perché non se ne è mai occupato. Confesso di trovarmi in questa situazione dell'estraneo, e quindi sarei riluttante ad accettare l'invito. Tuttavia la buona etichetta consiglia di non rifiutare, anche perché la serietà scientifica degli organizzatori è una garanzia del fatto che il tema sia valido e che offra comunque un'occasione per apprendere qualcosa, benché si corra il rischio di prendere senza poter ricambiare, pur avendo tutte le buone intenzioni di farlo.

E in effetti, apprendo quasi subito che un argomento, apparentemente frivolo e certamente intonato alla moda dei *cultural studies*, vanta una legione di studi recenti e solidi, e tale constatazione da un lato incoraggia ad aggiornarsi, dall'altro accresce il disagio di cui dicevo. Ho appreso addirittura che esiste una vera disciplina, la "pogonologia", così battezzata fin dal 1786 da Jacques Antoine Dulaure, autore di una *Pogonologie, ou Histoire philosophique de la barbe*. Una disciplina, dunque, di cui non avevo la minima nozione e di cui ignoravo perfino l'esistenza. E ora che lo so, dove trovare un mio spazio per usare il tempo consentitomi senza ripetere cose che magari tutti conoscono? Non voglio continuare su questa vena di mettere le mani avanti per un lavoro che in buona parte sarà frutto di improvvisazione, ma – e per fortuna – sarà anche un'occasione di recuperare vecchie letture fatte quando non sembravano avere alcuna rilevanza, e che ora riemergono sotto altra luce dietro lo stimolo del tema del convegno.

E cominciando dagli studi recenti sull'argomento, ne ho visto almeno tre che mi sono stati utili. E siccome sono tutti e tre recentissimi, mi chiedo subito se siano il risultato di una congiuntura dovuta al caso o se invece non siano espressioni del bisogno attuale di studiare un aspetto della cultura dei nostri tempi, la cultura "dei capelloni e dei barboni" che ha caratterizzato la moda della nostra generazione. Non saprei sostenere appieno tale supposizione. Ma certo è che l'interesse per le barbe e i capelli – due cose, che, come vedremo, vanno insieme – deve risalire a tempi immemorabili, perché dopo tutto essi sono una parte del nostro fisico, del nostro "soma", quindi della nostra figura sociale, pertanto soggetti alle leggi della moda e alle norme della salute fisica. A pensarci anche superficialmente, barba e capelli sono una parte naturale del corpo umano che modifichiamo dandole una forma, cosa che non facciamo per altre parti, eccetto che per le unghie, e quindi rispondendo a pressioni o igieniche o di moda. La barba, poi, distingue il genere maschile da quello femminile, e ha pertanto un'origine biologica con conseguenze antropologiche che separano nettamente i ruoli assegnati alla donna e all'uomo. Una volta entrati nel campo dell'antropologia e della morale, vediamo che barba e capelli rispondono a pressioni che sono "mutabili" come prevedono i campi in cui le consideriamo. E basta frugare nella nostra memoria per ricordare che Aristotele aveva la barba perché così voleva il suo *status* da filosofo, ma il suo grande allievo Alessandro Magno se la radeva per apparire simile agli dei che sono eternamente giovani; e questo ricordo ci dice che alla barba si legavano significati simbolici non trascurabili. La memoria ci riporta le numerose testimonianze del *Levitico*, il libro delle leggi morali e suntuarie del popolo ebraico, per trovarvi leggi di questo tenore: al versetto 14, 9, leggiamo: *Il settimo giorno si raderà tutti i peli, il capo, la barba, le ciglia, insomma tutti i peli; si laverà le vesti e si bagnerà il corpo nell'acqua e sarà puro*. Dove si identifica la purezza del corpo con l'eliminazione dei peli della testa, incluse le sopracciglia. Al versetto 19, 27, si dice: *Non vi taglierete in tondo il margine dei capelli, né deturperai ai margini la tua barba*. E al versetto 21, 5, si comanda: *I*

*sacerdoti non si faranno tonsure sul capo, né si raderanno ai margini la barba né si faranno incisioni sul corpo*, dove torna l'attenzione sui "margini" della barba che suggeriscono una cura "estetica", quindi un pericolo di vanità personale. È un'insistenza che dice anche al lettore più ingenuo che barba e capelli fossero parte della "semiotica" corporale e che, in quanto "segni" di qualche significato, potevano avere anche un valore simbolico. E sempre dalle nostre letture quasi adolescenziali, ricordiamo che, quando i Galli invasero Roma, irruppero anche nella sede dove erano riuniti i senatori che li accolsero senza batter ciglio, e un gallo, per vedere se erano statue o uomini, tirò la barba di uno di quei rigidi vecchi inciscrannati, causando la reazione che tutti ricordiamo, e capiamo che per quei senatori la barba era simbolo di dignità e di virilità. Bastano questi pochi ricordi per farci capire che il tema sia vecchio e sia di notevole interesse. Naturalmente sono episodi ricordati nei libri recenti che vorrei segnalare. Il primo è quello di Oldstone-More del 2017,<sup>1</sup> il secondo è quello curato da Youri Volokhine del 2019,<sup>2</sup> e il terzo è quello italiano di Paolo Repetto<sup>3</sup> del 2021, quindi apparsi tutti e tre in un lustro produttivo e variato. Sono libri diversi per l'impostazione e per il contenuto. Tutti e tre ripercorrono la storia dalle origini dell'uomo a oggi, ma mentre Oldstone-More si occupa principalmente delle motivazioni morali e mediche che segnano le varie tappe del succedersi di questa storia, Volokhine e i suoi collaboratori procedono studiando le singole civiltà mediterranee e mediorientali, dalla Mesopotamia all'Egitto e al mondo islamico in generale, e il lavoro di Paolo Repetto si attiene soprattutto all'aspetto iconologico, alle forme che sono state date alle barbe nel corso di questa lunga storia. Sono, ovviamente, angolature diverse e tutte interessanti, e nel loro insieme fanno capire

<sup>1</sup> C. Oldstone-More, *Of Beards and Men: The Revealing History of Facial Hair*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

<sup>2</sup> Y. Volokhine, B. Fudge, Th. Herzog avec la collaboration de Z. Maleh, *Barbe et barbus-Symboliques, rites et pratiques du port de la barbe dans le Proche-Orient ancien et moderne*, Bern, Peter Lang, 2019.

<sup>3</sup> P. Repetto, *L'onore del mento, Appunti per una storia sociale della barba*, «Viandanti nella nebbia», 30 luglio 2021.

che le barbe e i capelli hanno sempre richiesto una spiegazione o una giustificazione proprio perché sono un “segno” di chi le porta o di chi non le porta, quindi rispondono a criteri di espressione di un modo di pensare e di presentarsi, diversamente da altre parti del corpo come gli occhi e le mani, e si avvicinano semmai all’immagine del peso del corpo, almeno nella misura in cui è possibile controllarlo.

Fra questi studi, quello che sembra più vicino ai nostri interessi è *Of beards and man* di Oldstone-More perché si occupa delle spiegazioni della barba data nei vari tempi della civiltà umana, del perché bisognava portarla o raderla, della forma che le si addiceva; insomma, una storia della cultura sotto l’angolatura della barba. Lo storico americano cerca di inquadrare in vaste categorie la lunga storia delle barbe, e bisogna dire che alleggerisce la propria ricerca con un tono tutt’altro che “barboso”, avvincendo il lettore con una bella scelta di testi e di aneddoti gustosi. Egli inquadra tutta la storia delle barbe entro tre categorie maggiori, cioè sociale, politica e religiosa. Manca quella letteraria, e immagino che il nostro convegno colmerà questa lacuna, almeno per il periodo rinascimentale italiano.

La letteratura assolverà il suo compito come sa fare, ossia evitando per lo più quadri generali e attenendosi invece a eventi particolari legati a personaggi caratterizzati in parte dalla loro barba, sia nel senso della presenza fisica individuale sia della funzione che quel tratto somatico può assumere nella sua storia. Chi sottolinea quanto la barba doni alla figura di chi la porta punta molto sulla dimensione “simbolica”. Tutti ricorderanno il Carlo Magno della *Chanson de Roland* e in che misura *la barbe fleurie* gli conferisca quella maestà che si conviene a un imperatore. Altri illustreranno la dignità della barba del Mio Cid, ricordando come una buona parte delle sue gesta abbiano origine nella barba che una volta gli viene tirata per sfregio, reato che esige una rivalsa; un’altra volta è lui stesso a strapparsela per esprimere il dolore per un lutto; un’altra volta ancora la ostenta per far risaltare la sua maestà. O passando all’Italia, troviamo proprio alle sue origini la barba di Catone, il guardiano del *Purgatorio*. Sarebbe difficile immaginarci



un Catone sbarbato perché perderebbe quella *gravitas* che si conviene a chi ha un ruolo così speciale e maestoso come il suo. E non possiamo dimenticare che oggi i dantisti si preoccupano anche di appurare se Dante avesse la barba, visto che Boccaccio lo descrive barbuto. Sarà interessante vedere cosa ci rivelerà questo convegno, e probabilmente porrà le basi per studiare il tema nella letteratura dei secoli successivi.

Per quel che mi riguarda, mi limito *a fortiori* a presentare alcuni testi che sono sfuggiti agli studiosi e che mi sembrano interessanti, e li contestualizzo ricorrendo ai lavori elencati all'inizio, e in modo particolare al libro di Oldstone-More. Ho detto "a fortiori" perché prevedo grandi difficoltà nello studiare il tema dal punto di vista letterario in quanto non saprei andare oltre una spigolatura di materiali che partirebbero da Dante che "alza la barba" (*Purg.* 31: 68) per arrivare alla lanugine sulle guance di Adone. I materiali che presenterò avranno almeno il pregio della novità.

Fra questi dati dimenticati o quasi, ne ricorderei uno che mi sembra riassumere un'epoca e porre le basi per i secoli a venire. È tratto dal *Rationale divinatorum officiorum* di Guillaume Durant, latinizzato come Durandus. Parto da questo libro composto nel 1271 (ma rivisto in edizione definitiva nel 1291) perché fa una *mise au point* della tradizione dei riti ecclesiastici, inclusi gli indumenti degli officianti e gli oggetti utilizzati. E già il fatto che quest'opera intenda "sistemare" una tradizione di usanze e di valori indica che alle sue spalle esista un modo di pensare "assestato", cioè non più in fase di conquista che richiede i suoi "manifesti", bensì in fase di sistemazione che trova i suoi codici nei "manuali" o in un elenco di normative.

Prima di cominciare a esaminarlo, riportiamo questo testo dandone una traduzione. Al libro 2, cap. 31-32 leggiamo:

Longitudo namque capillorum, multitudinem significat peccatorum. Hinc igitur clerici barbas sibi radere informantur. Ratio namque pillorum barbae, qui es superfluis stomachi provenire dicuntur humoribus, designat quod vitia et peccata, quae in nobis superflua sunt, resecare debemus. Radimus enim barbas ut

per innocentiam et humilitatem puri videamur et Angeli, qui sempre in iuvenili aetate florent, coequemur.<sup>4</sup>

[La lunghezza dei capelli è simbolica della moltitudine dei peccati. Quindi ai chierici viene ordinato di radersi la barba, poiché il taglio dei peli della barba, di cui si dice che vengano nutriti dagli umori superflui dello stomaco, indica che dovremmo recidere i vizi e i peccati, che sono una crescita superflua in noi. Perciò ci radiamo la barba affinché possiamo apparire purificati dall'innocenza e dall'umiltà e possiamo essere come gli angeli che rimangono sempre nel fiore della gioventù.]

Ci sono molte cose da osservare. La più ovvia è che capelli e barba costituiscano un binomio difficile da scindere perché dopo tutto sono le uniche “escrescenze” entrambe pelose che appaiono nel corpo umano, eccetto quelle del pube, di cui però non si parla mai neanche quando si rileva che la barba cresce solo a partire dalla pubescenza. Si nota anche, e detto in termini chiari, che barba e capelli hanno un valore simbolico e non solo “fisionomico”, come vedremo. Il simbolo è una “condensazione” di significati attribuiti a un oggetto o evento, e quindi deduciamo che l'importanza e il significato negativo del “pelo” fossero ben presenti e diffusi nella mentalità del tempo. In alcune civiltà era il segno apparente del passaggio dalla puerizia all'adolescenza e infine alla giovinezza piena quando si diventa abili a portare le armi. A Roma la barba e la toga potevano avere una funzione simile e parallela. Di fatto le questioni sulla barba e sul taglio dei capelli dei sacerdoti e quindi dei monaci erano un tema dibattuto fin dai primi secoli del cristianesimo, e lo erano perché così era anche nelle tradizioni mediorientali dove si formò il cristianesimo delle origini e si riteneva necessario dare un segno di distinzione ai sacerdoti, e dire implicitamente che il sacerdozio fosse riservato ai soli uomini. Un intervento decisivo si ebbe con la riforma gregoriana del XII secolo. La dura reazione contro la corruzione dei religiosi, sia secolari che monastici ebbe una profonda influenza anche

<sup>4</sup> Guilelmus Durandus, *Rationale divinatorum officiorum*, Lyon, Jacopo Giunti, 1560, p. 48.

sulla liceità delle barbe e del taglio dei capelli. Di conseguenza si produssero dei “manifesti” per promuovere la rasatura della barba, e lo si fece apportando motivi teologici e medici. Uno di questi, forse il più celebre e studiato da Oldstone-More, è il trattato di Burchardus *Apologia pro barbis*. L'autore era l'abate del monastero dei cistercensi. Una disputa interna all'ordine tra i frati di estrazione umile e quelli di estrazione nobile portò in causa le barbe – che i primi portavano mentre i secondi se le radevano – e Burchard pose fine alla polemica imponendo a tutti i cistercensi di radersi, sostenendo che il significato della barba, cioè la virilità, come simbolo del coraggio e della *fortitudo*, poteva essere interiorizzato, e sostenne che la barba con questo significato poteva esistere e crescere nell'interiorità dell'uomo, della sua anima. Pertanto era meglio radersi perché così si eliminava anche fisicamente una causa di peccato, dal momento che la barba era un segno di ostentazione e quindi potenzialmente di vanità. Assicurava, però e in termini teologici, che al momento della resurrezione la barba sarebbe riapparsa nei corpi degli uomini, ma non in quello delle donne. Tale precisazione ribadiva la nozione che il sacerdozio e le funzioni religiose fossero un'esclusiva degli uomini. E a questo proposito, ricordiamo che Ildegarda di Bingen, in uno dei suoi scritti – come ci ricorda Oldstone-More – dava una spiegazione scientifica della barba: gli uomini l'hanno perché è nutrita dal fiato caldo dei maschi, e per questo cresce solo nel viso perché è vicino alla bocca da cui si esala il fiato. Inoltre, l'uomo fu creato dal fango, mentre la donna fu creata dalla carne dell'uomo. Questa spiegazione sottolinea che la differenza sessuale tra l'uomo e la donna è veramente “originaria”. Il testo di Durando echeggia queste idee e, come dicevamo, dà a esse quella forza di legittimità che tutti i valori acquisiti contengono. E non solo: ne anticipa altri perché, vedremo, la nuova medicina del tardo umanesimo e dei primi del Seicento si occuperà della barba dal punto di vista medico, e darà spiegazioni che non tengono in considerazione alcuna le nozioni di peccato.

Questa nuova moda prese piede e si diffuse anche tra i laici. Sembra che nell'Italia del Trecento e del Quattrocento le barbe siano scom-

parse, come risulta anche dalla ritrattistica. Tuttavia gli umanisti non dimenticarono le barbe perché erano state oggetto di osservazione e di moda nel mondo antico, e pertanto non si lasciarono sfuggire l'occasione di prenderne nota. Potremmo sfogliare i *Commentari urbani* di Raffaele Maffei (1506), detto Il Volterrano, e ricavarne un nutrito *dossier* di aneddoti che riportano in vita il mondo antico. È un'opera suddivisa in 38 libri e frequenti sono le osservazioni relative alla barba, osservazioni che sembrano essere più frequenti nel libro XXV dedicato alla filologia, intesa come "storia"; ma non risultano degne di molta attenzione perché sono per lo più descrittive e mai legate a questioni particolari o problematiche. Più interessanti, invece, sembrano alcune menzioni sparse nell'opera ugualmente sterminata di Celio Rodigino, le *Lectiones antiquae* (1516), che hanno un'organizzazione più simile a quella delle selve o raccolte di *excerpta* senza una chiara tassonomia perché prive di un vero e sistematico intento didattico-espositivo: il loro modello remoto, tanto per intenderci, sono le *Noctes atticae* di Gellio, e quindi hanno qualcosa di rapsodico e mirano a sorprendere il lettore a ogni apertura di pagina. Gli accenni alla barba non sono frequenti, ma non sono mai banali. Scorrendo l'indice, troviamo questo tipo di tema: «Barba in mulieribus quid significet» (2: 17); o più interessante ancora: «Barba cur muliers et castrati careant» (3: 24), un tema in parte già visto e che in parte verrà ripreso dai medici, come diremo. Non meno interessante è il seguente: «Barba cur prematuro coitu promatur celerius» (19: 22) in cui l'autore sostiene, sulla scia di Avicenna e con testimonianze di Marziale, che il calore e la linfa vitale si concentrano nei reni e che nei giovani producono la eiaculazione precoce, mentre con l'avanzare degli anni lo sfogo si attua nella barba. Rodigino tocca anche il tema eurematico o degli *inventores* o del "chi per primo" quando si occupa di «Barbam qui primus abraserit» (4: 2): in questo caso il primo a radersi la barba fu un certo Corsone, stando alla testimonianza di Crisippo.<sup>5</sup> Non ci dilunghiamo su tali sporadici accenni da parte

<sup>5</sup> L'edizione consultata è quella edita a Francoforte presso Andreas Wechel, 1591.

degli umanisti, dei quali nessuno degli studiosi consultati sembra essersi mai occupato. Il nostro accenno non aspira a coprire la lacuna, ma intende almeno ricordare che permaneva una “curiosità” per l’argomento che, però, non arrivò mai a creare una “questione”. Il tema delle barbe rimaneva “accademico”, cioè rivolto a studiarne le testimonianze storiche del passato senza più alcun progetto di caldeggiarne un rilancio nella moda. A questa letteratura si riconoscerà almeno il merito di aver mantenuto vivo il ricordo di una moda passata, pur non prevedendo che sarebbe presto tornata.

Di fatto nel Cinquecento inoltrato le barbe tornano di moda. Riapparvero le barbe fluenti, e con il tempo diventarono di moda anche la mosca, il pizzo e i baffetti sottili. Di solito quando si parla della seconda metà del Cinquecento si porta in ballo la Controriforma, la nuova spiritualità, il conformismo e tutti gli ingredienti che, spiegando tutto, di fatto spiegano poco o niente. È vero che la Controriforma impose una forte tendenza al conformismo, e in genere portò a un irrigidimento delle regole (fu un aspetto del “classicismo”) e soprattutto a una letteratura sul comportamento sociale e sulla moda che include anche la barba. Tanto per fare un esempio, ricordiamo ciò che scrisse Giovanni della Casa nel suo *Galateo* almeno in due occasioni:

Nel cap. VII:

E se tutta la tua città averà tonciuti i capelli, non si vuol portar la zazzera, o, dove gli altri cittadini siano con la barba, tagliarlati tu: perciò che questo è un contradire agli altri, la qual cosa (cioè il contradire nel costumar con le persone) non si dèe fare, se non in caso di necessità, come noi diremo poco appresso, imperò che questo innanzi ad ogni altro cattivo vezzo ci rende odiosi al più delle persone. Non è adunque da opporsi alle usanze comuni in questi cotali fatti, ma da secondarle mezzanamente, acciò che tu solo non sii colui che nelle tue contrade abbia la guarnaccia lunga fino in sul tallone, ove tutti gli altri la portino cortissima poco più giù che la cintura. Perciò che, come avviene a chi ha il viso forte ricagnato, che altro non è a dire che averlo contra l’usanza,

secondo la quale la natura gli fa ne' più, che tutta la gente si rivolge a guatar pur lui; così interviene a coloro che vanno vestiti non secondo l'usanza de' più, ma secondo l'appetito loro, e con belle zazzere lunghe, o che la barba hanno raccorciata o rasa, o che portano le cuffie o certi berrettoni grandi alla tedesca; ché ciascuno si volge a mirarli e fassi loro cerchio, come a coloro i quali pare che abbiano preso a vincere la pugna incontro a tutta la contrada ove essi vivono.<sup>6</sup>

E nel cap. XI:

Conviensi adunque alle costumate persone aver risguardo a questa misura che io ti ho detto, nello andare, nello stare, nel sedere, negli atti, nel portamento e nel vestire e nelle parole e nel silentio e nel posare e nell'operare. Per che non si dèe l'uomo ornare a guisa di femina, acciò che l'ornamento non sia uno e la persona un altro, come io veggo fare ad alcuni che hanno i capelli e la barba inanellata col ferro caldo, e 'l viso e la gola e le mani cotanto strebbiate e cotanto stropicciate che si disdirebbe ad ogni femminetta, anzi ad ogni meretrice, quale ha più fretta di spacciare la sua mercatantia e di venderla a prezzo. Non si vuole né putire né olire, acciò che il gentile non renda odore di poltroniero, né del maschio venga odore di femina o di meretrice; né perciò stimmo io che alla tua età si disdichino alcuni odoruzzi semplici di acque stillate.<sup>7</sup>

Sono pagine apparse nel 1558, quindi nel momento in cui il processo di involuzione o di evoluzione controriformistica era già in pieno corso. Sono istruttive sul modo in cui operano le mode, ma è vero che in questo campo contano moltissimo i modelli più che le idee. Un ruolo in questo senso l'ebbe il papa Clemente VII che si lasciò crescere la barba in segno di lutto dopo il sacco di Roma da parte dei lanzichenecchi di Carlo Quinto. Comunque è vero che nella storia delle polemiche sulle barbe non si dà mai il caso di un procedere uniforme e omoge-

<sup>6</sup> Si cita dall'edizione *Letteratura Italiana Einaudi*, Torino, Einaudi, 2016, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 59.

neo, perché la barba è anche un segno di appartenenza, una parte della “divisa” o “uniforme”, e questo limita alquanto la possibilità di fare affermazioni tassative sul fenomeno del suo apparire e scomparire, o quanto meno di farle in modo assoluto per i vari periodi della storia. Forse l’unico caso in questo senso è quello rappresentato dall’editto di Pietro il Grande di Russia che, per svecchiare la cultura russa, impose a tutti la rasatura della barba, pena una tassa esosa per chi si ostinava a portarla. Nel caso del nostro Cinquecento, ancor prima che si parlasse di Riforma e di Controriforma, apparve un trattato sulle barbe di Piero Valeriano Bolzani, meglio noto come Il Pierio, autore dei *Hieroglyphica*, opera fondamentale sullo studio della simbologia antica la cui prima edizione completa in cinquantotto libri pubblicata a Basilea è del 1556. L’opuscolo che qui ci interessa fu pubblicato ben trent’anni prima, e indica un superamento delle posizioni umanistiche in quanto il proposito non è tanto l’accumulare dati eruditi quanto promuovere un ritorno all’uso della barba. Mi riferisco al *Pro sacerdotum barbibus* del 1533, quindi leggermente in anticipo rispetto al periodo che ci interessa. Tale distanza temporale, però, ci aiuta a capire che era già in corso un tema controverso e di attualità, cioè se ai sacerdoti si conveniva portare la barba. Pierio ripercorre la letteratura sull’argomento, e, a parte i rimandi alla Bibbia, insiste molto sulla letteratura conciliare perché, evidentemente, il tema risaliva a secoli addietro, e in fatti di religione, si sa, la tradizione fa legge. Tutta questa letteratura conciliare e giuridica è indubbiamente interessante, e sarà spesso riesaminata; ma è anche chiaro che quei testi si leggono con un’ottica interessata, cioè ricercandovi conferme per sostenere l’opportunità di lasciarsi crescere la barba e di curarla, oppure di raderla. Il Pierio non era un lettore imparziale, tutt’altro: egli propendeva a conservare la barba, ben curata, ed era contrario alla rasatura. Il motivo dominante era quello di dare al sacerdote quella dignità che deriva dalla virilità. Gli sembrava, insomma, che le guance e il mento rasati fossero un segno di effeminatezza che trovava disdicevole nei sacerdoti. Nell’opuscolo si avverte una tendenza all’autoritarismo manifestato anche dalla presenza fisica,

tendenza che annunciava una riconquista “pubblica” del potere della figura del sacerdote, un prodromo di quella severità militante tipica della Chiesa chiamata a difendere il proprio potere contro l’incipiente sfida della Riforma.

Non entriamo nei particolari perché l’opera del Pierio è ben analizzata e riassunta da Oldstone-More e noi l’abbiamo vista per confermare quanto apprendiamo dallo storico americano. Effettivamente il tema della virilità legato alla barba è molto insistito, e prevale decisamente su ogni altra considerazione rituale o sacra o anche storica. In questo l’opera di Pierio rassomiglia non poco all’opuscolo di Gentien Hervet, il teologo francese che nel 1535 pubblicò un *Eruditionis plenus libellus: in quo cum multa tum varia notatu digna de pilis & barba radenda comprehenduntur*. Evidentemente era tornata di moda la concezione che la barba fosse un marchio di virilità che doveva essere rivalutato e valorizzato contro la tendenza ormai durata a lungo dei religiosi sbarbati, tendenza rafforzata dal dominante neoplatonismo che chiudeva entrambi gli occhi davanti alle diffuse tendenze omosessuali e pederastiche.

Qualche anno o forse qualche decennio più tardi, in data imprecisata ma comunque anteriormente al 1558, anno della sua morte, Ortenso Lando pubblicò un *De persecutione barbarum sacerdotum*, di cui, purtroppo non si conosce alcun esemplare. Lo cita il Domenicano Sisto da Siena nella sua *Bibliotheca sancta* pubblicata nel 1566, e lo fa in termini che non lasciano dubbi sulla natura polemica del lavoro del Lando, cosa che non sorprende conoscendo il temperamento anticonvenzionale dello scrittore milanese, “poligrafo” e propenso ad accogliere tesi protestanti. Sisto da Siena ne parla nel libro IV e precisamente nella *Annotatio CCXLIII*, che ha per tema il testo di Ezechiele 44: 29 «Sacerdotes caput sui non radent». Ed esordisce in questo modo:

Hieronimi explanationem, huc appositam, usurpant nostrorum temporum haeretici, adversus traditiones ecclesiasticas de abradendis sacerdotum capilli et barba. Ex horum numero Hortensius quidam Landus, Augustinianae professionis desertor, libellum huius argumenti particularem emisit, *De persecutione*



*barbarum* titulo satis impie iocosus praenotatum in quo variis, et improbis scommatibus conviciis et blasphemis insectatur clericos, et praecipue monachos, qui religiosum radendi verticis et menti institutum servant, detorquens in illos aliquos divinae Scripturae testimonia, et Catholicorum interpretum dicta, in quibus est propositae clausolae explicatio, a Hieronimo in tertiodécimo Ezechielis commentario.<sup>8</sup>

[Gli eretici dei nostri giorni si appropriano della spiegazione di S. Gerolamo qui apposta, e lo fanno contro la tradizione ecclesiastica di radere i capelli e la barba dei sacerdoti. Nel novero di questi è un certo Ortensio Lando, che ha abbandonato l'ordine agostiniano e ha pubblicato un libricino di argomento particolare *De persecutione barbarum*, annunciato da un titolo empicamente scherzoso, in cui, con diverse e disoneste battute, insulta con impropri e blasfemie il clero e soprattutto i monaci che osservano l'ordine religioso di radersi la testa e la barba, distorcendo contro di loro alcune testimonianze della sacra Scrittura e affermazioni di interpreti cattolici, nei quali vengono proposte alcune chiose avanzate da S. Gerolamo commentando il terzodecimo di Ezechiele.]

Sisto dimostra che Lando cita faziosamente i testi biblici e patristici, e refuta molte sue osservazioni rileggendo e contestualizzando i testi apportati da Lando e da lui forzati a dire “sciocchezze”. È un peccato che Sisto non citi letteralmente Lando perché avremmo almeno dei frammenti del suo testo perduto; tuttavia dalle confutazioni si riesce a capire almeno che il tono di Lando è di scherno e di vero stupore davanti all'insistenza da parte dei pensatori cattolici romani su un tema così irrilevante ai fini della salvezza eterna, e che lui vede come una prova dell'attenzione all'esteriorità, ai dettagli che nulla hanno a che vedere con la spiritualità. La risposta di Sisto mira a dimostrare il contrario, provando che non si tratta di particolari esteriori bensì di valori simbolici e sociali che da una parte mostrano la tendenza a vincere

<sup>8</sup> Si cita dall'edizione di Lione, Tinghi, 1575, in 2 tomi; l'*adnotatio* in questione si trova nel tomo II, pp. 93-97; il passo citato è quello di apertura a p. 93.

la vanità di una bella chioma e l'ostentazione, quindi tutta esteriore, della virilità di chi diffonde il credo e guida le anime dei religiosi. È un discorso che continua quello impostato dalla riforma di Gregorio VII, e nel farlo Sisto scrive una breve storia del tema delle barbe e, da suo pari cita gli *auctores* maggiori che l'hanno mantenuto in vita. Dopo il testo di Valeriano, le poche pagine di Sisto sono la rassegna maggiore sull'argomento. La divide in due parti contigue ma abbastanza distinte: la prima è dedicata ai capelli, e la seconda alla barbe e alla rasatura. In entrambe, procede citando testi biblici, dei Padri della Chiesa, e dai Concili e dal *Decretum* di Graziano, cioè da tutte le fonti che hanno creato "la figura" del sacerdote e del monaco che appare e si veste in modo da distinguersi dai civili tra i quali vive e opera. Questa differenza ha un doppio valore: il primo è quello di obbligare il religioso a presentarsi come tale davanti ai fedeli; il secondo è mettere in rilievo le sue doti di delicatezza (da non confondere con effeminatezza) e il suo essere virile nell'animo e nel comportamento esteriore. Le pagine di Sisto sono succinte e splendide per la ricchezza di dettagli che contengono. Ad esempio, vediamo come sia nato l'uso della "chierica", una specie di corona che dispensa dalla "tonsura" a corona tipica di alcuni ordini monastici. Il succo della dimostrazione è che l'abito fa il monaco, almeno in qualche misura, e in questo la cura che la Chiesa cattolica romana mostra verso l'aspetto fisico è il riflesso dell'ordine interiore, contrariamente all'accusa dei protestanti che condannano come ipocrita il culto dell'esteriorità cattolica.

Ricordiamo che la *Bibliotheca sancta* apparve nel 1566, a un anno dalla chiusura del Concilio di Trento, ed è la prima sistemazione "bibliografica" degli studi sulla Bibbia da parte cristiana.

Fino a questo punto ci siamo occupati principalmente delle barbe dei religiosi, e non è stato un capriccio. I sacerdoti, sia pagani che cristiani, avevano doveri di rappresentanza, ed era normale che il corpo officiante i riti venisse considerato come il depositario del sapere religioso (parlo dei sacerdoti egiziani e dei romani) e come tale dovesse

distinguersi per la presenza fisica, come si conviene ai militari e ad altri corpi incaricati di funzioni pubbliche. La figura del sacerdote ebbe una funzione di modello e la sua forza dipendeva dal fatto che il valore simbolico che si conferiva alla barba aveva radici religiose. I tempi, però, cambiavano, e non solo al sacerdote cattolico-romano si affiancò il pastore protestante che aveva idee nuove sulla figura pubblica del sacerdote, ma si insinuò un nuovo modo di pensare che avrebbe portato alla “rivoluzione scientifica” e alle barbe si cominciò a pensare in termini fisiologici e non più religiosi. Lo fa pensare l’attenzione sul fenomeno del passaggio di sesso – oggi diremmo “il fenomeno del transgender” – di donne che diventano uomo. Un lungo catalogo di casi viene offerto nel *Jardín de flores curiosas* di Antonio de Torquemada, pubblicato nel 1570 e presto tradotto in italiano da Celio Malespini, e in questa veste italiana ebbe ben 7 ristampe. Si tratta del tema dell’ermafroditismo che era ben noto agli umanisti (Pontano, Galeotto Marzio da Narni e tanti altri), ma che nel secondo Cinquecento si fuse con il fenomeno dei mostri che si muoveva tra la scienza medica e la magia. Nella maggior parte dei casi che vari autori si tramandano – e se ne vede una rassegna nel primo capitolo del *Serraglio degli stupori del mondo* di Tomaso Garzoni –, si mette sempre in rilievo il ruolo imprescindibile della barba come segno della metamorfosi. Senza soffermarci a documentare questa letteratura, basta qui ricordarla come segno dell’attenzione che abbandona sempre più gli aspetti simbolici della barba e si apre in modo crescente verso problemi medici. La conferma ci viene dall’opera di un medico che smette di chiedersi cosa significhi la barba per domandarsi invece perché essa cresca nel volto dell’uomo e a partire da una certa età.

Nel 1603 Marco Antonio Olmo (Ulmi) di Padova, ma professore di medicina all’università di Bologna, pubblicò un volume di oltre trecento pagine intitolato *Physiologia barbae humanae*, titolo che non lascia dubbi sull’abbandono della ricerca “teologica”. L’opera si apre con la seguente domanda: «Barbae humanae quis finis existat», ossia quale finalità ha la barba umana? La domanda potrebbe sembrare un “pro-

blema” nella tradizione creata dai *problemata* aristotelici, e di questi ha lo stesso carattere di toccare un argomento che appartiene al mondo quotidiano ma di cui non ci chiediamo mai il perché del suo esistere e del suo essere, ed è per questo che la risposta ci sorprende. Il che vuol dire che se l’uomo ha la barba è perché Dio, o la natura, ha voluto così, e sta agli studiosi capirne il perché. È, insomma, un approccio molto diverso da quello consueto che mirava a stabilire il modo di curare e di portare la barba, perché si tratta di un fatto voluto dalla natura la quale non fa niente senza avere un fine. In questo modo il tema si sposta dal piano scritturale/metafisico a quello fisico o naturale.

Il libro si divide in tre parti, che toccano rispettivamente l’origine “fisiologica” della barba, i suoi vari tipi, e i punti della faccia dove cresce. La seconda parte esamina l’opinione di alcuni *auctores* (e non si tratta di autorelli: sono Crisippo, Diogene, Agostino, Cicerone, Latanzio, Teodoreto, Clemente Alessandrino, Aristotele, Galeno, i medici arabi, Giulio Cesare Scaligero ...) e se ne disputa la validità. Nella terza parte l’autore propone e sostiene le sue teorie.

Nel primo libro o parte esamina i luoghi dove cresce la barba (mascella, mento), la peluria che l’attornia, le tappe attraverso le quali spunta, cresce, acquista maturità e declina, la radità o foltezza, le differenze, e alcune barbe speciali come quella filosofica. La seconda parte segue il procedimento della disputa. Se, ad esempio, lo Scaligero sostiene che «*Pilii in homine nulli necessarii: quidam vero adeo sunt inutiles, ut impediunt usum vitae*» (p. 83, cap. I) – e la loro inutilità è provata dal fatto che crescono anche dopo che un corpo è morto –, non è necessario rispondere adducendo argomenti legati all’anima vegetativa come avevano fatto i pensatori antichi, fra i quali ricordiamo Tertulliano. Olmo colloca l’opinione di Scaligero al primo posto perché è la più estrema in quanto nega l’utilità assoluta di una cosa fatta e voluta dalla natura. La refutazione delle teorie portata avanti in tutta questa sezione rappresenta il rifiuto di tutto un sapere formatosi nei secoli. La tesi di Galeno è quella che riceve le riserve più forti: credere che la barba sia un “escremento” del corpo significa avere una nozione

negativa della natura, che non fa mai cose superflue per poi espellerle. La natura, semmai, crea strumenti di protezione per il proprio funzionamento. Non è necessario in questa sede entrare nei dettagli dei ragionamenti di Olmo, che sono di tipo prescientifico, ma con agganci alla scienza psicologica aristotelica. In sostanza Olmo crede che la barba sia un “segnale” dell’anima vegetativa che ha una sua crescita e una sua fine, e quest’anima si manifesta nel segno della barba. Essa è il segno che il seme della fecondazione e della virilità sessuale sta maturando, e dalla prima peluria negli adolescenti arriva a formarsi in barba folta negli uomini maturi. Una conferma di questo fatto viene data dagli eunuchi che non hanno barba perché la castrazione li priva di quel seme fecondatore che la fa spuntare quando si perviene a una certa età. Siamo dunque lontani dalla metafisica.

Per chiudere la mia rapida perlustrazione, ricordo un testo che non è stato mai incluso nelle ricerche sulla barba. È anch’esso un testo che presenta un modo nuovo di considerare il tema, e cade in un periodo posto ormai ai confini estremi della tradizione umanistico-rinascimentale, quando, per intenderci, lo studio delle antichità scivola nell’antiquariato che prescinde dal vecchio concetto umanistico di vedere il mondo antico come modello e che vede i simboli e i miti per quello che sono senza più cercarvi significati reconditi e messaggi divini. Parliamo di Baldassarre Bonifacio di Rovigo (1585-1659) che arrivò a ricoprire alte posizioni ecclesiastiche e fu vescovo di Capo d’Istria. Come il suo grande concittadino, Celio Rodigino, cioè “Celio di Rovigo”, anche Baldassarre fu un eccellente raccoglitore di *excerpta*, ma la distanza cronologica di circa un secolo e mezzo fra i due concittadini è evidente nell’atteggiamento rispetto al materiale raccolto. Le *Lectio-nes* di Rhodiginus sono del 1516 e sono un immenso cumulo di materiali eruditi che includono date, storie e cataloghi come era tipico di certo enciclopedismo umanistico, costruito sul modello di Plinio e di Gellio, che creava dei depositi di sapere che sopprimevano ai bisogni della *inventio*, e per i raccoglitori Quattro e Cinquecenteschi il mondo

antico era un modello di vita e di sapere imprescindibile. Si pensi, ad esempio, alla fortuna della mitografia e al bisogno di leggere i miti in chiave allegorica per renderli compatibili con la verità cristiana, e con il passare di quel secolo e mezzo si lasciò cadere la ricerca allegorica per vedere quei miti come “favole”, certamente interessanti, ma ormai non più presi in considerazione per ricostruire le tappe della *theologia perennis*, bensì per capire come il mondo antico si forgiasse le proprie religioni. Insomma, si passò dalla mitografia del tipo di Natale Conti e di Lilio Gregorio Giraldi all’antiquariato, che non cercava sovrasensi bensì documenti da porre in luce con il lavoro storico e filologico. A Bonifacio le storie o aneddoti antichi interessano in quanto espressione di un modo di vivere e di vedere il mondo, non come modello. E con questo spirito egli raccolse una quantità notevole di curiosità che per i suoi lettori sono divertenti. Lo scopo, insomma, non è quello di educare, ma di intrattenere e suscitare qualche bella risata.

Nella vasta raccolta dei 20 libri della *Ludicra historia*, Bonifacio torna sulle barbe in due libri e in entrambi i casi con diversi capitoli. In generale si può osservare che non utilizza mai fonti scritturali e religiose, ma usa solo autori classici: anche questo è un fatto che lo distingue dagli autori fino a ora analizzati, e si capisce che, mentre questi avevano una linea da difendere, Bonifacio ha solo delle storie interessanti e divertenti da riportare, e il serbatoio dal quale le attinge è la biblioteca degli autori antichi.

Nel libro IV il cap. XXV ha per titolo «De barbitio», in cui si ricordano aneddoti vari che documentano quanta parte avesse la barba nel mondo antico.<sup>9</sup> Ad esempio: Cicerone ricorda che Dionigi tiranno di Siracusa, per paura di esporre la propria gola al rasoio del barbiere, insegnò alle figlie l’arte di radere la barba, e una volta che queste furono cresciute, per evitare che le loro mani toccassero il mento di un uomo, impararono a usare un ferro caldissimo per bruciare i peli della barba.

<sup>9</sup> I riferimenti sono all’edizione Balthassaris Bonifatii, *Ludicra historia*, Venezia, Balconio, 1652.

Si capisce che aneddoti di tale natura siano divertenti e allo stesso tempo dicano che le barbe, tutto sommato, costituivano un problema. Nel capitolo successivo, «De reatu», ricorda vari casi in cui certi crimini, come la delazione, venivano puniti con la rasatura dei capelli e della barba. Il capitolo successivo, «De iis qui in poenam delicti tondebantur» (p. 151), riporta esempi in cui la rasatura dei capelli e della barba viene utilizzata come punizione, e nella rassegna entrano anche esempi ricavati dalla storia dei longobardi. Il cap. XXVIII ha per soggetto «De barbitio philosophorum» (p. 151), ove si raccolgono aneddoti sui capelli e barbe lunghe dei filosofi, che non li curavano e lasciavano che la natura, la vera creatrice, facesse la propria opera senza interventi esteriori. Era un segno della loro dignità ed era un crimine toccare la barba di un filosofo.

Una sezione molto più nutrita e incentrata sulle barbe si trova nel libro XII. Si apre con un capitolo, il XIV, dedicato ai baffi, «De Mystacibus» (p. 489). Ricorda che gli antichi non avevano un nome per questa parte della barba che cresce nel labro superiore. Bonifacio riporta i nomi moderni (francese, spagnolo, italiano, ecc.), e ricorda che molti popoli la radono ma conservano la “barbulam” ossia il nostro “pizzetto”. Ricorda che ci sono donne baffute, e fra queste cita alcune divinità come la Venere di Cipro, e varie donne moderne, fra cui Margherita d’Austria, figlia di Carlo V e la contessa veronese Bolderia. Sono curiosità che si confanno perfettamente alla ricerca dell’elemento “ludicro” del libro. Il cap. XV, «De barba» insiste sull’autorità che la barba aveva presso gli antichi, e lo dimostra passando in rassegna gli episodi dei Galli che strappano la barba dei senatori e altri passi famosi di giuramenti fatti invocando l’autorità della barba. Con il cap. XVI, «De iis qui per tonsuram heredes instituebantur» (p. 492), si passa al mondo barbaro dei longobardi, ma il tema principale sono qui i capelli che, nella tradizione, sono spesso associati alla barba, ma hanno anche funzioni distinte. Lo prova il fatto che il cap. seguente, «Quibus barba contumeliose fuerit precisa», e il successivo «De eadem re», circoscrivano il discorso sulla barba. I documenti sono tratti da tutte le storie,

incluse quelle bibliche – fatto raro, come abbiamo detto – e costituiscono un dossier il cui numero di elementi offre una prova irrefutabile che la rasatura forzata della barba venga intesa come la privazione della dignità di chi se la vede tagliata. Era un'offesa che in certi casi produceva la morte di crepacuore, e ciò dipendeva anche dal modo in cui si eseguiva, se con la spada o con le forbici. In alcuni casi si procede fino alla depilazione anche dei peli delle ciglia e delle sopracciglia, qualche volta per ragioni igieniche onde evitare i pidocchi, ma spesso per l'idea che il pelo sia un indice della persona su cui crescono. Si passa ancora a un altro aspetto della simbologia prodotta dai capelli e dalla barba, ed è quella del lutto. Il cap. XIX verte su «Qui in luctu barbam et capillum vel raderent vel summitterent» (p. 496). Il sistema della documentazione è sempre lo stesso: testimonianze e aneddoti ricavati dalla letteratura antica e medievale. Bisogna dire che, quanto più ci inoltriamo in questa foresta di aneddoti, tanto più riconosciamo come certi riti praticati ai nostri giorni abbiano di fatto un'ascendenza remota. Ancora oggi vediamo che lasciarsi crescere la barba è un segno di lutto, e non sono lontani i giorni in cui le donne francesi o quelle piemontesi (ricordate da Pavese) che avevano collaborato con i nazisti venivano svergognate in pubblico con la rasatura dei capelli! Quello che è desueto è il costume di bruciare i capelli recisi nel rogo del morto, come accade con la virgiliana Didone. Allo stesso tema viene dedicato il capitolo successivo, «Eiusdem argumenti continuatio», dove si parla dei capelli di uomini e delle barbe usate come doni votivi e come segno di lutto. Il capitolo XXV, che chiude la serie e chiude anche il libro XIV, è anche il più lungo ed è dedicato al «De rasura». Abbiamo visto che questo è un tema dominante nella parte della storia che riguarda gli uomini di chiesa e i religiosi in generale, inclusi gli antichi. E qui Bonifacio, con il suo solito modo leggero di elencare aspetti interessanti e talvolta maniacali di trattare la barba, compila l'ultimo *dossier* sul tipo di rasature, degli strumenti per realizzarla, delle situazioni e delle civiltà in cui si praticava. Ma gli ultimi paragrafi, o meglio le ultime frasi, sono dedicate a un aspetto che l'autore ha volutamente eluso fino



a ora, e cioè la rasatura dei sacerdoti. Qui cita i versetti del *Levitico*: “*Ne in gyrum tondeant, neve corrumpant angulos barbae*”. Per Bonifacio questo autorizza i sacerdoti a portare i capelli e la barba, sempre che siano curati in un certo modo, per cui risalti la maschia dignità del sacerdote contro le guance nude che possono dare l’idea di effeminatezza. In questo modo discreto ma fermo egli si schierava contro la corrente che voleva la rasatura della barba e della zazzera; seguiva dunque il partito dei Piero Valeriano Bolzani, benché tutta l’opera si tenga abbastanza lontana dai problemi della Chiesa dell’epoca. Tutt’al più si può dire che a suo favore deponeva l’immagine del pontefice che seguiva ormai il modello di Clemente VII che si lasciò crescere la barba in segno di lutto dopo il sacco di Roma e se la tenne per il resto della sua vita; e i papi che lo seguirono sul soglio pontificio mantennero quell’abito fino al 1700, anno della morte di Innocenzo XI che fu l’ultimo papa ad avere la barba.

Bonifacio illumina un versante “laico” della storia della barba, e lo fa in modo generoso di dati ma senza alcuna pretesa di esaurire l’argomento, perché ciò che dice – e non è poco – sembra una macchia in un oceano di dati. Il suo contributo al tema che ci riguarda mi sembra cospicuo, e valeva la pena farlo conoscere soprattutto perché offre un documento di un atteggiamento nuovo: l’autore è un umanista e un vescovo, ma ormai il tema religioso viene trascurato, anzi visibilmente omesso. Bonifacio scriveva ormai da “antiquario”, da studioso più attento ai modi della ricerca che ai significati di ciò che va scoprendo, specialmente ai significati che i ricercatori delle generazioni passate cercavano di capire per trovare conferme e basi per i principi che a loro volta intendevano imporre.

Mi auguro che qualche relatore in questo convegno si occupi dei “barbieri”, tema attinente a quello delle barbe, e certo non privo di interesse. Ha creato personaggi indimenticabili, dal *tonsor* Pantegatus di Marziale al Figaro di Beaumarchais, e ha creato i “salotti pubblici” delle barberie dove ancora oggi i clienti di diversa estrazione sociale si

scambiano giudizi, pettegolezzi e barzellette grassocce. E sarebbe bello sentire qualche relatore ricordare che i barbieri sono stati per molto tempo i collaboratori dei chirurghi perché la loro abilità nell'uso del rasoio ne faceva una categoria indispensabile per effettuare salassi e altre operazioni chirurgiche. In tal caso non si farà a meno di consultare il capitolo 140 della *Piazza universale* di Tomaso Garzoni per ricavarne dati curiosi e qualche buona indicazione bibliografica.

E non bisognerebbe dimenticare la scienza fisionomica che nel Cinquecento ebbe sviluppi notevoli, e in essi non poteva mancare l'attenzione alla barba. Ma qui mi fermo perché, come dicevo, altri avranno molto da dire anche su questo settore.

[In corso di stampa negli *Atti del Covegno sulle barbe*. Roma 15 dicembre 2022, diretto da Giuseppe Crimi]

## Le *Visioni* di Varano, l'imitazione di Dante e la polemica con il Giansenismo

Ad Alfonso Varano è toccata la buona sorte di essere associato a Dante fin da quando si cominciò a parlare delle sue *Visioni sacre e morali*. Fu un po' una fortuna, ma con l'andare del tempo diventò anche un pregiudizio che ancora oggi condiziona i lettori di Varano. Fu una fortuna perché i modelli sono in buona parte una garanzia di valore, ma questi possono anche costituire un metro di valutazione comparativa da cui l'imitatore può uscire schiacciato o esaltato per la sua capacità di rifacitore. La letteratura, si sa, nasce dalla letteratura, per cui è inevitabile che ogni autore abbia i suoi modelli che ora imita ora riscrive ora contesta secondo un processo che è sempre implicito nell'atto della creazione letteraria; e talvolta il ricorso ai modelli è così poco vistoso da passare in secondo ordine, mentre altre volte è ostentato per non lasciare dubbi sulle intenzioni dell'autore e sulla direzione in cui questi intende svilupparle. Tutto ciò è ovvio, mentre non lo è il fatto che ogni epoca abbia i suoi modelli prediletti, per cui risulta difficile, se non proprio impossibile, elaborare una qualche teoria o delle considerazioni generali su come si formino tali predilezioni. Lo constatiamo subito nel caso di Varano la cui imitazione di Dante in pieno Settecento non è un fatto da dare per scontato. Anzi, doveva suonare come un atto di sfida e altamente originale se ricordiamo che Dante cominciava appena a essere riscoperto dopo la polemica tra Baretti e Bettinelli e Gozzi, e nel mondo dominato dal petrarchismo arcadico la voce di Dante stonava. Varano, insomma, incorreva nel rischio di essersi scelto un modello certamente vetusto e glorioso come un cimelio, però mal sintonizzabile con il gusto dei tempi; e se il gesto poteva apparire coraggioso, il

rischio di comprometterne il successo era molto alto. Accadde, invece, che Dante acquistò uno spazio sempre maggiore e relevantissimo dalla cultura romantica in poi, mentre la reputazione di Varano languì ed egli rimase un autore di portata media, del quale, però, si ricorda sempre come un merito l'essere stato un precoce imitatore di Dante. Sennonché sia i meriti che i limiti di questa imitazione dipendono in buona parte dal modo restrittivo con cui si definisce il concetto di imitazione. Normalmente lo si restringe ai riscontri testuali e tematici fra due opere, anziché parlarne in senso più ampio, includendo anche l'atteggiamento morale e storico nell'affrontare temi e problemi di portata storica o di natura esistenziale. Per fare un esempio: noi parliamo di Petrarca come un imitatore di S. Agostino, e siamo autorizzati a farlo non solo per i numerosi riscontri testuali fra i due autori, ma soprattutto perché li accumuna quel tipo di ricerca socratica del "conosci te stesso", che rimane sempre attiva anche quando Agostino non è menzionato né imitato in modo esplicito. Credo che anche nelle *Visioni* di Varano esista un'imitazione di questo tipo, e sarà molto utile studiarla perché, anche se non aggiungerà nuove tessere dantesche al regesto di quelle già rilevate, ci farà capire che egli imitava Dante nello sforzo di indicare ai suoi lettori "come l'uomo si eterna". È quanto cerca di suggerire questa nostra rapida comunicazione.

Oggi disponiamo di due edizioni delle *Visioni sacre e morali* presentate ciascuna da saggi corposi ed equilibratissimi che fanno anche il punto sugli studi del rapporto Varano-Dante. Sono quelle di Riccardo Verzini<sup>1</sup> e di Stefano Strazzabosco,<sup>2</sup> eccellenti entrambe ed esaurienti anche sul tema della *Rezeption* di Varano, offrendo la conferma che il rapporto Varano-Dante sia un argomento che ancora oggi tiene in vita l'interesse per le *Visioni*. Un punto d'appoggio inoppugnabile sono i numerosi calchi linguistici, puntualmente rilevati nell'edizione

<sup>1</sup> A. Varano, *Visioni sacre e morali*, edizione critica a c. di R. Verzini, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003.

<sup>2</sup> A. Varano, *Visioni sacre, e morali*, a c. di S. Strazzabosco, Parma, Fondazione Pietro Bembo, Guanda, 2007.

di Strazzabosco, e ai quali già Luca Serianni<sup>3</sup> aveva dedicato uno studio monografico. Altri temi frequenti di studio sono il ricorso narrativo alla "visione" intesa come conoscenza tutta mentale di realtà non verificabili. Legato alla nozione di "visione" è quello delle raffigurazioni allegoriche, anch'esse molto presenti negli studi varaniani, benché su questa modalità narrativa abbiano un ruolo di modello anche *I Trionfi* di Petrarca. Molto chiara sembra la vicinanza fra Dante e Varano nelle descrizioni dei paesaggi, nelle frequenti immagini di volo e nelle descrizioni di alcune pene infernali. Per quanto riguarda la struttura, fondamentale è il ruolo del "viaggio", benché le differenze fra le due opere siano cospicue: continuo e fisico quello di Dante, mentale e spirituale ed episodico quello di Varano. Infine è impossibile non rilevare la presenza degli *excursus* teologici in entrambe le opere. Questi e altri elementi di minor peso, ma non di minor valore documentario, costituiscono la materia su cui ritornano gli studiosi di Varano quando rilevano i suoi legami con il modello della *Commedia*. Niente da eccepire, ovviamente. Tuttavia è un procedimento che nel fondo lascia insoddisfatti, perché i sondaggi microscopici finiscono per frammentare entrambe le opere e non consentono di cogliere quell'atteggiamento o impegno morale di cui parlavamo e che a nostro vedere rende simili i due autori più di quanto le osservazioni sparse su singoli aspetti non lascino percepire. Quasi paradossalmente, queste similarità di fondo si colgono meglio qualora si mettano nel dovuto rilievo le differenze, perché grazie a esse capiamo che Varano intende imitare "lo spirito" del modello senza seguirne pedissequamente la costruzione. Si tratta, insomma, di un livello diverso di imitazione, e che potremmo definire come "imitazione di impegno morale", un potente esempio di "intertestualità". Una tale angolatura del tutto nuova conferma e arricchisce l'idea di Dante che Varano aveva in mente quando componeva le *Visioni*, ed è un dato che torna oggi d'attualità nelle celebrazioni della grandezza di Dante.

<sup>3</sup> L. Serianni, *Sul dantismo di Alfonso Varano. Rilievi linguistici*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 173 (1996), pp. 25-54.

\*\*\*

Cosa sono le *Visioni*? Sono un'opera composta di 12 parti denominata ciascuna come "visione", e sono tutte a tema o "a tesi". Furono scritte in arco di tempo piuttosto ampio, nel periodo tra il 1739 e il 1768 ed ebbero tutte, con l'eccezione della dodicesima (stampata nel 1768), una circolazione privata; solo nel 1789 furono raccolte nel secondo dei tre volumi delle *Opere* pubblicate presso la Stamperia Reale di Parma, stampa che l'autore non poté vedere per la morte avvenuta nell'anno anteriore, ma che comunque seguì in buona parte, visto che ebbe modo di scrivere il discorso introduttivo alle *Visioni*. Nel frattempo vari testi delle singole visioni avevano avuto una circolazione indipendente e avevano subito qualche ritocco forse man mano che il progetto generale prendeva un profilo sempre più chiaro. Tutto questo per dire che l'opera non era nata con un progetto chiaro; e non era neppure quella alla quale l'autore teneva maggiormente, visto che seguì con vero zelo le stampe delle sue opere teatrali. Comunque, l'opera apparve per la prima volta come "compiuta" nel 1789 e ciò contribuì fortemente alla sua diffusione e alla reputazione dell'autore, tanto che oggi viene ricordato soprattutto grazie a essa. E anche se all'autore inizialmente non era chiaro l'intero progetto, una volta portato a termine nella forma assunta nella *princeps*, è indubbio che l'opera abbia tutti i caratteri di costruzione organica, messa in evidenza dal percorso seguito dal protagonista. Ciò non toglie che l'organicità sia una conquista venuta nel corso del tempo e in seguito a vari interventi con i quali l'autore apportava delle modifiche più o meno vistose e in previsione della tesi generale che gli si configurava. Ad esempio: è difficile credere che pensasse chiaramente al posto da assegnare agli episodi della peste di Messina (1743) o del terremoto di Lisbona (1755) nel momento in cui li componeva; e quando venne il momento di inserirli nel *corpus* delle visioni, quasi certamente dovette apportare qualche modifica, come si deduce in parte dagli apparati delle edizioni ricordate. Comunque stiano le cose, l'organicità è garantita dalla sequenza delle visioni che indicano

chiaramente un itinerario e un piano, ed è su questo punto che l'autore può aver avuto qualche ripensamento. Un esempio: forse l'idea di inserire la visione della Vergine fra i due disastri naturali ricordati sarà sorta nella fase delle *dispositio* delle visioni. Si tratta, comunque, di aggiustamenti minori: nel complesso l'opera si dipana senza serie difficoltà per quel che riguarda il viaggio, segmentato in tappe nettamente stagliate, autonome nel tema e inserite in un percorso in cui sono chiarissimi il punto di partenza e di arrivo.

Ogni visione ha un'occasione o, se si preferisce, un dedicatario al quale s'ispira. È utile ricordarli sia perché il loro carattere e le loro azioni sono attinenti al contenuto delle rispettive visioni, sia perché non lasciano dubbi sul fatto che Varano limiti la sua scelta al mondo dell'alto clero e dell'aristocrazia. La prima visione è dedicata alla memoria del Monsignor Bonaventura Barberini, arcivescovo di Ferrara. L'autore racconta di trovarsi su un colle fiorito a meditare sulla forza dell'Amore che vince la ragione. Giunge in cima a una rupe e precipita nel mare sottostante, ma viene salvato da una mano che gli viene tesa: è la mano del Barberini, intervenuto per salvare il visionario dal male del peccato. E lo conduce alla cima del colle dove si erge il tempio della Giustizia. Entrati nel tempio, Barberini gli spiega il rapporto altamente problematico della predestinazione e del libero arbitrio, rapporto che sembra ingiusto agli occhi dell'uomo a meno che non lo veda entro l'insondabile Giustizia divina. Si tratta di un problema fondativo per tutta l'opera, e non a caso vien posto al punto di partenza.

La visione seguente è dedicata a Enrichetta di Borbone. Vi si racconta che l'autore, caduto in uno stato di *trance* mentre stava sulle rive del Po, viene trasportato dal vento su un colle; qui la voce di un angelo gli dice che è il colle della Pietà, e gli annuncia che entro poco vedrà lo spirito di Enrichetta di Borbone di cui tesse le lodi. In cima del colle vede una gran folla raccolta attorno alla Croce e una schiera d'angeli che inscenano episodi biblici illustranti la bontà di Dio. Appare Pietà che tesse le lodi di Enrichetta e chiede a Dio che l'accoglia fra i beati. Questa preghiera dà luogo a un'ampia spiegazione del perché Dio,

morto per gli uomini sulla Croce, non possa non esaudire la preghiera di chi gli chiede di essere accolto in Paradiso. Enrichetta chiede al visionario di riferire ai suoi genitori che lei si trova in Paradiso. Quindi l'immagine di Enrichetta diventa chiara come il sole, viene avvolta da una luce sfavillante e la visione si chiude.

Nella terza visione il ruolo di guida viene affidato al cardinale Cornelio Bentivoglio, il quale insieme all'autore passa in rassegna le pene dei peccatori di lussuria, impantanati in una valle dove vengono sottoposti a supplizi atroci. La loro punizione è eterna e il tempo non la può mutare perché la giustizia divina è sempre uguale a se stessa.

Queste prime tre visioni costituiscono un blocco dottrinale incentrato sul tema della libertà umana e delle conseguenti responsabilità che questa comporta anche verso la giustizia divina, misericorde ma ferma.<sup>4</sup> Sono una tappa fondamentale del viaggio di cui man mano vedremo il susseguirsi fino all'ultima meta che coinciderà con la felicità raggiunta con la liberazione dalle tentazioni carnali e intellettuali. In questa prima fase si definisce il destino dell'uomo che può essere di pena e di gioia, a seconda delle sue scelte morali; e si presenta anche quel dualismo universale che domina il mondo. Tale dualismo non deve intendersi come un immutabile contrasto di bene e male, bensì come un rapporto di natura dialettica, in quanto il dolore può essere una condizione che porta alla gloria eterna.

La natura dialettica di questo rapporto è il soggetto discusso e chiarito nella visione quarta «Sopra il vero e il falso onore», che è l'unica a non avere un dedicatario. Vi si affabula il rapporto fra i valori veri e quelli che lo sono solo in apparenza. Attraverso un percorso faticosissimo, fatto sotto la guida di un 'angelo custode', l'autore, con il sussidio di raffigurazioni allegoriche, vede da una parte i beni terreni che tentano l'uomo a seguirli, e dall'altra i beni supremi che si conquistano con

<sup>4</sup> Sulla suddivisione delle "visioni" in nuclei organizzati in una sequenza di tipo mistico ha scritto per primo e con perspicacia ammirevole R. Verzini, nella sua edizione citata delle *Visioni*, pp. 28-37.



la virtù cristiana più alta che è l'umiltà ovvero il sacrificio dei propri egoismi per un bene superiore. L'acquisizione di una nozione così fondamentale per la vita cristiana è in buona parte il frutto della ragione illuminata dalla visione. Ancora una volta l'episodio si conclude con la dissolvenza delle immagini e con un messaggio finale di salvezza, ossia con una chiamata al paradiso.

Le tre visioni successive hanno per temi centrali alcune catastrofi di portata epocale. La quinta ha per titolo «Per la peste messinese coll'apparizione della beata Battista Varano». Questa antenata porta il visionario su un cocchio celeste a Messina dove dilaga la peste e dove egli vede impensabili scene di disperazione e di desolazione. E ragionando con l'antenata capisce che Dio manda i flagelli perché l'uomo, temendo il male, ubbidisca alle Sue leggi. Davanti a tanto male, l'antenata gli spiega che dietro questi mali opera l'ammonimento divino: l'uomo cerca il bene in valori quali la ricchezza e gli onori, e una catastrofe gli dimostra la vanità del tutto, per cui il vero bene da cercare è quello dei valori eterni, poiché solo Dio è l'assoluto che soddisfa e appaga la brama dell'uomo di avere un bene assoluto.

La visione sesta, «Per la morte della serenissima Marianna, Arciduchessa d'Austria, principessa di Lorena» è incentrata sul “dolore della Vergine”, dolore altissimo, ma che consola e che raffina perché nasce per un fine superiore.

La settima visione è dedicata al terremoto di Lisbona, del quale si dà una spiegazione analoga a quella della peste di Messina: Dio ha voluto punire una città che lo ha dimenticato, e con questa punizione ha ammonito le genti a non tralignare dall'insegnamento divino.

La visione ottava è dedicata all'amore coniugale e alla vedovanza, un'altra forma di catastrofe che prova in modo diverso il ruolo che il dolore può, anzi deve avere nella conquista della perfezione che porterà poi alla beatitudine eterna. Lo sposo, Giovanni Maria di Borbone, capisce che accettare il dolore dopo la morte della sposa, Maria Teresa Felicità d'Este, duchessa di Penthièvre, significa accettare la volontà divina; e quando dalla moglie Felicità ormai Beata gli viene sciolto il

nodo matrimoniale per ridargli la libertà, egli rinuncia a risposarsi. In questo modo il suo dolore è un dono con il quale Dio gli fa capire il valore sacramentale del matrimonio che lo lega sempre di più a Dio.

Con questa visione si conclude il ciclo della “espiiazione” che dà al dolore umano un valore positivo come insegnamento di obbedienza al volere divino. Le quattro visioni appena viste hanno in comune il tema dell’espiiazione o del dolore da accettare come una lezione di ravvedimento e una prova ulteriore dell’amore che Dio ha per l’uomo al quale Egli ha dato le sue leggi per proteggerlo dalla disperazione e dare un senso ai dolori ai quali andrà incontro nel corso della vita.

La visione nona inaugura un’altra fase del viaggio che è quella vittoriosa e della gloria eterna. Essa ha per titolo: «Per la vittoria riportata dall’armi di S. M. I. R. Maria Teresa d’Austria sopra l’esercito prussiano il XVIII Giugno dell’anno MDCCLVII», titolo che non potrebbe essere più specifico. Infatti la visione ha per oggetto una battaglia conclusa con una vittoria voluta da Dio affinché l’esercito imperiale austriaco prevalga contro quello prussiano i cui duci hanno trasgredito il volere divino e hanno disprezzato il sacramento dell’eucarestia. Dio protegge chi obbedisce al suo volere e Maria Teresa sarà sempre vittoriosa.

La visione decima si apre con l’apparizione dell’angelo della morte che guida una schiera di angeli ribelli i quali si vantano di aver sottratto al regno dei vivi Luisa di Borbone duchessa di Parma, la quale, però, colpita dal vaiolo, è spirata in grazia di Dio. Comunque gli angeli si vantano di aver causato dolore nei suoi vicini. Appare la Provvidenza che guida gli angeli buoni e lo spirito di Luisa al soccorso di Parma e di quanti piangono Luisa. La quale ora predice il matrimonio della figlia con l’imperatore d’Austria e questo porterà alla riunione del potere francese a quello austriaco. Segue una dissertazione teologica sulla differenza tra le anime e si conclude sostenendo che non è l’intelligenza a determinare la natura individuale delle persone, ma è l’anima che in ciascuna persona vuole e ama e odia diversamente, creando così la differenza tra gli individui.

La penultima visione, l'undicesima, ha un carattere diremmo autobiografico. Il poeta visita la tomba di Amennira, la donna che amò da giovane e che gli viene in soccorso perché è "smarrito", proprio come Beatrice fece per Dante. Amennira si trova nel fuoco del Purgatorio, e il poeta vede il corpo di lei consunto dal fuoco, ma, per la condizione delle anime del Purgatorio, quella sofferenza è causa di gioia in quanto con quel soffrire si guadagna il paradiso. Infatti, a misura che il suo corpo si consuma nelle fiamme, la sua felicità spirituale cresce, perché la vera felicità consiste nel vincere i piaceri del corpo. In lei, estinto il corpo per consunzione, si realizza la felicità eterna. Nella beatitudine eterna il corpo si ricongiungerà all'anima e non sarà più un corpo peccaminoso, ma sarà fulgente e puro come l'anima di cui è simulacro. Nella visione XI Amennira viene accolta nel paradiso nel momento stesso in cui l'espiazione è compiuta.

La visione finale, la dodicesima, rappresenta l'apoteosi di Francesco I imperatore. La sua anima è consegnata a Carità da Goffredo di Buglione, il quale a sua volta la porta davanti a Dio perché l'accolga tra i beati. Francesco chiede a Dio che salvi la consorte Maria Teresa. La visione si dissolve, e l'autore-visionario sente un ordine: «Quel che vedesti scrivi», con cui si chiude l'opera, che da questo monito acquista il crisma della rivelazione e della verità.

\*\*\*

Questo riassuntino veramente scheletrico, contrariamente alle apparenze, lascia intravedere un filo che dà unità alle visioni. A giustificare il nostro sommario ricordiamo che nelle *Visioni* l'autore non dice in modo lineare ciò che intende significare, perché spesso, anzi sistematicamente, il racconto o la narrazione è sommersa da un groviglio di allusioni e di paragoni e di descrizioni che creano un ornato spesso depistante. L'indugio su tali elementi non intende distrarre il lettore, ma ricordargli che sta leggendo cose ed eventi riferiti con la dovuta magniloquenza, sostenuta da paragoni ricavati da fonti alte, da perifrasi dotte e da un vocabolario prezioso. Sfrondando questo or-

nato, arriviamo al messaggio o “senso” dell’opera che invece risulta chiaro dal riassunto che mette in evidenza i punti cruciali delle tesi di fondo. Grazie a esso vediamo ora che le *Visioni* costituiscono una sorta di viaggio o ascesa intellettuale verso il principio primo che regge l’universo, la cui conquista prevede un’intensa e sofferta ricerca, una vera lotta intellettuale per approssimarsi il più possibile a quel nodo che sfida l’intelligenza umana e che costituisce la giustizia divina, cioè quel rapporto tra libero arbitrio e predestinazione, impostato fin dalla prima visione. E sempre dal riassunto vediamo che nel complesso si tratta di una visione che illustra l’onnipresenza della volontà divina che assegna una missione al visionario: questi, una volta tornato in terra, dovrà esporre veracemente quanto gli è stato concesso di vedere per grazia divina. Si tratta dunque di una visione tradizionale che in modo diretto rivela agli uomini la volontà divina senza quelle ambiguità che, invece, possono nascere quando il messaggio è mediato dalla scrittura o da altri segni. In questo le similarità con la *Commedia* dantesca sono innegabili. E simili sono anche i luoghi visitati, almeno nel senso che in entrambe le opere il mondo visitato è il regno dei morti. Simili sono anche le finalità che si propongono e che sono esplicitate in Varano nel “mandato” divino che leggiamo nella conclusione: «riferisci ciò che hai visto», quindi con un imperativo da missione profetica, presente anche nella *Commedia* in quanto il *viator* Dante dovrà rivelare al mondo il giudizio di Dio sulla storia. E la storia, intesa come l’insieme delle azioni umane, è presente in entrambe le opere in modo flagrante e addirittura polemico, nonostante il ricorso frequente alle raffigurazioni e soluzioni allegoriche. Varano nella prefazione alle *Visioni* enfatizza la propria decisione a rinunciare al linguaggio mitologico di cui si avvaleva la poesia dei suoi giorni. Rinunciare alla mitologia a tutto favore della storia adempie al duplice proposito di calare la propria opera e il suo messaggio nel mondo attuale, e nello stesso tempo di dimostrare, contro Voltaire, che la religione cristiana con i suoi principi, dogmi e personaggi storici può essere materia di poesia e di poesia altissima. Dante ne dava una prova inconfutabile.

I messaggi dei due autori, dunque, sono simili, ma i portatori hanno tempra e propositi molto diversi in quanto diversi sono i visitatori dell'oltretomba e diversissimi sono i rispettivi pubblici ai quali si rivolgono. Ed è bene indicare subito alcune di queste diversità perché risulti più chiaro il proposito dell'imitazione e i limiti entro i quali Varano intende contenerla.

Una differenza sostanziale è il modo di concepire la figura del *viator* o pellegrino. Dante, com'è arcinoto, è il nome del personaggio che compie il viaggio ed è anche il nome di chi ne descrive le tappe e gli incontri. Questa ambiguità è una delle forze del poema, ma per il suo essere ambigua, appunto, ha creato infiniti problemi tra gli interpreti, perché quello che l'autore dice e sostiene non è sempre in linea con quello che fa il suo personaggio. Ricordiamo solo il caso dello svenimento del Dante pellegrino davanti al dramma di Francesca, o anche le sue prese di posizione partigiana nei confronti di Farinata. Si è parlato del Dante che da una parte razionalmente e teologicamente condanna i due personaggi menzionati, e dall'altra li assolve sentimentalmente. Se consideriamo che il Dante personaggio è un peccatore che nell'altro mondo vede le conseguenze dei suoi peccati e allo stesso tempo indica le cause del suo peccare per correggerle, vediamo che la contraddizione è una strategia poetica che rende reale il personaggio e nello stesso tempo gli indica la via dell'espiazione e della redenzione. Questo dualismo, una volta compiuta l'espiazione, porta alla fine alla coincidenza del personaggio e dell'autore il quale in questo modo può parlare come profeta perché ha visto fisicamente il fulgore di Dio e può quindi parlare per esperienza vissuta. Le *Visioni* di Varano hanno anch'esse un viaggiatore che compie in tempi discontinui e distanziati dodici visite nell'altro mondo, e nei suoi viaggi apprende a conquistarsi la libertà mentale conoscendo la Giustizia divina. Ma non c'è una componente autobiografica così rilevante come accade invece in Dante, anzi si può dire che non esista in alcun modo significativo. Sembra piuttosto che il personaggio Varano sia un Everyman come in parte lo è anche Dante, il quale può dire "*nostra vita*" ma specificare il proprio Io aggiungendo

“*mi ritrovai*”. Ora, la nozione di individuo/*exemplum* era possibile in una cultura in cui il carattere si costruiva seguendo il traguardo delle virtù, ma nel Settecento la qualità di un carattere si misurava dal modo in cui egli gestiva le proprie passioni. Detto in modo sintetico e quindi pericolosamente sommario, l’eroe epico era stato soppiantato dall’eroe del romanzo, per cui la nozione dell’Everyman poteva esistere solo come astrazione. Il personaggio/protagonista di Varano ha spiccatamente i tratti dell’astrazione, ed è il personaggio più adatto per affrontare il problema teologico e intellettuale dramatizzato nelle *Visioni*. In esse non manca la storia *événementielle*, come direbbero i maestri delle *Annales*, ma manca una dimensione autobiografica perché questa – lo capiamo in seguito – avrebbe intralciato lo sviluppo delle tesi che Varano intende proporre e difendere in un’opera che a prima vista ci sembra stranamente anacronistica, impegnata in temi risalenti ai tempi dei Padri della Chiesa e che in piena cultura illuministica sembrano stonati. Ma era proprio così? Un poema dichiaratamente teologico in un mondo risuonante di lire e flauti arcadici riesce veramente strano, e solo i pregi di una lingua aulica potevano sollecitare i consensi di un Monti o di un Leopardi.

E così veniamo al punto: cosa sono veramente le *Visioni*, e cosa le ispira e da cosa ricavano un pregio di attualità?

\*\*\*

Abbiamo detto che il tema della prima visione è quello della Giustizia divina; aggiungiamo ora che anche la *Commedia* di Dante può essere considerata come una visione della giustizia divina che condanna o premia l’operato degli uomini, e la ricerca dantesca della giustizia ha un significato personale di “riparazione” dell’ingiustizia inflittagli con l’esilio. La giustizia che Varano cerca, invece, ha poco di politico, e si incentra sul problema del male nel mondo e su come questo sia compatibile con la bontà divina. E non solo: a Varano interessa il problema del rapporto tra la prescienza divina e la funzione del libero arbitrio. Per il Ferrarese, insomma, i problemi di fondo delle sue *Visioni* non sono

tanto la salvezza personale, quanto i grandi problemi della teodicea, e della predestinazione e delle conseguenze morali che comportano. Temi che oggi ci sembrano arcaici, ma che ai giorni di Varano erano diventati di un'attualità scottante e che crearono il contesto culturale e storico in cui nacquero le *Visioni* che sono proprio per questo un'opera polemica e militante, quindi di un'attualità palpitante ai suoi giorni, come cercheremo di suggerire se non proprio di dimostrare.

Cominciamo con il problema della teodicea. Era il più attuale perché determinò in parte l'espulsione dei gesuiti dal Portogallo e dalla Spagna, e molti padri trovarono rifugio nello stato pontificio e in particolare a Ferrara, città natale e di residenza di Alfonso Varano. Il terremoto di Lisbona riportò alla luce il vecchio problema del come e perché Dio, immensamente buono e potente, permetta che il male regni nel mondo. Anche Dante si era occupato del problema del male nel mondo, male, però, inteso non ontologicamente ossia come un'entità opposta al bene. Il male di cui Dante parla è piuttosto una mancanza di giustizia che porta a espiare colpe di reati non commessi. Nel Limbo appare il problema dei bambini non battezzati e pertanto a loro è impedito l'accesso al cielo, e sono quindi condannati senza aver commesso alcun reato. Nel canto XIX del Paradiso si legge della condanna dei non credenti venuti al mondo prima di Cristo e quindi anch'essi privi di colpa. Che colpa può mai essere quella di non obbedire a una legge che non esiste? Detto in altre parole, quel male è stato causato da Dio stesso, o quanto meno Dio stesso lo tollera perché il male esiste senza che lui possa avere dominio su di esso. Ma se Dio è onnipotente, come spiegare questa aporia?

Il problema era di vecchia data, e di solito lo si fa partire da Epicuro, il quale in una lettera a Meneceo sulla felicità, si domandava qual è la funzione di Dio rispetto al male. Se Dio non può prevenire il male, vuol dire che non è onnipotente. Se può e non vuole, allora è malevolo. Se è capace di farlo, allora da dove deriva il male? E se non è capace né di crearlo né di distruggerlo, allora non lo si deve chiamare Dio. Questo era, schematizzato, il "trilemma" di Epicuro, il paradosso che poneva il

problema dell'origine del male. E non era un problema da poco, visto che rimane a tutt'oggi attuale – è rinato con il problema dell'olocausto<sup>5</sup> – anche se il cristianesimo ha dato soluzioni che hanno fatto testo per vari secoli. Pensiamo, ovviamente, alla soluzione che ne diede Sant'Agostino in ripetuti interventi di cui qui diamo un breve sommario.

Per Agostino il male non esiste in quanto non è una sostanza, ma è una deviazione dal bene voluto da Dio. All'uomo Egli ha dato il libero arbitrio, e con il peccato originale questi lo ha usato per allontanarsi dal volere divino, e con questo gesto è nato il male che è, appunto, una mancanza di bene e non una sostanza in sé. Una ribellione al volere di Dio fu quella degli angeli guidati da Lucifero, e una conseguenza della loro azione malvagia sono i mali naturali che rappresentano una mancata funzione dei motori angelici che regolano gli eventi naturali. Agostino combatteva anche in questo modo le teorie dei manichei, che davano al male una valenza ontologica pari a quella del bene. Il male per Agostino ha origine nelle scelte dell'uomo che si allontana dalla volontà divina.

La tesi agostiniana prevalse sia pure con alcune modificazioni. Boezio, ad esempio, ritiene che il male sia la conseguenza del non saper vedere il fine delle cose, fine che nell'operato divino è sempre buono anche se noi non lo percepiamo immediatamente. Questo fine, inteso correttamente, ci fa vedere che Dio è sempre presente negli eventi dell'universo, e, anche se noi non conosciamo il nostro destino e tuttavia siamo certi che Dio porta al giusto fine tutte le cose, la predestinazione degli uomini tende al bene, e le avversità ci rendono forti per affrontarle. Anche per S. Tomaso il male è una privazione del bene, quindi non è in sé una sostanza. Il male, semmai, esiste come una concezione soggettiva. Per S. Tommaso tutto ciò che esiste è positivo, e per questo il mondo che abitiamo, è "il migliore di tutti i mondi possibili" per il semplice fatto che esiste. (*De malo*, q. 1, a. 3)

<sup>5</sup> Si veda S. Brogi, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, Milano, Franco Angeli, 2010.



Ma la Riforma e la sua nozione di predestinazione doveva scuotere quella sicurezza attinta dai teologi cattolici e consacrata dal Concilio di Trento. E, come sempre, un'occasione specifica scatenò una polemica non ancora chiusa. Nel 1692 Pierre Bayle, in un opuscolo intitolato *Réponse aux questionnes d'un provincial*, sostenne che la ragione non può spiegare l'esistenza del male senza coinvolgere la responsabilità di Dio. Rispose Leibniz con la sua *Théodicée* pubblicata nel 1710 che, tra l'altro, coniava il neologismo "teodicea", in seguito universalmente adottato per definire la disciplina che si occupava specificamente del problema del male nel mondo. Per Leibniz il mondo in cui viviamo è il migliore dei mondi possibili, scelto da un Dio infinitamente saggio.<sup>6</sup> Questo è il Dio che ci viene rivelato dalla religione, la quale è in perfetta armonia con la ragione. Il male che appare nel mondo è quello che Dio stesso manda in forma di una malattia o anche di un terremoto, ma questi mali non toccano la fede che deve vedere le cose nel loro insieme e nei loro rapporti con il tutto. Vedere il male come entità separata è proprio delle menti che non vedono il tutto e che sono affette dal vizio del peccato originale che senz'altro limita la natura umana. Ma l'infinita natura di Dio non può non essere infinitamente buona, e quindi non può creare il male che sarebbe anch'esso infinito. Il male che vediamo dipende dalla nostra visione limitata delle cose, una visione che non vede che "tout est lié dans la nature". Questa visione ottimistica del mondo ebbe un altro paladino in Alexander Pope, che nel poema *Essay on Man* (1732-1734) mise in versi il pensiero morale di Henri Saint John visconte di Bolingbroke. Pope cerca di capire o di razionalizzare il rapporto di Dio verso l'uomo, «to vindicate the ways of God to man» (I, 16), sulla linea di quanto aveva cercato di fare Milton «to justify the ways of God to man» (*Paradise lost*, I, 26). E quando l'uomo capisce che

<sup>6</sup> Sui problemi della teodicea si veda J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder, Eds., *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Malden, Wiley-Blackwell, 2013, (Parte II: *Theodicies*, 14 saggi, pp. 177-376; G. Streminger, *La bontà di Dio e il male del mondo: il problema della teodicea*, trad. ital. di M. P. Cento, EffeElle Editori (originale in tedesco: *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, ma in seconda edizione rivista del 2006).

Dio ha piani che l'uomo non può capire, e quindi non può sapere esattamente che posto gli assegna nella "Great Chain of Being" (II, 33-34), dovrà convincersi che «Whatever Is, is Right» (v. 292). Ma un evento scombussolò tali sistemazioni ottimiste, e il problema suscitato da Bayle affiorò con nuova urgenza e con la prepotenza dell'evidenza. Era il terremoto di Lisbona che nel giorno dei Santi del 1755 distrusse la città. Un mese dopo il terremoto Voltaire scrisse il *Poème sur le désastre de Lisbonne en 1755, ou examen de cet axiome: Tout est bien*, ripubblicato con un corredo di note nel marzo del 1756. In sostanza Voltaire escludeva ogni relazione del sisma con la volontà di Dio, contro l'opinione del gesuita Malagrida il quale vide nell'evento una punizione divina. Il fatto che il terremoto avesse colpito Lisbona e non Parigi, ad esempio, prova la casualità dell'evento («a Lisbona si muore mentre a Parigi si danza») e l'assenza di un intervento divino. Voltaire diede una visibilità alla sua posizione con il *Candide* in cui irrideva l'ottimismo di Leibniz. Sta di fatto che il terremoto di Lisbona lasciò l'Europa perplessa sia per l'immensità della devastazione sia per la ricerca delle cause, e la risposta di Malagrida indignò il Marchese di Pombal al punto che espulse i gesuiti dal Portogallo. È stato detto che l'Illuminismo raggiunge la sua piena consapevolezza intellettuale nel momento in cui si cerca di escludere Dio dalle cause della catastrofe di Lisbona, ed è un problema che torna alla mente di coloro che cercano di spiegarsi catastrofi come l'olocausto nello stesso modo e con lo stessa domanda della teodicea: «come può Dio aver permesso un male così grave?». E accanto a Voltaire intervenne Rousseau e in seguito anche Kant discusse il terremoto di Lisbona. Fu un evento che causò un vero "trauma", per usare un termine invalso fra gli storici odierni per definire eventi storici che modificano il senso della storia. Non possiamo seguire questo tema che, oltre a essere stato studiato ripetutamente, esula alquanto dal nostro argomento.<sup>7</sup> Se l'abbiamo ricordato è perché Alfonso Varano ne fece il

<sup>7</sup> Sul problema intellettuale creato dal terremoto di Lisbona, si veda R. Nichols, *Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake on Eighteenth-Century Minds: How Cogni-*

tema centrale di una delle sue *Visioni*, e certamente l'importanza data al tema del terremoto di Lisbona ne offre una testimonianza certa. E un po' un'eccezione anche perché in generale le idee di Bayle non ebbero molta eco in Italia.<sup>8</sup> I gesuiti, tanto presenti nella cultura della sonnolenta Ferrara, erano direttamente toccati dalle discussioni sul terremoto di Lisbona, e Varano vedeva in casa propria quanto fosse vivace quel problema. È impensabile che non fosse al corrente di tali discussioni, e naturalmente la soluzione che egli ne dà concorda appieno con quella dell'ortodossia cattolica.

Ma non è il solo problema centrale delle *Visioni*, perché, come abbiamo già accennato, a esso se ne affianca un altro che con il primo ha molti punti di somiglianza, poiché si occupa del tema della predestinazione e della salvezza, benché ne dia una soluzione meno radicale. Questo movimento è il Giansenismo che s'incentra sul tema della giustizia divina e pertanto della "grazia efficace" e della possibilità di una predestinazione. Ricordiamo, come abbiamo fatto per la teodicea, alcuni punti fondamentali della dottrina giansenista. Intanto si ricorderà che anche questo movimento venne dalla Francia, dove l'olandese Cornelio Jansen (Giansenio per gli italiani) insegnava teologia a Bayonne e a Lovanio. E in Francia la presenza del protestantesimo era molto più attiva di quanto non lo fosse in Italia. Giansenio, nel suo *Augustinus* (1640), sosteneva di rifarsi esplicitamente alle tesi agostiniane secondo cui la salvezza eterna è riservata a pochi. Sull'uomo pesa il peccato originale che ha viziato la sua natura, per cui è propenso a peccare. Prima della caduta originale gli bastava la "grazia sufficiente" per dargli la beatitudine eterna, e ora, dopo il peccato di Adamo ed Eva, ha bisogno della "grazia efficace" che gli impedisce di peccare di nuovo e che gli consente di entrare in paradiso. Questa grazia efficace

*tive Science of Religion Improves Intellectual History with Hypothesis Testing Methods*, in «Journal of the American Academy of Religion», 82 (2014), pp. 970-1009; E. S. Brightman, *The Lisbon earthquake: A study in religious valuation*, in «The American Journal of Theology», 23 (1919) pp. 500-518.

<sup>8</sup> Si vedano sull'argomento i saggi raccolti da L. Bianchi, (a c. di), *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Liguori, 1996.

è il segno della sua predestinazione, e Dio la concede a pochi prescelti. Come si vede, siamo molto vicini alle posizioni calviniste, e in effetti il giansenismo fu considerato come una variante del calvinismo. Come sapere se si possiede questa grazia efficace? Chi la possiede non può peccare e opera bene, e questo bene è bello e per questo lo si persegue con dedizione. Chi opera con questo piacere ha il dono della grazia efficace, che per le sue origini divine è irresistibile. Perseguire il bene è un segno di esser stato scelto da Dio. L'uomo è per natura e per eredità peccatore – per natura perché è propenso ai piaceri della carne e degli onori, e per eredità perché su di lui pesa il peccato originale; pertanto solo la grazia può aprirgli il cielo.

Il Giansenismo – e le sue ramificazioni anche nel campo delle dottrine politiche – ebbe una diffusione molto ampia e profonda prima di tutto nella terra d'origine, la Francia, dove ebbe tra le sue fila pensatori come Biagio Pascal,<sup>9</sup> ma fu favorito anche dal potere politico che propendeva verso la Chiesa “gallicana” e si opponeva all'ingerenza del papato negli affari politici. E in genere ebbe seguaci nel mondo protestante, specialmente nei Paesi Bassi, e fioriva dove prosperava l'anti-gesuitismo. Arrivò anche in Italia, dove, però, per motivi facili da capire, non entrarono, o vi entrarono in misura minima, le istanze contestatarie della corrente giansenista. Gli studi di Carlo Arturo Jemolo,<sup>10</sup> ormai risalenti a quasi un secolo fa, e gli studi più recenti di Pietro Stella<sup>11</sup>, confermano che in Italia il movimento non creò innovazioni o

<sup>9</sup> Non si può non ricordare L. Goldman, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1956, che vede nel Giansenismo le origini della nozione di “tragico” in Pascal e in Racine, e la fa risalire all'esclusione, imposta dall'assolutismo di Luigi XVI, della “noblesse de robe” a favore della “noblesse féodale”.

<sup>10</sup> C. A. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari, Laterza, 1928.

<sup>11</sup> P. Stella, *Il Giansenismo in Italia*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006. Oltre agli studi di Jemolo e di Stella, una panoramica molto utile si trova in L. Mezzadri, *Il giansenismo in Italia*, in E. Préclin, E. Jarry (a c. di), *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli 17 e 18: 1648-1789, Storia della Chiesa cominciata da Agostino Fliche e Vittorio Martin e continuata da Giovanni Battista Duroselle ed Eugenio Jarry*, ed. italiana a cura di L. Mezzadri, trad. di R. Petrecchia, vol. 19.1, Torino, S.A.I.E., 1974, pp. 408-426. Sempre ricchi di spunti sono E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1947; E. Passerin, “Giansenisti e illuministi”, in M. Fubini,

contestazioni dogmatiche, e si limitò quasi esclusivamente ai problemi morali e di culto, e niente di veramente drammatico ebbe luogo fino al sinodo di Pistoia del 1786, sinodo che, tutto sommato, ebbe conseguenze limitate per l'immediato intervento della Curia, tanto che nel 1794 una bolla pontificia («Auctorem fidei») dichiarò eretiche ben 85 delle sue tesi. Questo sorta di "scisma" organizzato da Scipione Ricci, ma voluto dal Granduca di Toscana, fu uno dei pochi episodi italiani di manifesta matrice giansenista, ed ebbe luogo quando il movimento del giansenismo era pressoché spento nel resto dell'Europa.

Ricordiamo che Alfonso Varano morì nel 1788, e le *Visioni* furono pubblicate 1789, e ancora una volta ci sembra impensabile che non seguisse le vicende di questo movimento che prendeva di mira il lassismo e il probabilismo dei gesuiti, e in genere il molinismo, ossia il movimento che fa capo al gesuita spagnolo Luis de Molina, da non confondere con Miguel de Molina, il fondatore del "quietismo". Il molinismo, avversato dai giansenisti, sosteneva che gli eventi del mondo sono controllati dalla provvidenza e allo stesso tempo sosteneva la libertà umana dalla quale dipendeva il destino eterno di ciascun individuo. Non ritengo necessario ridurre in poche frasi la complessità del molinismo, con le sue nozioni di "scienza media" e i suoi modi di intendere la predestinazione e la salvezza: non servirebbe a molto nel nostro argomento. Ricordiamo solo che il molinismo fu ritenuto responsabile di una eccessiva rilassatezza morale alla quale il giansenismo opponeva un rigorismo etico che trovò consensi anche tra i cattolici italiani, perfino a Ferrara, dove il molinismo era di casa; quella Ferrara che gli studiosi del Giansenismo italiano hanno completamente dimenticato, e forse ingiustamente. È vero in genere che il Giansenismo italiano si tenne lontano dalle discussioni teologiche, ma non fu insensibile all'appello

(a c. di), *La cultura illuministica in Italia*, Torino, ERI, 1957, pp. 189–207. Ma ora è indispensabile M. Rosa, *Il Giansenismo nell'Italia del Settecento – Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 2014. Per chi voglia accedere ai testi che documentano la diffusione del giansenismo in Italia, si raccomanda la lettura dell'abate L. Mozzi, *Trattenimenti famigliari fra una dama cattolica e un teologo giansenista sopra la proibizione de' libri*, Parte prima, Assisi, Sgariglia, 1790.

di un rigorismo etico. Ferrara era anche la città dove era ancora viva la presenza di Ludovico Antonio Muratori, il quale simpatizzò con le istanze giansenistiche nell'impostare con maggior rigore la condotta morale dei buoni cristiani, di non lasciarsi lusingare dal lassismo e dal probabilismo gesuitico, di non cedere al facile culto popolare delle immagini e dei riti fatti senza vera partecipazione spirituale. Muratori, insomma, rappresenta quel rigorismo morale di aura giansenistica che caratterizza i seguaci italiani di Giansenio, e ci pare che Varano si ponga sulla stessa linea, aderendo senza ripensamenti al dogma romano, ma mostrandosi esigente nel piano morale quanto poteva esserlo una classe di intellettuali che auspicavano una Chiesa più esigente e meno propensa ad accettare il casuismo gesuitico. Le *Visioni* di Varano a nostro avviso sono il frutto di questo moderato Giansenismo italiano che non si impegna a discutere i principi teologici della Chiesa, ma esige che chi li accetta li abbracci con la consapevolezza che la religione cristiana richiede sacrifici e dedizione intensa. È una religione che porta alla salvezza, ma questo premio richiede una collaborazione che trasforma il sacrificio in gioia, perché prelude a un premio. È questo lo spirito che anima le *Visioni*, e dà all'opera un'attualità ideologica e la riscatta da quello che altrimenti sembrerebbe un semplice ripasso di vecchie tesi. Nella polemica contro il Giansenismo e contro il massimalismo della teodicea, le *Visioni* trovano la loro missione e messaggio, e il lettore vi trova una vena di eroismo che rassomiglia a quella dei martiri cristiani. Viste in questa luce le *Visioni* acquistano un sapore di militanza, e si capisce anche il perché della scelta dei temi trattati, temi che sono tutti (dal matrimonio all'eucarestia all'investitura del potere politico al culto mariano) sotto lo scrutinio dei giansenisti, anche se ormai le polemiche teologiche sono in via d'esaurimento e in Italia sono molto pacate. Non sono, dunque, temi che hanno un sapore di sacrestia, come potrebbe sembrare a una semplice lettura, ma sono argomenti che rivelano un impegno ideologico che ripropone su un livello diverso il paragone con la *Commedia* di Dante. È il momento di essere più specifici.

Abbiamo detto che la prima visione riguarda il tema della predestinazione e il libero arbitrio, tema posto alla base del credo giansenista che, come abbiamo visto, riduce a pochi eletti il destino della salvezza eterna. Fin dalla prima visione Varano tocca il tema in versi che conviene citare:

Primo libero è Dio, primo volente  
qual cagion prima, in cui pieno s'accoglia  
quant'è il voler d'ogni creata mente;  
ond'essa, quando avvien che il desia scioglia,  
poiché libera in sé fatta è da lui,  
debbe voler, com'egli vuol che voglia.  
Né Dio col preveder le geste altrui  
cangia agli enti natura, e il puro offende  
dono di libertà ne' moti sui;  
ché il sommo antiveder, che in lui risplende,  
da giustizia e pietà se lo dividi,  
indifferente appien per l'uom si rende,  
in quella guisa che se tu dai lidi  
un errante nel mar naufrago scopri,  
perché tu il guardi a naufragar, nol guidi,  
così Dio scorge quel che pensi ed opri,  
ma non t'astringe a far quel ch'egli vede,  
né il vedrà mai, se divers'atto adopri.<sup>12</sup>

La "annotazione" che nella *princeps* l'autore appone in ogni visione (a me pare che siano dell'autore e non dell'editore, come pensa Verzini) glossa nel seguente modo:

Entra qui l'Autore a spiegare teleologicamente come si concili l'umana libertà con l'infallibile prescienza divina, la quale, riguardo alle azioni dell'uomo, che portano seco merito, o demerito, non induce in lui necessità come dicono le Scuole antecedente ma solo conseguente. Val a dire intanto che Iddio vede il bene, o il male, a cui l'uomo vuole appigliarsi, non perché egli lo

<sup>12</sup> Si cita dall'edizione citata di S. Strazzabosco del 2007, "Visione I", vv. 340-357.

costringa all'uno o all'altro, ma perché vede l'uomo già risoluto ad abbracciare, e compiere l'uno o l'altro col suo libero arbitrio, giusta il detto dell'*Eccles.* (cap. XV): *Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi*. Col qual testo, e con altri simili della Scrittura resta confutato l'errore de' Novatori, che negano all'uomo la libertà d'indifferenza.<sup>13</sup>

Dio, insomma, non “predestina”; sa, però, quale sarà il “destino” di ogni uomo, e per questo può sembrare che egli lo determini; senonché, a veder bene, conoscere non significa “determinare”. Il solo a determinare il proprio destino eterno è l'uomo stesso il cui “libero arbitrio” gli consente di scegliere ciò che è buono per la sua vita eterna e di respingere ciò che non lo è. Questa è l'ortodossia cristiana e anche agostiniana, nonostante le distorsioni che i giansenisti apportano ai testi di Agostino. Mi pare, insomma, che Varano entri subito nel cuore del problema riportato alla ribalta dai “novatori”, ossia da quegli eterodossi che non nomina esplicitamente ma che sono senz'altro i seguaci o i simpatizzanti delle tesi di Giansenio. Posto così all'inizio, è questo il problema fondamentale su cui si eleva la costruzione delle *Visioni*, una sorta di “psicomachia”, una storia emblematica dell'anima che lotta contro le tentazioni per arrivare alla visione dell'eterno creatore e realizzare così il suo destino di beatitudine. Ho usato di proposito il termine “psicomachia” poiché l'opera si presenta come una lotta dell'anima contro le seduzioni delle facili soluzioni intellettuali, o dei beni mondani e carnali, per attingere quella sola e vera felicità imperitura che per i veri credenti consiste nella contemplazione di Dio. Del modello di Prudenizio ha lo schema della lotta spirituale e anche il ricorso alle rappresentazioni simboliche, ma in questo caso gli antagonisti non sono i vizi correnti, bensì le deviazioni intellettuali e dottrinali dei “novatori” che divergono dalle conclusioni asserite dal Concilio di

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 46. Ricordiamo che l'edizione citata di R. Verzini del 2003 non riproduce le “Annotazioni” presenti nella *princeps* perché le ritiene opera dell'editore e non dell'autore.



Trento. In effetti la seconda visione, con l'immagine della croce e con il suo significato della Pietà di Dio che consente la riparazione della caduta d'Adamo ed Eva, apre la via alla libertà dell'uomo di tornare al Paradiso, e quindi rende "accessibile" all'uomo la "grazia efficiente" che egli può utilizzare ai fini della salvezza sempre che il suo libero arbitrio lo porti in quella direzione. La lotta presenta i suoi primi avversari: le tentazioni della carne e la seduzione dei beni terreni, presenti rispettivamente nella terza e quarta visione. Lo sforzo di vincere questi avversari è notevole e richiede molto vigore morale e un impegno assiduo. La lezione è chiara: la volontà e il libero arbitrio sono conquiste sofferte e non bisogna credere a quanti sostengono che la bontà divina alla fine salvi chi crede. Salva invece chi crede e chi effettivamente vuole *toto corde* essere salvato, perché i beni spirituali si conquistano ogni giorno. È la nozione del rigore morale predicato da quei cattolici meno accomodanti dei gesuiti casistici e probabilisti, sono cioè quei cattolici che condividono l'esigenza del rigorismo morale dei giansenisti e che caratterizza il giansenismo italiano dei Muratori e magari più tardi dei Manzoni.

Ora, se questi avversari che persuadono al lassismo sono personali nel senso che ogni individuo li riconduce alle sue proprie passioni, ve ne sono altri che potremmo chiamare "impersonali" nel senso che non sono legati alle nostre azioni individuali. Ed ecco entrare in un'altra fase della lotta per vincere il male: sono la peste di Messina e il terremoto di Lisbona, due mali che non sembrano legati alla responsabilità di individui particolari, e forse anche per questo erano entrati nelle tematiche della teodicea. Varano, come abbiamo visto, riconduce questi mali non all'esistenza del Male come potere opposto al Bene, ma lo considera il risultato di un castigo divino dovuto a colpe umane. Tra le due manifestazioni di questo "male" apparentemente naturale, si interpone la sesta visione (il centro, si badi bene, delle *Visioni*), dedicata alla Vergine Maria. Anche il culto della Vergine era stato profondamente ridimensionato dalla corrente giansenistica che non riteneva che la Vergine potesse fare miracoli, ma poteva solo intercedere presso

il Figlio per concederli a chi li chiedeva con fede. Varano venera la Madre di Dio, ma non le riconosce la prerogativa di miracolare qualcuno, e ricordiamo che della stessa opinione era Muratori il quale – tra l'altro scrisse un trattato sulla peste, ma senza cadere nelle spiegazioni della teodicea – anche lui vedeva nel culto di Maria un elemento di folklore estraneo alla teologia. Si ricordi, per contro, che Alfonso di Liguori nel 1750 scrisse *Le glorie di Maria*, e sostenne il valore teologico e scritturale della mariologia. Varano riconosce il ruolo di mediatrice, e insiste sull'importanza di questa funzione perché la via al Signore richiede preghiere e ausili di intermediari, e la Vergine è un sostegno sicuro nella “psicomachia” che l'autore drammatizza nelle sue *Visioni*.

Nella visione ottava il discorso verte sul matrimonio, tema anche questo che coinvolgeva le tesi gianseniste, specialmente in Italia.<sup>14</sup> Queste, infatti, difenditrici del potere temporale dalle influenze di quello papale, ritenevano il matrimonio primariamente un fatto di natura legale e civile, mentre quello sacramentale era secondario e tutt'al più sacralizzava un dato convalidato dalle leggi temporali. Tutto il dramma della vedovanza di Luigi Giovanni Maria di Borbone, vedovo di Felicità d'Este, prova invece che per Varano il sacramento è prioritario nel senso che si basa su leggi divine e non su caduche leggi temporali. E tuttavia la legge divina ha valore solo se sentita veramente con il cuore, tanto che il vedovo la rispetta anche quando il nodo viene sciolto per la morte della consorte. Ancora una volta, dunque, troviamo un'opposizione alle tesi gianseniste, ma mai in sintonia piena con il lassismo gesuitico. Il tema dei sacramenti si pone anche nella visione nona, dove la sconfitta della Prussia a favore dell'Austria imperiale viene attribuita alla colpa dei prussiani che non riconoscono il sacramento dell'eucarestia, pratica non solo giansenista ma protestante in generale. Questa

<sup>14</sup> Si veda C. A. Jemolo, *Il giansenismo*, cit., pp. 310-314, dove si discute sulle tesi “regaliste” di Pietro Tamburini a proposito del matrimonio, *De tolerantia ecclesiastica et civili*, Pavia, Taddei, 1783. Ma ora si veda M. Rosa, *Il giansenismo*, cit., pp. 159-164, 210-213, e *passim*. Il sacerdote bresciano Tamburini fu il più illustre rappresentante del Giansenismo italiano.

visione mostra come la Provvidenza divina ora intervenga a favore di chi la rispetta, e la sua potenza infinita si rivela nel creare l'alleanza di due paesi cattolici contro i protestanti. Si ricordi che la guerra dei Sette anni era appena finita (1763) e le sue conseguenze erano ancora evidenti.

Fino a ora il "visionario" non ha toccato alcun elemento personale (a parte l'incontro con la zia Camilla Battista Varano, [visione V], e la rivendicazione della paternità di un'opera di lei), e questo rende il protagonista un personaggio poco esemplare. Ora, prossimi alla conclusione, questo elemento personale fa la sua comparsa con l'episodio di Amennira che, però, è "personale" in senso molto generale. Qui il tema è quello del Purgatorio che per i giansenisti e i protestanti in generale costituisce un grande problema, non foss'altro perché le indulgenze furono uno dei motivi fondamentali che provocarono la Riforma. Varano non immagina neppure la possibilità di sopprimere questo regno intermedio, anzi lo potenzia dandogli la dimensione personale e autobiografica che abbiamo visto. E attraverso l'episodio della persona amata in gioventù intende renderlo più vicino alla sua esperienza, senza dire del fatto che la visione concreta del compimento della sua pena e dell'ascesa al cielo intende dire drammaticamente che al Paradiso si arriva certamente dopo la purgazione o l'espiazione nel regno di mezzo. E con esso si prova anche l'assunzione (o almeno la possibilità che ciò avvenga) del corpo alla beatitudine celeste. Infine il trionfo regale dell'ultima visione ribadisce in modo chiaro il legame tra il potere terrestre e quello celeste, e non a parità di grado, ma in forma subordinata. Anche questo serve a confutare la convinzione giansenista che il Papato sia un potere estraneo alla vita politica.

Come si è capito, mi limito ad accennare a temi che richiedono una documentazione e prove storiche che per il momento non posso produrre, ma sulle quali mi riservo di tornare. Spero, comunque, che risulti chiaro almeno che l'opera di Varano abbia un impegno ideologico

che non è mai stato mai messo in luce, e solo nel commento di Verzini<sup>15</sup> si fa un rapido accenno alle tesi gianseniste senza valorizzarle fino al punto da farne una molla polemica delle *Visioni*.

Mi limito ad accennare a questo fondo polemico dell'opera perché credo che su questo versante, più che su frammentarie ed episodiche imitazioni della *Commedia*, si trovi lo spunto più fecondo per ascrivere l'autore ferrarese tra gli imitatori di Dante. Varano era consapevole di scrivere veramente un poema "sacro" nel senso proprio dantesco di riferire cose viste, "visioni" appunto, e quindi di dare un contenuto verace ai suoi versi che, se sono "fittivi" nella resa delle visioni, sono "veri" nel senso dei contenuti. E nella storia della letteratura italiana non trovava altro modello che potesse corroborare con il suo esempio un'esperienza dell'oltretomba dove il mondo appare sistemato dall'eterno disegno di Dio. Dante era in questo senso l'unico modello a lui noto, e davanti a lui poco contavano le visioni di un John Milton o di un Giambattista Cotta. Dante era il solo autore ad aver visitato da vivo il mondo dei morti, e da quel mondo fissato ormai nell'eterno egli apprese a giudicare il suo. Dante, naturalmente, ci va portandosi dietro la sua storia da esule e da poeta, e quindi con un'ottica molto diversa da quella di Varano, il quale è piuttosto un militante cattolico, severo e non propenso alle spiegazioni "probabili" delle azioni dell'uomo o del giudizio divino. Da Dante attingeva quella forza a parlare del destino dei popoli, quella disposizione all'invasamento divino che sacralizza i pensieri e i giudizi e dispiega ai lettori le verità che arrivano al cuore di ogni lettore grazie alla persuasività della lingua poetica. Tempi e personalità diverse, dunque, che traspaiono nitidamente, ma nello stesso tempo confermano che l'imitatore aveva capito il "senso" o il significato ideologico del modello, e questo, soprattutto, volle imitare, ben sapendo quanto doveva distanziarsene per essere vicino al suo proprio mondo come Dante lo era stato per il suo. È una delle condizioni che i veri "imitatori" accettano con la consapevolezza che imitare

<sup>15</sup> Alfonso Varano, *Visioni sacre e morali*, a cura di R. Verzini, cit., p. 305.

nel senso più autentico significa prima di tutto far rivivere lo spirito dell'opera scelta come modello. E Varano trovava congeniale lo spirito "militante" di Dante, il suo affrontare di petto grandi cause di portata storica e universale. La sua operazione contribuì al rilancio di Dante: era importante dare un risalto grandissimo alla dimensione religiosa di Dante perché la cultura romantica avrebbe ripristinato l'esaltazione del Vate fiorentino dando grande rilievo alla sua religiosità, ossia proprio a quell'elemento sottovalutato se non proprio deriso dalle *lumières* del secolo che si chiudeva.

[In corso di stampa su «Storie e linguaggi»]



## Leopardi: gli errori popolari e i pregiudizi degli antichi

Chi abbia una certa familiarità con i libri di topica rinascimentali avrà l'impressione di ritrovarsi a casa fin dal primo momento che sfoglia il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* di Giacomo Leopardi. Quelle opere, infatti, raccolgono e catalogano ogni sorta di *memorabilia* e di luoghi comuni per fornire all'*inventio* degli autori materiali eruditi e rari. Parliamo di opere come i *Commentari urbani* di Raffaele Maffei (meglio noto come il Volterrano), oppure dell'*Officina* di Ravisio Testore o perfino del più tardo e voluminosissimo *Theatrum vitae humanae* di Lorenz Beyerlinck, tutte opere che, come il *Saggio* leopardiano, raccolgono dati tematicamente affini e rari ricavati da letture che solo grandi specialisti del mondo antico erano in grado di fare. Ma succedeva anche, e con una certa frequenza, che gli autori di tali topiche mettessero in veste nuova materiali ripresi a loro volta da repertori anteriori.<sup>1</sup> E per questo la prima impressione è che anche Leopardi si serva di repertori precedenti per confezionare la sua silloge di dati arcani. Senonché vari e ripetuti sondaggi provano che Leopardi, appena diciottenne, ricavò quei dati da letture proprie e in nessun caso lo si coglie in operazioni di riciclaggio. I materiali che presenta sono tutti frutto delle sue vastissime letture e della sua prodigiosa memoria, e per questo tanta erudizione in un autore non ancora ventenne stupisce ancora di più. Comunque, la prima impressione di somiglianza con le raccolte rinascimentali di *mirabilia* non viene meno. Le accomuna la filza di dati spiccioli tratti da fonti classiche; hanno in comune la tendenza all'a-

<sup>1</sup> Su questo vasto fenomeno si veda il mio *Polimatia di riuso: mezzo secolo di plagio (1539-1589)*, Roma, Bulzoni, 1998.

neddotico e a riportare lunghe citazioni di versi; si rassomigliano tutte nel pregiarsi della conoscenza di materiali antichi. Eppure, qualcosa di nuovo in Leopardi pone un grande divario fra quelle opere e il suo *Saggio*; ed è che Leopardi usa quei materiali disparati per illustrare un tema unico, cioè la natura e l'origine degli errori popolari nel mondo antico e le tracce che questi lasciano nel mondo moderno.

Nella «Prefazione» del suo libro Leopardi rivendica la propria originalità nel modo di affrontare un tema rispetto ad altri che l'hanno trattato. Indica in particolare alcuni autori che si sono occupati specificamente di errori popolari, e li menziona nel primo paragrafo e non li ricorderà mai più:

Ho esposto il disegno di questo saggio nel primo capo dell'Opera. Spetta al Lettore il giudicare sì di esso, che del modo in cui l'ho eseguito, e a me il render conto della mia intrapresa. Scrivendo sopra gli errori popolari degli antichi, non ho creduto far cosa già fatta. Chi mi opponesse Joubert, Browne, Feijòo, Denesle, Lequinio, mostrerebbe di non aver veduto le loro opere, o di non aver letta la mia. Sono ben lungi dal seguire l'odioso costume di coloro, che scrivendo sopra oggetti non nuovi, fanno un delitto ad altri scrittori di essersi esercitati sopra le stesse materie, e censurano acerbamente tutti quelli che hanno avuta la sventura di prevenirli nella esecuzione dei loro disegni, e forse anche di non lasciar loro nulla a dire di più di ciò che essi han detto. Non credo però di mostrarmi indiscreto verso gli autori che prima di me hanno trattato degli errori popolari, se dico che non ho profitato in conto alcuno delle loro fatiche, che non ho fatto alcun uso delle loro opere, che non le ho nemmeno aperte, che il piano che ciascuno di essi ha preso a eseguire, è affatto diverso da quello che io mi sono formato, e che finalmente, volendo scrivere dei pregiudizi popolari degli antichi, pochissimo giovamento avrei potuto trarre dalle opere di chi non ebbe quasi in vista che quelli dei moderni.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di G. B. Bronzini, Venosa, Edizioni Osanna, 1997, p. 60. Leopardi ricorda in nota i titoli delle opere di Joubert e di Browne, ma sugli altri non dà indicazione alcuna.



Commentando il passo, Bronzini osserva:

Il che non riduce i debiti che Leopardi ha verso questi trattatisti moderni degli errori. Tali debiti sono, anzi, più rilevanti di quanto non si creda, tanto più che per il Fontenelle sono state rilevate corrispondenze tematiche e formali anche per le *Operette morali*, che sono peraltro le più legate al *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.<sup>3</sup>

Il che è vero, ma ciò non elimina l'illazione presente nel passo di Bronzini. Leopardi non nega di servirsi di autori che lo precedono e in genere cita con scrupolo le fonti che consulta, ma dice esplicitamente che non utilizza quei cinque autori che si sarebbero occupati espressamente di "errori popolari" e il fatto che si serva di Fontenelle e lo citi non vuol dire necessariamente che si serva anche degli autori che di proposito esclude e che almeno per questo erano degni di una nota. È vero che Leopardi, come del resto tantissimi altri autori, non citano le loro fonti per non riuscire pedanti quando si tratta di autori che presumibilmente tutti i lettori conoscono molto bene; e a volte può succedere che gli autori ignorino i testi che invece risultano noti ai suoi lettori, e il fatto che l'autore che studiano li ignori fa pensare che l'omissione sia dovuta al desiderio di celare un debito o un plagio. Ad esempio, nel cap. II, «Degli Dei», Leopardi tratta del monoteismo presso gli autori antichi, e cita molte testimonianze che appaiono tali e quali in un trattato di Ralph Cudworth,<sup>4</sup> ma questo non autorizza a dedurre che Leopardi lo conoscesse e che preferisca tacerlo per far brillare la propria erudizione. Come in tutti i tempi, anche allora molte nozioni avevano una circolazione vasta e non era facile, e forse neppure possibile, ricondurla ad una fonte primaria; inoltre anche in questo campo esistono

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>4</sup> R. Cudworth, *The True intellectual System of the Universe wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated with a discourse concerning the true notion of the Lord's Supper*. New ed. in four volumes, vol. II, London, Priestley, 1820. Nel lib. II cap. IV si citano molti autori e testi che appaiono anche in Leopardi.

la poligenesi e le semplici coincidenze. Si aggiunga che gli autori che Leopardi cita come sue fonti riguardano sempre argomenti specifici – come accade per Fontenelle, menzionato nel contesto del tema degli oracoli – mentre gli autori dai quali tiene a distinguersi hanno scritto opere generali che considerano molti casi di errori diversi tra di loro.

Ma chi erano veramente questi autori, e cosa li rendeva realmente diversi da Leopardi nonostante si occupassero dello stesso tema? Credo che meritino una qualche attenzione, in parte per constatare che Leopardi non deve niente ai loro lavori, e soprattutto perché, offrendo una trattazione degli errori molto diversa da quella leopardiana, ci fanno capire *e contrariis* quale sia la novità del *Saggio* del giovane erudito. E vedremo che le differenze sono vere e importanti, e non solo illustrano in modo nuovo il concetto di “errore popolare”, ma fanno capire anche quale sia l’atteggiamento da tenere nei suoi riguardi.

Leopardi conosceva gli autori dai quali voleva dissociarsi, e lo prova perfino il fatto che li elenchi in ordine cronologico. Mette pertanto a capofila Joubert, al quale va il titolo non solo di aver inaugurato lo studio del tema, ma di aver coniato l’espressione e un concetto di “errore popolare”. E con nostra sorpresa vedremo che per lui questo concetto era strettamente legato al campo della medicina, campo assolutamente estraneo al *Saggio* leopardiano. La nostra sorpresa aumenta perché normalmente riteniamo che le nozioni sia di “errore” che di “popolare” inteso come “legato al volgo” sono vecchissime e discusse, per cui sembra addirittura strano che solo alla fine del Cinquecento si combinino per dar vita a un binomio concettuale destinato ad avere una lunga durata. Qualche ragguaglio servirà da *background* alla storia che intendiamo tracciare; e sarà una storia variegatissima se in Joubert e nei suoi imitatori l’errore popolare è di tipo strettamente medico, mentre in Feijóo sarà di matrice illuminista, e in Lequinio sarà di tipo sociale: tale varietà depone a favore della vitalità del tema nonché dell’acume di Leopardi, il quale, elencando diversi autori, mostra diverse varianti del modo di intendere l’errore popolare, e di sostenere quindi a ragion veduta che il suo approccio sarà diverso da tutti i precedenti.

Nella formula “errore popolare” convergono due nozioni diversamente problematiche. Una è cosa si debba intendere per “errore”, e già gli antichi sofisti avevano negato che se ne potesse parlare, visto che l’errore è per sua natura qualcosa che non è reale, e ancora oggi lascia perplessi i filosofi analitici come Ryle, il quale si chiede se esista una “error category”.<sup>5</sup> Nondimeno che l’errore esista è stato sempre sostenuto perfino dai grammatici i quali trovano termini tecnici, come metaplasmo, per indicarlo. Ma tutto questo è così generico che non possiamo prenderlo in considerazione. Per noi si tratta di individuare un tipo di errore che si qualifica come “popolare”, e con questo attributo ci imbattiamo in un’altra grande difficoltà perché la nozione di “popolare” è tanto problematica e mutevole come quella di errore. Nel corso del presente lavoro vedremo che muta da un autore all’altro, e se è sempre presente la nozione di “massa” non è sempre chiaro quanti e quali ceti la formino. E che “popolare” sia un attributo di ampie possibilità connotative, lo deduciamo anche dal fatto che subito dopo il Romanticismo il *vulgus* diventi il Wolk o Folk diventando sinonimo di “nazione” e in seguito di “cultura subalterna”, quindi l’insieme del “nazional-popolare” teorizzato da Gramsci.<sup>6</sup> Per evitare digressioni infinite, ci atteniamo il più vicino possibile all’idea di popolare in Leopardi, il quale non omologa necessariamente la nozione di “popolare” con quella del ceto sociale basso, ma piuttosto con un livello culturale caratterizzato dalla mancanza di istruzione libresca e da un’adesione spontanea alla conoscenza dei sensi e una corrispettiva propensione alla creatività fantasiosa, e in seguito arriverà a equipararlo con “naturale” e con “l’opposto di filosofico”.

Laurent Joubert sarebbe il primo degli autori a occuparsi di errori popolari in un modo che Leopardi non avrebbe seguito. Il che è un po’

<sup>5</sup> Sull’argomento si veda l’articolo di O. Magidor, «Category mistake», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.

<sup>6</sup> Per una panoramica sulle discussioni relative alla nozione di “popolare” nella seconda metà del Novecento, si veda L. Felici e P. R. Scaramella (a c. di), *Un mondo perduto? Religione e cultura popolare*, Canterano (RM), Aracne, 2017.

vero ma anche un po' impreciso. La nozione di errore era apparsa con una frequenza insolita fra i medici nel tardo Quattrocento. Niccolò Leonicensio aveva scritto *De Plini et plurium aliorum medicorum in medicina erroribus* (1492), e a metà del Cinquecento Giovanni Argentiero scrisse un *De erroribus veterorum medicorum* (1553). La medicina umanistica aveva riscoperto la letteratura medica greca, quella "galenica" tanto per intenderci, e si opponeva alla medicina araba dominata da figure come quelle di Avicenna. Era un cambio epocale e di paradigma che investì la farmaceutica, l'anatomia e varie altre branche della medicina. È importante sottolineare che fra tutte le scienze la medicina era la più "universale" e la più vicina a tutti gli uomini perché essi, prima o poi e in forme più o meno gravi, dovevano servirsene, e in questo campo gli errori erano frequenti e spesso fatali. Ma nella prima metà del Cinquecento nacque una nuova medicina detta "paracelsiana" perché faceva capo a Paracelso, nome assunto dallo svizzero Theophrastus von Hohenheim. Paracelso non accettava la tesi di Galeno secondo cui alla base del corpo vi fossero i quattro umori (sangue, flemma, bile gialla e bile nera), e li sostituiva invece con tre elementi metallici, cioè il sale, lo zolfo e il mercurio, tutti metalli che, essendo estratti dalla terra, erano soggetti agli influssi astrali, per cui la medicina ebbe un'infusione decisiva di astrologia che la portò a un'alleanza nuova con la magia. Paracelso morì nel 1541 a quarantasette anni, ed ebbe un successo straordinario, sostenuto in parte dalle schiere dei "ciarlatani" che rappresentarono per lungo tempo una medicina alternativa. Fu seguito da personaggi insigni come Leonardo Fioravanti o Alessio Piemontese, famosi per le loro ricette o "segreti" che godevano di grande popolarità non solo nelle classi basse, ma anche in quelle nobili e perfino regie. Il mondo accademico, arroccato nelle aule con i libri di Aristotele e di Galeno, fu il primo a mobilitare le proprie energie contro il paracelsismo e bollò le sue terapie come il risultato di "errori popolari". Il termine "erreur" appare per la prima volta in André du Breil in un suo trattato dal titolo *La police de l'art et science de médecine, contenant la refutation des erreurs, et insignes abuse qui s'y commettent pour le jour-*

*dhuy*. Uscì nel 1579, l'anno dopo che la Sorbonne emise un *Consilium facultatis medicinae contra pestem*, in cui si chiedeva al re di provvedere a curare una peste di "faluche", un tipo di malattia respiratoria, e si denunciavano le cure dei paracelsiani, imputati degli "erreurs populaires" che creavano un falso senso di sicurezza fra la popolazione che veniva decimata dalla peste. Ai paracelsiani, definiti medici "empirici", si opponevano i medici "dogmatici", ossia quelli che seguivano la medicina insegnata dagli *auctores* antichi e dai loro seguaci moderni. Ma la nozione è consacrata dal titolo *Erreurs populaires au fait de la médecine et regime de santé* (Avignon, 1578) di Laurent Joubert menzionato da Leopardi. È un'opera voluminosa in sei libri, e in genere costituisce un attacco frontale contro i medici che imbrogliano i pazienti con false diagnosi e con medicine non solo inefficaci, ma nella maggior parte dei casi nocive. Il campo copre la totalità dei problemi medici generali, dal concepimento alla dietetica, ed è un libro nel quale la nozione di "errore popolare" risulta abbastanza chiara. Gli errori di cui si parla sono quelli riguardanti la cura del corpo, e la nozione di popolare è anch'essa abbastanza chiara: non significa "corrente" o "che gode di favore popolare", né è legato a una classe di persone, ma indica chiaramente la natura "antiaccademica" o antilibresca della sua origine; è una scienza aperta all'osservazione empirica e non rifiuta a priori l'uso della magia. Questo non vuol dire che Joubert si avvalga di nozioni accettabili per la scienza non dico odierna, ma per quella anche di qualche secolo posteriore, ad esempio la nozione che se si concepisce durante una certa fase della luna nascerà un figlio maschio, e sarà invece una femmina se la copulazione avviene in un'altra fase della luna. In Joubert permangono ancora molti motivi di tipo magico e superstizioso che il progresso scientifico con il tempo cancellerà.

La diade "errore popolare" fu perpetuata da autori come Dominique Reulin (*Contredits aux erreurs populaires de Laurent Joubert*, Montauban, 1580), da Gaspard Bachot (*Erreurs populaires touchant la médecine et le regime de santé. Oeuvre nouvelle, désirée de plusieurs, et promise par feu M. Laurent Joubert* (Lyon, 1626), e da J. D. T. de Bienville (*Des*

*erreurs populaires sur la santé*, La Haye, Gosse, 1775), solo per citarne alcuni che tengono stretto il legame tra “errore popolare” e medicina, e la distanza cronologica tra i titoli ricordati lascia intendere che la diade era entrata definitivamente nel linguaggio corrente.

L’opera di Joubert si diffuse anche in Italia dove la tradizione voleva che la nostra cultura fosse all’avanguardia e, per così dire, auto-sufficiente, e non traduceva molto da lingue straniere, con l’eccezione dei libri di medicina, per i contatti tra le grandi scuole di Montpellier, Lyon e Parigi con quelle di Padova, Ferrara, Napoli e Bologna. L’opera di Joubert arrivò prestissimo in Italia, e Alberto Luchi nel 1592 tradusse *La prima parte degli errori popolari* (Firenze, Giunta, 1592). E si ebbe presto una pregevole imitazione: quella del medico romano Scipione Mercurio con *Gli errori popolari* (1603) che godette di notevole successo. Qualche anno prima egli aveva scritto *La commare*, che noi oggi chiameremmo “la levatrice”, figura popolarissima affiancata a quella del medico, esperta soprattutto nella sfera del parto, cioè di una fase molto importante per l’uomo in quanto a essa si associano molte nozioni di matrice superstiziosa e magica. L’opera di Joubert ebbe seguaci anche in Inghilterra, come prova Jacob Primerose, *De vulgi erroribus in medicina* del 1631, e perdura in Francia fino alle soglie della rivoluzione, come prova l’opera di Jean Luc d’Iharce, *Erreurs populaires sur la médecine* (1783). Gli ultimi due autori citati rivelano la propensione viva in Inghilterra a identificare il “popolare” con il “volgare”, mentre quello francese rimane ambiguo e sembra voler indicare la natura dell’errore più che l’identità di chi lo commette. Comunque la tendenza generale era quella di intendere il “popolare” come una proprietà legata al modo di pensare “del volgo”. Con il tempo si attenuò la tendenza a identificare popolare con paracelsiano, e questo perché la scienza medica fece progressi enormi dal momento in cui si conobbe meglio l’anatomia, si utilizzò il microscopio, si ammise l’importanza fondamentale della “chimica”, e la “iatrochimica” con le sue “essenze” ed estratti poté dare grandi contributi alla terapia delle malattie. Una volta venuta a mancare la presenza dei ciarlatani e della medicina empirica, la

nozione di errore si restringeva sempre più al pubblico lontano dall'accademia, e questo veniva a indicare per antonomasia la massa degli analfabeti legata all'evidenza di fenomeni mal interpretati, a esperienze distorte, a saperi accettati supinamente.

Il secondo autore nominato da Leopardi è Thomas Browne, le cui *Pseudodoxia epidemica or Enquiries into very many received tenents and commonly presumed truths* apparse nel 1646, e, passate attraverso numerose edizioni, acquistarono la forma *ne varietur* nell'edizione del 1672. L'opera è anche nota come *Vulgar errors*. I due titoli sono sinonimi, ma indicano due registri linguistici diversi. Il primo indica un falso sapere spacciato per verità, e il secondo è più concreto nel senso che indica il depositario di questo sapere, cioè il "volgo" nel senso oraziano del *vulgus prophanum*, credulone e disposto a ricevere nozioni senza soppesarne la verità. E qui spunta una novità che riguarda il concetto di "vero": mentre per Joubert e Mercuri la verità era quella contenuta nei testi degli *auctores*, quindi in libri universitari, per Browne la verità è una conquista ottenuta dall'osservazione e dall'uso della ragione. È un segno dell'avvento di una fase culturale in cui comincia a venir meno l'*auctoritas* degli antichi e si impongono altri criteri per stabilire la veridicità di quanto si sente e si afferma. Detto in parole semplici ed essenziali, si sta imponendo la rivoluzione scientifica che viene riassunta nel *tenet* baconiano del *cogitata et visa*.

L'opera di Browne si divide in sette libri ordinati secondo una gerarchia tradizionale: nel primo libro si parla in termini generali degli errori; quindi si passa a vedere quelli riguardanti la materia dei minerali e dei vegetali, in seguito quelli degli animali, e poi gli errori riguardanti l'uomo, l'arte, l'astronomia e infine il cosmo, seguendo una tassonomia che parte dalla terra e arriva ai cieli. Ma è utile fissare alcuni punti fin dall'inizio per vedere che Leopardi dista molte leghe da Browne nell'identificare gli errori da discutere e nell'atteggiamento che ciascuno dei due assume rispetto ad essi. Basti dire che Browne ritiene che all'origine degli errori umani sia da porre l'imperfezione dell'uo-

mo risalente al peccato originale. Inoltre crede nell'opera del diavolo e che gli errori che analizza sono per lo più di natura facilmente correggibili perché l'osservazione dovrebbe facilmente confutarli. Facciamo un esempio. Nel cap. II, 6, 6: «That bayes preserve from the mischiefe of lightning and thunder».<sup>7</sup> Browne parla dei fulmini e dei tuoni ricordando la credenza popolare che sia utile ricorrere all'alloro per proteggersi dalle folgori. Leopardi tocca anche lui i temi del fulmine e del tuono, e non solo ritiene superstiziosa la difesa dell'alloro, ma indugia a lungo sul terrore che la folgore e il tuono destano nell'animo dell'uomo che non sa spiegarsi tale fenomeno naturale se non come un segno del divino. O prendiamo un altro esempio: III, 2 «That an horse hath no gall», ossia "i cavalli non hanno bile". Questo tipo di errore non interessa a Leopardi in quanto è sufficiente un'informazione facilmente acquisibile per eliminarlo, e comunque è universalmente diffuso e non suscita ripercussioni psicologiche in chi vi crede.

Leopardi può dire con ragione di non aver seguito il modello browniano anche se sono inevitabili alcune coincidenze e citazioni di fonti antiche. E le differenze sono segnate subito dal primo capitolo in cui l'autore inglese esamina le cause generali degli errori. A queste vien dedicato il primo libro suddiviso in 11 capitoli. Nel primo si indica la radice di ciò che soggiace a tutti gli errori: «Of the first cause of common errors, the common infirmity of humane nature». E questa sarebbe, come abbiamo detto, l'imperfezione umana legata al peccato originale. Allo stesso tema sono dedicati anche il secondo e il terzo capitolo. Il quarto ci potrebbe portare nella sfera psicologica in cui si muove Leopardi, e infatti ha per titolo: «Of the nearer and more Immediate causes of popular Errors, both in the wiser and common sort, Misapprehension, Fallacy, or false deduction, Credulity, Supinity, adherence unto Antiquity, Tradition and Authority».<sup>8</sup> E poiché potrebbero

<sup>7</sup> T. Browne, *Pseudodoxia epidemica or Inquiries into very many received Tenents and Commonly Presumed Truths together with the Religio Medici*, London, Ekins, 1672, p. 108.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.13.



essere non chiari i concetti di “credulità”, di “supinità”, di “antichità” e di “autorità”, a ciascuno di essi viene dedicato un capitolo. Gli ultimi due sono dedicati agli autori che promuovono tali credenze. Non ci vuole molto per capire che uno dei maggiori imputati in quest’ultimo punto è Aristotele, ed è un nome che rivela il *background* in cui Browne si muove. È il momento della “crisi” che vede Bacon di Verulamio all’origine di quel movimento che poneva alla base del vero l’evidenza scientifica e l’esperimento e non più “l’auctoritas” sulla quale si era fondato il sapere medievale e umanistico. Siamo, insomma, nella fase della cosiddetta “rivoluzione scientifica” che impone un nuovo concetto di “verità” basata sull’osservazione e sull’esperimento e sulla deduzione ricavata da tali osservazioni, per cui si bandisce quel vecchio modo di sapere che era la “supinità” o la placida ma tenace adesione al sapere degli antichi. È, insomma, un momento di cambio epocale, e Browne è un rappresentante di questo nuovo modo di concepire il vero scientifico. Il suo testo offre il repertorio più ricco di credenze diffusissime e durature dal mondo antico ai tempi dell’autore. Ad esempio: «That diamond is made soft, or broke by the blood of a goate», (“Il diamante diventa molle o si infrange con il sangue di capra”), nozione che si legge in Plinio e in una filza di enciclopedie medievali e in libri di gemme sia medievali che contemporanei. Sono credenze che rivelano una concezione quasi magica della natura, e quindi incompatibili con la scienza moderna, che potrebbe sostenere una tesi simile solo se provata da esperimenti e da risultati evidenti, ossia due condizioni che le conoscenze superstiziose non richiedono. In questo Browne è moderno, ma, a differenza di Leopardi, non indugia sulle motivazioni psicologiche della credenza, non fa distinzione tra mondo antico e mondo moderno, e lascia spazio all’idea che alcune credenze sottoposte a esame si mostrino false o dubbie. Nel libro di Browne sono interessanti (lib. V) le osservazioni sulle pitture come fonti di errori: ad esempio, i capelli lunghi di Cristo, o la mancanza di ombelico nelle raffigurazioni di Adamo ed Eva, e infine una serie di credenze come l’apparizione della civetta, o lo spargimento del sale, o sul sedersi con le gambe

incrociate. Altri errori concernono la geografia, come ad esempio la nozione che in Egitto non piova mai. Altri ancora, raccolti nell'ultimo libro, riguardano la storia, a partire dal frutto proibito alla torre di Babele, o dalla morte di Aristotele al fatto che Gesù non rise mai, o alla leggenda della papessa Jeanne o all'asina di Balaam. Nel complesso sono varie decine di errori rispetto ai diciannove esaminati da Leopardi. Ma a parte la differenza numerica, è proprio la tipologia degli errori a distinguere i due autori. In Leopardi gli errori che contano per la sua tesi sono quelli di tipo universale, come ad esempio il terrore davanti al fulmine, mentre gli errori del tipo "i capelli" di Cristo sono legati esclusivamente all'ambito cristiano.

Il padre benedettino Benito Gerónimo Feijóo preferisce parlare di "errore comune" anziché di "errore popolare", e in questo lo precedeva Browne, il quale usa indifferentemente *common error* e *popular error*. Feijóo è più deciso:

Error, como aquí le tomo, no significa otra cosa que una opinión que tengo por falsa, prescindiendo de si la juzgo o no probable. Ni debajo del nombre de errores comunes quiero significar que los que impugno sean trascendentes a todos los hombres; bástame para darles ese nombre que estén admitidos en el común del Vulgo o tengan entre los Literatos más que ordinario séquito. Esto se debe entender con la reserva de no introducirme jamás a juez en aquellas cuestiones que se ventilan entre varias escuelas (...) Para escribir en el idioma nativo no se ha menester más razón que no tener alguna para hacer lo contrario. No niego que hay verdades que deben ocultarse al vulgo, cuya flaqueza más peligrata tal vez en la noticia que en la ignorancia; pero ésas ni en latín deben salir al público, pues harto vulgo hay entre los que entienden este idioma y fácilmente pasan de estos a los que no saben más que el castellano. (...) Aunque mi intento solo es proponer la verdad, posible es que en algunos asuntos me falte penetración para conocerla y en los más fuerza para persuadirla. Lo que puedo asegurarte es que nada escribo que no sea conforme a lo que siento. Proponer y probar opiniones singulares sólo por ostentar

ingenio téngolo por prurito pueril y falsedad indigna de todo hombre de bien. En una conversación se puede tolerar por pasatiempo; en un escrito es engañar al público. La grandeza del discurso está en penetrar y persuadir las verdades; la habilidad más baja del ingenio es enredar a otros con sofisterías.<sup>9</sup>

“Popolare”, dunque, non è sinonimo di “vulgare” o “appartenente al volgo”, perché gli “errori comuni” sono condivisi anche da membri dei ceti alti, nobiliari e colti; e solo i numeri stabiliscono se si possa parlare di “errori comuni”. In altre parole, quando i rappresentanti dei ceti alti o colti si associano al volgo in una credenza o nozione sbagliata, allora abbiamo un errore comune. E per evitare ambiguità, Feijóo dice che errore per lui è «una opinión que tengo por falsa, prescindiendo de si la juzgo o no probable», e in questo criterio il numero di quanti aderiscono a tale nozione non ha alcun peso, oppure lo ha solo se uno pensa che la ricerca del vero e la confutazione del falso sia il compito civile primario di chi si occupa del tema degli errori popolari. Il *Teatro crítico* si propone di conquistare il numero più alto di aderenti al vero, perché questo è, dopo tutto, il motivo che anima la scrittura dei saggi critici, e coincide con il programma del primo Illuminismo che in Spagna entrò con ritardo, con pochi rappresentanti, ma con un fervore da crociata che aspirava a restaurare le glorie della Spagna, ormai offuscate da decenni di chiusura alle innovazioni culturali che mutavano il volto dell’Europa.

Il criterio quantitativo, usato per stabilire la presenza dell’errore comune, è evidenziato nel primo dei saggi accolto nel grande *corpus* del suo *Teatro crítico universal*, l’opera monumentale pubblicata in nove volumi tra il 1726 e il 1740, e continuata nei temi e nel metodo con le *Cartas eruditas y curiosas*, in cinque volumi pubblicati fra il 1742 e il 1760. Quel saggio si intitola «Vox del pueblo», e si occupa della credenza diffusissima, e non solo in Spagna, che la *vox populi* sia la voce della

<sup>9</sup> B. G. Feijóo y Montenegro, *Teatro crítico universal*, Madrid, Ibarra, vol. I, 1778, “Prólogo al lector”, pp. LXXX-LXXXI.

verità. Ma i numeri di per sé non provano la verità, e provano anzi, e con maggior frequenza, che aumentano con maggior facilità dove è più diffusa l'ignoranza. La verità si prova con la ragione e con l'evidenza dell'esperimento – Feijóo aveva fatto del *Novum organum* di Bacone, il suo *livre de chevet* – e non con il computo di quelli che la cercano e la sostengono. Ora, se questo saggio funge da introduzione al *Teatro crítico*, potrebbe essere paragonato all'«Idea dell'opera» del primo capitolo del *Saggio* leopardiano in quanto precisa fin dall'inizio cosa debba intendersi per errore; sennonché la lettura delle rispettive opere rivela subito alcune differenze notevoli. Riportiamo soltanto il titolo dei sedici saggi contenuti nel primo volume del *Teatro crítico* perché da essi si ricava un'idea della varietà tematica: I. *Voz del pueblo*; II. *Virtud y vicio*; III. *Humilde, y alta Fortuna*; IV. *La política mas fina*; V. *Medicina*; VI. *Régimen para conservar la salud*; VII. *Desagravios de la profesión literaria*; VIII. *Astrología judiciaria, y almanaques*; IX. *Eclipses*; X. *Cometas*; XI. *Años climatéricos*; XII. *Senectud del mundo*; XIII. *Consectario contra filósofos modernos*; XIV. *Música de los templos*; XV. *Paralelo de las lenguas*; XVI. *Defensa de las mugeres*. La differenza che salta immediatamente innanzi agli occhi è la prevalenza di temi generali e di argomento moderno, mentre Leopardi si attiene strettamente al mondo antico e agli errori che hanno strascichi nel mondo moderno. Un'altra differenza è la motivazione didattica, che in Leopardi è assente: il Recanatese non sognerebbe mai di compiere un'azione così futile come quella di “correggere” gli antichi, e tutt'al più castiga i residui di quelle vecchie credenze quando emergono tra i moderni. Fra i saggi di Feijóo solo due sarebbero paragonabili a quelli di Leopardi, ossia quello sulle comete e quello sulle eclissi perché li troviamo anche nel *Saggio* leopardiano. E scorrendo tutti i nove volumi di Feijóo ne troveremmo pochi altri, come il saggio sui pigmei e su certi mostri antichi; ma le somiglianze che potremmo chiamare “tematiche” si fermerebbero a questo. La differenza sostanziale, e che consente a Leopardi di reclamare la propria originalità rispetto agli autori ai quali viene paragonato, consiste nell'individuare le cause degli errori. Prendiamo, ad esempio, il saggio di Feijóo sulle comete.

Esordisce nel seguente modo:

Es el cometa una fanfarronada del Cielo contra los poderosos del mundo: émulo en la aprehensión humana, de la generosa furia del rayo: porque como este hiere en lo más alto, aquel en lo más noble. Acaso la consideración de que los príncipes tienen menos que temer de parte de la tierra que los demás hombres, les hizo añadir terrores en la superior esfera, para contener su orgullo. Pero en la verdad tantos enemigos de su vida tienen los príncipes acá abajo, que para asustarles el aliento no es menester que conspiren con los malignos vapores de la tierra los brillantes ceños del aire. La ambición del vecino, la queja del vasallo, el cuidado propio, son los cometas que deben temer los soberanos. Esotras erráticas antorchas no pueden hacer más daño que el que ocasionan con el susto.<sup>10</sup>

È una considerazione generale che riguarda la ragione d'essere delle comete. Nel credere comune (quindi nell'errore comune) si pensa che queste siano un monito celeste ai principi che mal governano. E da qui prende avvio una perlustrazione di tale credenza nel mondo antico e nel mondo moderno, tanto che fra le *auctoritates* chiamate in causa sono gli Aristotele e i Keplero e i Cardano e i Cassini. Il nostro benedettino irride queste paure e predizioni e letture ora sulla direzione, ora sui colori, ora sulla frequenza con cui appaiono le comete. E smonta queste tesi non tanto con osservazioni "scientifiche" quanto con il fatto che si contraddicano e neghino le prove più evidenti, fra le quali conta molto il fatto che i mali del mondo esistono prima e dopo e senza che appaiano le comete nel cielo. Solo alla fine presenta la causa più credibile dovuta alla scienza dei suoi giorni, e cioè che siano astri che, come tutti gli altri, sono dotati di moto proprio e che di tanto in tanto si incendiano perché vengono a contatto con le esalazioni della terra. Niente di tutto questo autorizza predizioni e paure, e semmai dovrebbero destare meraviglia per l'armonia e la legge che le regola:

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 223.

No por eso niego que tienen los Cometas también en lo moral uso muy acomodado a nuestro provecho, al cual pudo Dios destinarlos, y es de creer que los destinó en su creación, o los destina ahora cuando los produce, además del uso físico que tienen en lo natural. Cualquiera nuevo fenómeno que aparece en el Cielo, llama los ojos de los mortales a su contemplación: y muy torpe es quien luego no vuela con la mente mucho más arriba a considerar la incircunscripta virtud, y grandeza de la primera Causa, que no satisfecha de publicar su gloria con tantas lenguas de fuego, cuantos son los Astros que cotidianamente brillan en la Esfera, de tiempos en tiempos enciende, o aproxima al mismo fin esos brillantes cuerpos de aún más prodigiosa magnitud. Unos, y otros son centellas de la inaccesible luz: y unos, y otros son antorchas a nuestra ceguedad.<sup>11</sup>

Leopardi non indugia sulle controversie relative a questo fenomeno. Egli, invece, insiste sull'eziologia, sulle motivazioni psicologiche che portano a vedere questi fenomeni atmosferici come presagi di mali o comunque di cose anomale a venire. È una differenza che permane costante nel paragone fra le due opere e ne fa due prodotti diversi. Leopardi si concentra sulla dinamica psicologica che genera l'errore. Davanti ai fenomeni naturali sconvolgenti e davanti a tanti fenomeni normali come l'esistenza delle stelle o del mare, l'uomo sente meraviglia e terrore e reverenza, ossia tutta una serie di reazioni nate dall'ignoranza delle cause; e la "fantasia", assumendo il ruolo che spetterebbe alla ragione, inventa cause fantastiche. È un modo di conoscere deduttivo, che spiega l'esistente come frutto generato da poteri occulti e superiori, mentre chi usa la ragione procede in modo induttivo e risale alle cause che risultano alla fine conosciute in modo razionale. La ragione può e deve correggere gli errori del metodo deduttivo, mentre la fantasia o l'immaginazione possono solo moltiplicare gli errori anziché correggerli. Per questo Feijóo aspira a "correggere" gli errori, mentre Leopardi vuole capire perché questi, nati nel mondo in cui si ignora-

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 231-232.

va la “ragione scientifica”, perdurino in età illuminate dalla scienza. E sarà perché la struttura psicologica dell'uomo è meno malleabile della struttura dell'intelletto.

Nella lista leopardiana degli autori esclusi come fonti, il quarto posto spetta a Denesle. Di lui non conosciamo il nome ma ci sono note varie sue opere, incluso quell'*Aristippe* che godette di una certa popolarità con le sue mediocri considerazioni filosoficheggianti. Sicuramente Leopardi aveva in mente il Denesle autore di vari volumi sui temi relativi al tema dei pregiudizi annunciato a chiare lettere in vari titoli. Uno è *Les préjugés du public*, in due volumi (Paris, Giffart, 1747); un altro è *Les préjugés des anciens et nouveaux Philosophes sur la nature de l'âme humaine ou examen du matérialisme*, in due volumi (Paris, Vincent-Dehansy, 1765), e un altro ancora è *Les préjugés sur l'honneur* in tre volumi (Paris, Dehansy, 1766).

La prima di queste opere affronta il problema degli autori antichi *vs* gli autori moderni, e conclude salomonicamente che il dovere e il successo di entrambi consiste nell'accontentare il pubblico per il quale scrivono. Pertanto gli autori che si ostinano a imitare gli antichi e a farlo in modo pedissequo perdono di solito il pubblico a loro più vicino nel tempo. Ciò avviene perché l'imitazione non è mai perfetta e lascia sempre intravedere lo sforzo per raggiungerla. Non si può imitare perfettamente una civiltà lontana e tutto sommato estranea al nostro modo di vivere. Voler scrivere come un Orazio sarebbe come volere che uno spagnolo scriva il *Paradise lost* di Milton senza aver mai messo piede in Inghilterra e senza aver mai incontrato un inglese in vita sua.<sup>12</sup> L'opera di Denesle è piena di riflessioni e di paragoni, nonché di consigli e di precetti, ma non sembra che si dilunghi sugli errori se non in quello maggiore di ritenere gli antichi superiori in senso assoluto. È altamente improbabile che Leopardi avesse in mente quest'opera. E probabilmente non pensava neppure al secondo titolo in cui Denesle

<sup>12</sup> N. Denesle, *Les préjugés sur l'honneur*, 3 voll., Paris, Dehansy, 1766, vol. I, p. 13.

polemizza contro lo Spinozismo e contro Leibniz in difesa del pensiero cristiano che crede nell'immortalità dell'anima, che distingue chiaramente Dio dalla Natura, che crede che l'anima sia separata dal corpo.

Il terzo titolo è probabilmente quello per il quale Leopardi include Denesle fra gli autori che hanno fatto la storia degli errori. L'opera s'impone almeno per la sua voluminosità, e il contenuto non lascia dubbi sulla complessità e comprensività dell'argomento. Denesle tratta dell'onesto e dei suoi prodotti quali l'onestà e l'onore. È uno dei concetti fondamentali della cultura occidentale e nella sua formulazione originale risale all'*honestum* teorizzato da Cicerone soprattutto nel *De officiis*, uno dei libri più belli e fortunati dell'antichità. Basterà solo dire che con *honestum* Cicerone intendeva rendere il concetto di *kalokagathia* greco; e, siccome per i Romani il concetto di bellezza morale era costituito dall'onore, trovò normale tradurlo con *honestum*. Il concetto per noi è difficile perché lo rapportiamo alla nozione moderna di onestà, che significa fondamentalmente "correttezza" in senso legale e sessuale, e definiamo il suo opposto come "il disonesto". Ma per Cicerone la vera forza antitetica e la sfuggente insidia dell'*honestum* era l'*utile*. Il *De officiis* si struttura in modo che indica la problematicità dell'argomento: nel primo libro si studia l'*honestum* che significa vivere perseguendo il bello morale o il bello come fine a se stesso e senza altro fine perché se avesse un altro fine sarebbe un "utile". Quell'*honestum* per Cicerone sono l'insieme delle quattro virtù cardinali. Il secondo libro è dedicato all'utile che può essere il tornaconto personale (quindi egoismo), oppure la ricerca del bene pubblico. Il terzo libro è dedicato a studiare se vi sia contraddizione o compatibilità fra il bello e l'utile, visto che è difficile concepire un bello senza interesse o tornaconto alcuno, e un utile che sia privo di qualsiasi piacere. Un esempio può aiutarci a entrare nel problema. Immaginiamo un generale che conquista una città: se la conquista per appagare la sua vanagloria, la sua azione sarà di tipo "utile egoistico"; se invece la conquista per salvare la propria patria da un nemico, allora la sua azione sarà insieme gloriosa e non egoistica, sarà cioè bella e utile simultaneamente. L'onesto così inteso



si poneva come l'insieme delle virtù cardinali e come il bene più alto che si potesse concepire. I cristiani lo adottarono almeno fino a quando S. Agostino ricordò loro che il sommo bene è la vita eterna conforme al piacere di Dio, e che l'*honestum* non era una meta fine a stessa, bensì solo un passo nel raggiungimento del vero bene. Ma il mondo della cortesia ripristinò il concetto della "onestade" che fu poi adottato dall'umanesimo civile fiorentino che teorizzò la nozione del "bene comune" e il criterio dell'onesto-utile (al quale anche Montaigne dedicò un memorabile *essai*). Tale diade sopravvisse fino al Settecento, quando nacquero l'estetica e l'economia le quali reclamarono ciascuna per suo conto un elemento di quel binomio.<sup>13</sup>

Ora, Denesle è un epigono di questa grande discussione, e lo fu nel momento in cui essa aveva perso ogni effettiva attualità. Ciononostante rimane in lui la problematica delle sottili distinzioni e analisi riguardanti tantissimi aspetti della vita sociale, dalle sue strutture ai suoi agenti, dal principe al semplice burocrate, e a tanti aspetti che mettono in primo piano il senso del dovere e delle valenze morali, incluso quelle del duello e del suicidio con cui si chiude il terzo volume.

Ancora una volta, però, Leopardi non fece uso alcuno di questo libro, e non perché non meritasse, bensì perché affrontava il tema dell'errore da un'angolatura molto diversa. Gli errori che Denesle rileva sono di natura morale e non scientifica, e si tratta molto spesso di opinioni espresse a proposito di situazioni ambigue in cui il confine tra soluzioni corrette e incorrette o meno corrette viene dissolto oppure oltrepassato con grande facilità. Giustamente, dunque, Leopardi previene il parere di chi vorrebbe stabilire un filo di continuità tra le ricerche di Denesle e le proprie.

<sup>13</sup> Per la storia dell'*honestum/utile* rimando alle mie ricerche, P. Cherchi, *L'onestade e l'onesto raccontare del Decameron*, Fiesole, Cadmo, 2004, e *Il tramonto dell'onestade*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

L'ultimo autore a trattare di errori popolari e con il quale Leopardi non vorrebbe essere associato è Joseph Marie Lequinio. Un giacobino militante che ricoperse vari ruoli politici, mostrando vera ferocia e sadismo, e che finì per ricoprire un ruolo diplomatico nel Sud Carolina, dove si immischiò anche nel commercio di schiavi, Laquinio fu anche autore di vari *pamphlets* e libri fra i quali conta per noi *Les préjugés détruits*, apparso nel 1793 e più volte ristampato. Niente potrebbe essere più lontano dal *Saggio* di Leopardi di quanto lo sia il libro di Lequinio. E Leopardi non l'avrebbe neppure citato se non fosse perché, dopo tutto, hanno qualcosa in comune, ed è la nozione di pregiudizio che, però, in ultima analisi li porta a divergere completamente.

Il libro di Lequinio è quanto meno dissacrante perché esamina molti valori attorno ai quali ruotano la vita e la morale delle società, e il risultato di quest'analisi è il loro rovesciamento per cui ciò che appare come un valore positivo non è altro che un pregiudizio che distrugge la dignità e la libertà degli individui. Si capisce subito che in tesi di questo tenore non hanno spazio alcuno le considerazioni sui fenomeni naturali su cui Leopardi incentra la propria attenzione, e le poche considerazioni relative alla religione sono liquidazioni sarcastiche del culto e soprattutto dei suoi officianti. L'area di osservazione di Lequinio è quella sociale, del rapportarsi degli uomini fra di loro, del come gli uomini regolano il proprio comportamento inseguendo dei valori che a loro vengono insegnati e che magari essi accettano pensando di ottenere per questa via i beni che dovrebbero renderli felici. È il motivo che rende gli uomini docili, disposti a vedere il mondo secondo indicazioni impartite da chi non vuole che pensino altrimenti; e in questo modo il loro modo di pensare diventa lo strumento del loro asservimento. L'opera di Lequinio ha il tono e l'impostazione del manifesto, con il programma di sradicare i pregiudizi che soffocano le libertà umane. Lo dicono a chiare lettere le ultime parole della prefazione al lettore:

Venez tous enfin, individus qui composez l'espèce humaine, aliage informe d'esprit et de matière, de force et de faiblesse, de

raison et de folies, de crimes et de vertus; venez, écoutez-moi tous. Hommes, osez penser! Nations, élevez-vous! Tyrans, disparaissez!<sup>14</sup>

Siamo chiaramente in clima rivoluzionario, con un appello a usare la massima indipendenza nell'esercitare le proprie facoltà, perché solo così si ottiene la vera libertà.

Le frasi conclusive riportate non lasciano dubbio sull'impostazione dell'opera. Si leggano, ad esempio, le pagine dedicate alla nozione di nobiltà che suscita tanta venerazione quando non è altro che una pura invenzione sociale senza vero appiglio e sostanza reale. Data questa motivazione dissacrante dell'opera, gli argomenti "scottanti" presi in considerazione sono tutti quelli che lo spirito rivoluzionario cercava di scardinare per creare un nuovo ambiente di libertà mentale e di verità. Il male comincia dal fatto che l'uomo non si sforzi a usare l'intelligenza e a pensare, preferendo invece riverire chi gliele somministra nel modo che di certo non conviene alla maggioranza degli uomini. L'uomo, infatti, riverisce la nobiltà, i titoli onorifici, gli abiti e tutta una lunga serie di valori vuoti che consentono ad alcune persone di conservare i privilegi di cui godono e sui quali non hanno di fatto alcun legittimo diritto. Questi non sono dei valori ma sono dei pregiudizi, ossia valori stabiliti prima che la ragione li abbia analizzati e che poi di fatto impediscono l'uso della ragione. Ecco, in apertura una definizione del pregiudizio, alla cui natura è dedicata l'intero capitolo terzo:

Ce qu'on appelle préjugé, c'est une erreur générale à laquelle on tient sans vouloir y réfléchir ni s'en défaire, parce qu'on la croit une vérité. Chaque nation a ses préjugés, chaque individu même a les siens, et leur sottise est souvent si étrange, que, lorsqu'ils sont détruits, on peut à peine se persuader qu'ils aient existé chez des êtres qui se disent pensantes.

<sup>14</sup> J. M. Lequinio, *Les préjugés détruits*, seconde édition, Paris, Chez ler [sic] directeurs de l'imprimerie du Circle Social, 1793, p. 8.

Il pregiudizio è un errore che passa inosservato come tale da chi lo vive, per cui regola il nostro vivere senza che ce ne rendiamo conto. E, benché sia un fenomeno generale, la sua fenomenologia muta da una cultura all'altra, anche se poi il risultato è sempre lo stesso, cioè vivere in un modo impostoci dal di fuori e da chi ha un ascendente su di noi. L'intero libro è costituito dall'analisi di questi fattori/valori dominanti: sono la verità, la gloria, l'onore, la religione, i re, la virtù e così via dicendo, tutti valori che scomparirebbero se l'uomo volesse o sapesse pensare. Ad esempio, la nozione di nobiltà aristocratica quale contenuto reale può avere se è stato sufficiente un decreto per eliminarla?

Qu'est-ce que la noblesse, par exemple, pour l'home qui pense?  
Sont tous ces êtres abstraits, enfans d'une imagination exaltée,  
qui n'ont d'existence que dans la crédulité vulgaire, et qui cessent d'avoir été sitôt que nous cessons d'y croire?<sup>15</sup>

O si prenda il valore dell'uguaglianza: tutti sarebbero disposti ad accettarla se con essa s'intende uguaglianza nel diritto a vivere e a usufruire delle leggi, ma non si può andare oltre perché l'uguaglianza che i ceti meno abbienti vorrebbero avere per attingere il livello più alto, non viene adottata come giusta dai ceti più agiati che non vorrebbero abbassarsi al livello dei ceti più bassi.

Non stupisce, allora, che siano frequenti le parenesi e gli incitamenti a disfarsi di tutto quest'apparato di pregiudizi. Tutto il libro è pervaso da questo trionfalismo giacobino, animato dalla certezza che la volontà degli uomini instauri nel mondo gli ideali rivoluzionari di uguaglianza e fraternità alla luce della ragione che dissipa la foschia dei pregiudizi. È interessante vedere come sia cambiato il tono e anche la sostanza nel modo di intendere il pregiudizio rispetto a quello che abbiamo visto in Denesle.

<sup>15</sup> *Ibid.*, "Question préliminaire", p. 10.

Con Lequinio si chiude il canone degli autori con i quali Leopardi non vuol essere paragonato. Non possiamo dargli torto: Joubert si occupava di medicina, materia che Leopardi non tocca neppure di sfuggita; Browne e Feijóo sono dei razionalisti e in questo potrebbero avvicinarsi al Recanatese, ma né l'uno né l'altro spiegano il motivi culturali degli errori e non distinguono fra antichi e moderni; Denesle e Lequinio parlano di errore come pregiudizio, e in questo sono più vicini a Leopardi, ma il primo non si occupa degli stessi tipi di errori esaminati nel *Saggio* leopardiano, e il secondo si impegna esclusivamente a correggere errori sociali e non scientifici.

Procedendo *Marte proprio*, Leopardi distingue pregiudizio da errore, e anche se la distinzione non è nitida dobbiamo riportare il passo dalle "Ricapitolazione" del *Saggio* in cui tenta di spiegarlo:

La storia degli errori è lunga come quella dell'uomo. Il pregiudizio, nel senso in cui qui si usurpa questa parola, è ben differente dall'errore; poiché questo può nascere insieme e spirare, opporsi alle idee generalmente ricevute, esser comune a pochi ed anche esser proprio di un solo; quello è necessariamente durevole, la sua vita di raro si limita a una sola generazione, esso è il sentimento del popolo e regna nella massima parte degli uomini, o almeno di qualche nazione. Ogni pregiudizio è un errore, ma non ogni errore è un pregiudizio. Ciò è evidente. Noi dunque restringendoci a considerare i pregiudizi, abbiamo assunto l'incarico di esaminare appena una decima parte degli errori; limitandoci a riandar col pensiero i pregiudizi degli antichi, abbiamo fatto oggetto delle nostre ricerche appena una terza parte dei pregiudizi.<sup>16</sup>

Il concetto di pregiudizio – Gadamer *docet* – è una creazione dell'Illuminismo che al pregiudizio ha nettamente opposto la "ragione", considerata come una sorta di nume la cui rigida funzione è astorica e atemporale e senza alcun vincolo con le strutture psicologiche e am-

<sup>16</sup> *Saggio sopra gli errori popolari*, ed. cit., p. 265.

bientali in cui si trova a operare. Il pregiudizio di cui parla Leopardi è il fondamento di un modo di conoscere, è un principio gnoseologico. Per fare un esempio, un interprete dei sogni poteva sbagliarsi nell'interpretazione di un sogno ed era anche disposto a correggersi, ma una cosa che non avrebbe mai accettato di fare è mettere in dubbio che il sogno sia un messaggio divino e che venga da un mondo sul quale l'uomo non ha potere alcuno se non quello di contrastarlo o di ingraziarselo. In altre parole, il pregiudizio fa parte di un sistema conoscitivo, mentre l'errore è episodico e personale. Leopardi non aveva altro linguaggio se non quello che usava per esprimere questi concetti, ma doveva sentire una certa irrequietezza nell'accettarlo senza cercare di sfumarne i contorni e la sostanza. Se avesse potuto disporre del nostro linguaggio novecentesco, che della ragione ha fatto l'elogio e ne ha lamentato la distruzione, avrebbe forse usato un termine come "paradigma culturale" nel senso illustrato da Thomas Kuhn nel suo *The Structure of Cultural Revolution* (1962). I pregiudizi di cui parla Leopardi e il modo in cui ne parla sono una parte intrinseca della struttura mentale che muta solo quando qualche rivoluzione epocale riesce a scuoterne i capisaldi, come possiamo vedere nella rivoluzione copernicana o galileiana che consentì di vedere il cosmo con altri occhi e con altra ottica, destrutturando un sapere invalso per millenni. Quanto si predicava della costituzione e dell'organizzazione del cosmo anteriormente a questa rivoluzione era senz'altro erroneo, ma era anche una concezione del mondo, un modo di pensare che si poneva alla base strutturale di una civiltà. È insomma un modo di vedere che a noi sembra erroneo perché siamo riusciti a indicare una causa prima del tutto diversa da quella immaginata dagli antichi. E si badi bene: Leopardi parla "degli errori degli antichi", cioè di un modo di vedere che è prevalso e ha caratterizzato la civiltà antica.

Soffermiamoci su questo concetto e cerchiamone la conferma ricavandola dalla struttura stessa del *Saggio*. Il primo capitolo è squilibrato in un modo che non si rileva negli altri capitoli. Il soggetto è «Degli dei», e pochissimi paragrafi sono dedicati all'idolatria pagana, mentre

quasi tutto il resto del capitolo chiarisce il fatto che in quel mondo buio vi furono segni e premonizioni di un qualcosa di diverso, e qualche saggio o un ispirato dal Cielo vide che Dio era un essere unico. La documentazione in questo senso è fitta e degna della migliore erudizione di Leopardi. Il quale su questo punto crea un'eccezione per la verità cristiana che sarebbe sempre esistita anche prima della Rivelazione. Egli si rifaceva a quella nozione della *philosophia perennis* teorizzata da alcuni umanisti come Agostino Steuco, ma era presente da sempre nella nozione cristiana del "pre-annuncio" delle venute del Signore. Tale posizione è compatibilissima con il pensiero leopardiano di questo primo periodo, certamente di stampo illuminista, ma anche dichiaratamente cattolico. Il giovane erudito salva dunque la religione cristiana che non verrà mai chiamata in causa nel *Saggio*, anche quando avrebbe potuto essere di grande aiuto. Leopardi, infatti, doveva sapere che la Chiesa ancor prima della rivoluzione scientifica aveva fatto un grande sforzo culturale per frenare la corsa alle spiegazioni magiche e alla moltiplicazione dei miracoli, che, moltiplicandosi a dismisura, rischiavano di svilirne la natura e la funzione. La Chiesa aveva distinto tra magia bianca e magia nera: la prima offriva spiegazioni scientifiche o semplicemente razionali di fenomeni che sembravano opera del diavolo – ad esempio il sudare di una statua non sarebbe dovuto a un intervento demoniaco quanto invece alla porosità della materia che assorbe l'umidità e la essuda con il calore –; la seconda, la magia nera, era invece opera demoniaca e bisognava punire con il fuoco chi la praticava. Ma, come dicevamo, Leopardi non ricorda la Chiesa neppure quando gli sarebbe stata d'aiuto. E tornando al *Saggio*, vediamo che il rapporto del trascendente con l'umano e di questo con il suo ambiente rimane fondamentale tanto che a esso si ricollegano gli inizi dalla storia dell'umanità, nei primi rapporti del piano umano con il trascendente o il divino. Il *Saggio* infatti, a dire dello stesso autore,<sup>17</sup> mette in primo piano «i pregiudizi teologici e metafisici», quindi quelli fisici, infine quelli

<sup>17</sup> *Saggio sopra gli errori popolari*, ed. cit., «Prefazione», pp. 60- 61.

della storia naturale, riguardanti in modo speciale la geografia antropologica. Possiamo semplificare il discorso leopardiano vedendo che il mondo superno comunica a quello subalterno la sua volontà, e lo fa con segni che non sono verbali ma materiali e insieme simbolici. Sono segni vistosi e atti a destare meraviglia e timore, come il fulmine e il terremoto. E nasce così la scienza dell'interpretazione di quei segni che è la fonte degli errori degli antichi. Gli oracoli, i sogni, lo starnuto e altre manifestazioni fisiche costituiscono il vocabolario di quel linguaggio, in cui i segni comunicano una volontà divina. Succede, così, che tutte le manifestazioni che destano la meraviglia e/o il terrore nell'animo umano sono segni del volere divino al quale l'uomo si assoggetta e obbedisce. La rivoluzione scientifica vedrà in quei segni non più la presenza di un ordine o di una volontà superiore, ma semplicemente l'effetto di una causa naturale, e questa nozione modificherà sostanzialmente il linguaggio e il significato delle cose. Gli antichi regolavano la propria vita morale e fisica deducendo dai segni le prescrizioni dettate nel mondo metafisico, mentre la modernità parte dagli effetti per risalire alla loro causa; e di conseguenza ritiene che il modo di pensare degli antichi sia frutto di ignoranza. È chiaro allora che parlare di errori degli antichi è possibile solo se si parla dei pregiudizi nei quali nascono, e questi non sono errori singoli ma sono le conseguenze normali di una mentalità o *Weltanschauung*, cioè di un modo di rapportarsi alla realtà condiviso da tutti. Questo è "il pregiudizio", cioè un giudizio pre-costruito la cui natura sfugge a chi vi è profondamente immerso senza esserne consapevole. Il pregiudizio, insomma, è un sistema entro il quale si commettono errori individuali, ma che proprio per questo non sono rappresentativi di una civiltà e neppure di una società. Visto in questo modo il pregiudizio non si supera senza che il sistema che rappresenta venga modificato radicalmente. Per questo Leopardi non condanna né approva gli errori nati nell'ambito dei pregiudizi antichi, ma li condanna quando sopravvivono nel mondo moderno, cioè all'interno di un nuovo sistema, e non più viventi in sincronia con i nuovi tempi o con le nuove forme di sapere. La persistenza o sopravvivenza



dei pregiudizi antichi nel mondo capito con i parametri della “scienza nuova” si spiega con la lentezza con cui lo spirito umano si modifica, e per la disposizione naturale a riporre molta fiducia nella conoscenza basata sui sensi, nonché nell’altra tendenza a credere vero ciò che viene impartito da persone ritenute edotte nel sapere del mondo. Il risultato è che quest’atteggiamento di credulità rimane un tratto caratteristico di ciò che chiamiamo «popolare».

Ora ci è più chiaro il motivo per cui il *Saggio* ci appaia come una topica, come una sorta di *polyanthea* costruita con blocchi di brani poetici incentrati tutti su un tema particolare. I poeti, come spiega Leopardi, lasciano vedere facilmente

[...] quando scrivono a norma delle opinioni dei filosofi, o seguono un sentimento particolare. D’ordinario essi parlano il linguaggio più comunemente inteso, che è quello del popolo. Quindi possono riguardarsi come interpreti dei sentimenti del volgo, ed allorquando asserii essere stato un qualche errore comune agli antichi, io mi credei in diritto di allegarli per mallevatori della verità delle mie proposizioni.<sup>18</sup>

La lingua dei poeti è disposta per sua natura a ospitare le immagini fantastiche che abbelliscono gli errori e le rendono più congeniali alle menti semplici. Però il fatto che sorprende maggiormente è il numero altissimo delle testimonianze poetiche che Leopardi adduce per documentare ogni errore: sono cori che si costituiscono come *topoi*, come luoghi comuni che le topiche rinascimentali offrono all’*inventio* degli autori. Ma qui la loro funzione è ben altra: i numeri di quei luoghi comuni provano la dimensione e la diffusione dei “pregiudizi”, dei principi gnoseologici che regolano il sapere antico. Quei *topoi* sono per natura poco originali ma proprio per questo garantiscono la comunicazione, perché sono espressione di un patrimonio culturale comune. E sono così omogenei e compatti che le poche voci dissenzienti sono una

<sup>18</sup> *Ibid.*, «Piano dell’opera», p. 65-66.

rarietà, e sono anch'esse un segno dei mutamenti a venire: lentamente, ma inevitabilmente, le mentalità cambiano, e c'è sempre qualche saggio che riesce a vedere oltre gli schemi dei pregiudizi.

L'atteggiamento critico ma non derisivo di Leopardi verso le credenze antiche gli consentirà più tardi di rivalutare quella mentalità che può definire come popolare perché a noi sembra ingenua, credulona, e senza interferenze della ragione filosofica e scientifica che domina nel mondo moderno. È una mentalità che predispone all'illusione, a quella salvifica evasione dal "vero" imposto dalla ragione. Dopo tutto i pregiudizi sono anch'essi frutto della natura che si offre alle sue creature in modi diversi. Essa non insegna cose false, ma sono le culture che ne falsificano i segni creando i propri pregiudizi.

Queste sono le conclusioni che separano lo studio di Leopardi da quelli dei suoi predecessori. E sono conclusioni o conquiste che non si fermano con la chiusura del libro. Studiando gli errori degli antichi Leopardi identificava una facoltà poetica, cioè la fantasia che è più vicina alla natura di quanto non lo sia la ragione. Ciò avverrà qualche anno più tardi, quando Leopardi porterà a conseguenze ulteriori la sua convinzione che quella forma di conoscere, che ignorava la ragione e prediligeva l'esperienza dei sensi era legata alla facoltà che crea le illusioni e che genera la poesia. Allora gli errori degli antichi lo troveranno un giudice meno severo e perfino incantato dal modo in cui quei remoti antenati trovavano un modo fantastico di spiegarsi ciò che destava in loro meraviglia e/o terrore, e però li avvicinava ai segreti della madre creatrice, mentre la ragione arriva a conoscerla in modo freddo e spersonalizzato. Già nel novembre del 1820 appuntava nello *Zibaldone*:

L'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perché l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato, e stabilito fortemente da lei, e perch'ella in somma ha voluto che l'uomo vivesse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto». (*Zib.* 333, 16 novembre 1820).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Per i passi dello *Zibaldone* si usa il testo dell'edizione Einaudi disponibile in rete. Le indicazioni delle date dovrebbero essere sufficienti per riscontrarli.

E a distanza di qualche mese scriveva:

la causa per la quale i Greci e i Romani soprastanno a tutti i popoli antichi, è in gran parte questa, che i loro errori e illusioni furono nella massima parte conformi alla natura, sicché si trovarono ugualmente lontani dalla corruzione dell'ignoranza e dal difetto di questa» [*Zib.* 928, 10 Aprile 1821].

E per questa sua spontaneità o immediatezza del conoscere la formazione mentale popolare sarà sempre disposta alla “credulità” e alla superstizione – quest’ultima durerà fino a quando viva la religione –, ossia due forme “naturali” di vedere la natura: saranno contrarie alle vedute dei filosofi e dei teologi, ma non è detto che siano meno autentiche e, certamente, saranno più felici. Si apriva così quel dissidio tra natura e cultura, tra l’illusione e il vero che Leopardi non risolverà mai e che sarà la linfa della sua impareggiabile e irrisolta meditazione.

[«Rivista Internazionale di Studi Leopardiani (RISL)», 14 (2021), pp. 9-31].



## Indice dei nomi

Adamo, 299, 305, 321  
Aderbale, 206, 208, 216, 217, 221  
Adone, 265  
Adriano, Alfonso, 198n  
Agostino, santo, 126, 188, 189, 191, 251, 252, 259, 276, 284, 296, 300, 304, 329  
Alberti, Leon Battista, 110  
Alberto Magno, 21, 22n, 43,  
Alemanno, Giorgio, 210, 211  
Alessandro Magno, 170, 262  
Alessandro, (personaggio), 255  
Alessio Piemontese, 316  
Alexandre, Denise, 225  
Alfonso il Magnanimo, 126  
Alibech, 225  
Alphonsus, Ihoannes, 156  
Alunno, Francesco, 104n.  
Amennira, 291, 307  
Amleto (Hamlet), 142, 235  
Ammiano Marcellino, 188  
Annibale, 107, 118, 211  
Antioco, 107  
Antonio di Melissa (Antonio Monaco), 159, 160n  
Appel, Carl, 17n  
Appio Claudio Pulcro, 221  
Aretino, Pietro, 159  
Argelati, Filippo, 171n  
Argentiero, Giovanni, 316  
Ariosto, Ludovico, 15  
Aristotele, 47, 100, 142, 158, 164, 180, 213, 262, 276, 316, 321, 322, 325  
Arnaudo, Marco, 237n  
Ascoli, Cecco da, 32, 44  
Assinito, Giovanni, 198n  
Atteone, 255, 256  
Auriemma, Luca, 104n  
Avicenna, 268, 316  
Avogaro, Camillo, 172  
  
Bachot, Gaspard, 317  
Bacon, Francis, 321, 324  
Baker, James V., 25n

Balaam, 322  
 Bandello, Matteo Maria, 107, 198  
 Barberini, Bonaventura, 287  
 Baretti, Giuseppe, 283  
 Bargagli, Girolamo, 234  
 Basile, Bruno, 183n  
 Basile, Giambattista, 105  
 Basore, John, 193n  
 Bastiano da Monselice, 232, 233  
 Bayle, Pierre, 297, 299  
 Beatrice, 291  
 Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de, 281  
 Beauvais, Vincent de, 22 e n.  
 Beccadelli, Antonio, il Panormita, 156  
 Bejczy, István P., 31 e n., 32  
 Bennet, Charles E., 208n  
 Bentivoglio, Cornelio, 288  
 Bernardoni, Andrea, 122n, 123n  
 Bernart de Ventadorn, 13, 17 e n., 18, 19, 23, 24,  
 Beroaldo, Filippo, 115  
 Bertini, Fabio, 149n  
 Bertoldo, 196  
 Bettinelli, Saverio, 283  
 Beyerlinck, Lorenz, 311  
 Bianchi, Lorenzo, 299n  
 Bienville, Jean Baptiste Louis De Thesacq de, 317  
 Binkley, Peter, 21n  
 Biondo, Flavio, 115  
 Bisticci, Vespasiano, 129  
 Blasco Pascual, Francisco Javier, 234n  
 Bloomfield, Morton W., 31n, 32 e n.  
 Blount, Thomas Peter, 15  
 Boccaccio, Giovanni, 140, 143, 144, 200, 246, 254, 265  
 Boccalini, Traiano, 227  
 Boese, Helmut, 21n  
 Bolderia, contessa, 279  
 Bolpagni, Gaia, 43n  
 Bonaccorso di Montemagno, 145  
 Bonciani, Francesco, 224n  
 Bonfantini, Mario, 154n  
 Bongo, Pietro, 105  
 Bonifacio, Baldassarre, 277-281  
 Bornecque, Henri, 13n, 137n  
 Bovary, Madame, 140  
 Bracciolini, Poggio, 156, 179  
 Bragantini, Renzo, 183n, 227 e n.  
 Breil, André du, 316  
 Brightman, Edgar S., 299n  
 Brignole Sale, Anton Giulio, 9, 249, 251-259

Brogi, Stefano, 296 n  
Bronzini, Giovan Battista, 312n, 313  
Browne, Thomas, 312 e n., 319, 320 e n., 321, 322, 333  
Bruto, Lucio Giunio, 250  
Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de, 23n  
Burchardus, 267  
Burckhardt, Jacob, 124, 128  
Burley, Walter (Burleo), 156, 157  
Burton, Robert, 234  
Busby, Keith, 24n  
  
Cadamosto, Marco, 163, 164  
Calandrino, 225  
Calderón de la Barca, Pedro, 142  
Camerte, Varino Favorino, 156, 161, 169  
Campanella, Tomaso, 184  
Camus, Albert, 132  
Cantimpré, Tomaso di, 20, 21n, 23  
Cappellano, Andrea, 142  
Capua, Francesco di, 158n  
Carbone, Ludovico, 156  
Cardano, Gerolamo, 325  
Cardini, Franco, 122n  
Carhelone, 222  
Carlo Magno, 63, 264  
Carlo V, imperatore, 279  
Casalicchio, Carlo, 9, 223, 237, 238, 239n, 240 -244, 246  
Casamento, Alfredo, 133n  
Cassini, Giovanni Domenico, 325  
Cassinelli, Bruno, 235n  
Castiglione, Baldassare, 111, 157, 159  
Cataneo, Girolamo, 198n  
Catone il Cursore, 117  
Catone il Vecchio, 124, 264, 265  
Catone, autore, 125, 126  
Celso, Giulio, (v. Cesare)  
Cento, Malberti P., 297n  
Centorio de Hortensii, Ascanio, 198n  
Cerboni Baiardi, Giorgio, 129n  
Cervantes Saavedra, Miguel de, 240, 247  
Cesare, Giulio, 118, 201, 216, 218, 219, 221, 222, 276  
Cherchi, Paolo, 149n, 159n, 233n, 329n  
Chittolini, Giorgio, 129n  
Ciappelletto, 195  
Cicerone, Marco Tullio, 107, 136, 143, 153, 156, 229, 276, 278, 328  
Cicogna, Giovan Matteo, 198n  
Clemente Alessandrino, 276  
Clemente VII, papa, 270, 281  
Cockle, H. T., 197n

- Cockle, Maurice J. D., 197n  
 Codignola, Ernesto, 300n  
 Collatino, 249, 250, 251, 252, 255-258  
 Colson, Brakley, 192n  
 Contarini, Silvia, 149n  
 Conti, Natale, 278  
 Copinger, Walter Arthur, 29  
 Corebo, 187  
 Cornazzano, Antonio, 178  
 Cornelia, 251  
 Corsone, 268  
 Corvino, Matteo, 120  
 Costanzo, imperatore, 188  
 Cotarelo y Mori, Emilio, 224n  
 Cotta, Giambattista, 308  
 Coutau-Bégarie, Hervé, 192n  
 Crisippo, 268, 276  
 Cristo, 295, 321, 322  
 Croce, Benedetto, 104n  
 Croce, Giulio Cesare, 157  
 Cudworth, Ralph, 313 e n.
- D'Elia, Anthony F., 111n  
 D'Eugenio, Daniela, 105n  
 Dante Alighieri, 11, 18, 172n  
 Danti, Antonio, 183  
 Delfino, Pandolfo, 204 - 214, 216-222  
 Denesle, Nicolas, 312, 327, 328, 329, 332, 333  
 Deus, Janine, 21n  
 Di Francia, Letterio, 165n  
 Di Stefano, Giuseppe, 139n  
 Diana, 255, 256  
 Dickens, Charles, 132  
 Didone, 251, 280  
 Diogene di Sinope, 162, 169, 171, 181, 182, 276  
 Diogene Laerzio, 126, 153, 156, 157, 210n  
 Dionigi tiranno di Siracusa, 278  
 Dolza, Luisa, 122n  
 Domenichi, Ludovico, 165, 166  
 Don Quijote, 235, 247  
 Doni, Anton Francesco, 159, 180, 181, 182 e n., 183 e n., 184, 227  
 Dostovesvkij, Fiodor, 132  
 Draconzio, Emilio Blossio, 143  
 Dulaure, Jacques Antoine, 261  
 Durant, Guillaume (Durandus), 265, 266n  
 Dürer, Albrecht, 257
- Elisabetta da Messina, 225  
 Enea Tattico, 117



- Enrichetta di Borbone, 287, 288  
Epicuro, 295  
Erasmus, Desiderio, 156, 172, 177, 178, 179, 183n  
Ero, 243  
Erone d' Alessandria, 117  
Este, Maria Teresa Felicita de, 289, 290,  
Ettore, 190  
Eva, 299, 305, 321
- Faber, Petrus, 192  
Fabrizi, Alvise Cinzio de', 178  
Fajardo-Acosta, Fidel, 24n  
Fantoni, Marcello, 121n, 129n  
Farina, Ferruccio, 110n  
Farinata, 293  
Farra, Alessandro, 198n  
Favalier, Sylvie, 200n  
Feijóo y Montenegro, Benito Gerónimo, 312, 314, 322, 323, 324, 326, 333  
Felici, Lucia, 315n  
Ferrari, Anna, 24 e n.  
Ferretti, Francesco, 198n  
Fiasella, Domenico (il Sarzana), 254  
Figaro, 281  
Filippo, re figlio di Demetrio, 209  
Filippo, re macedone, 168, 216  
Filone di Bisanzio, 117  
Finé, Oronce, 12  
Fioravanti, Leonardo, 27, 316  
Fiorentino, Luca Antonio, 44  
Fiumara, Francesco, 240n  
Floriani, Piero, 129n  
Folena, Gianfranco, 155n, 165n  
Fontana, Giovanni, 122  
Formichetti, Gianfranco, 254n  
Formione, 107, 144  
Francesco I, imperatore, 291  
Franco, Niccolò, 159  
Fregoso, Battista, 156, 159  
Fresta, Mariano, 165n  
Friedman, John B., 20n  
Frigo, Daniela, 129n.  
Frontino, Giulio, 118, 122n, 127, 186, 194, 196, 208 e n., 209, 211, 212, 222  
Fubini, Mario, 300n  
Fudge, Bruce, 263n,  
Fulvio Nobiliore, 206, 208
- Galbi, Douglas, 138n  
Galeno, 231, 233, 276, 316  
Galluzzi, Paolo, 122n

Gano, 196  
 Garimberto, Girolamo, 166, 167, 168, 169n, 171, 198n  
 Garzoni, Tomaso, 232, 233e n., 234, 235, 240, 244, 247, 275, 282  
 Gast, Giovanni, 165  
 Gaunt, Simon, 24n  
 Gellio, Aulo, 268, 277  
 Gentili, Alberico, 192, 193n  
 Gessner, Conrad, 159n, 160n  
 Gesù, 322  
 Gilini, Camillo, 159  
 Giosuè, 126  
 Giovanni dalle Bande Nere, 107  
 Giove, 194, 243  
 Giovio, Paolo, 129  
 Giraldi Cinzio, Giovanni Battista, 148,  
 Giraldi, Lilio Gregorio, 278  
 Giri, Vincenzo, 183n  
 Giunio Lucio, console, 217, 221  
 Giustiniano, Imperatore, 144, 189  
 Goffredo di Buglione, 291  
 Goldman, Lucien, 300n  
 Gonella, buffone, 165  
 Góngora, Luis de, 235  
 Gonzaga, Alfonso, 128  
 Gorgieri, Lauro, 198n  
 Gozzi, Carlo, 283  
 Gracián, Baltasar, 229  
 Gracián Dantisco, Lucas, 28n, 104  
 Graziano, 100, 191, 274  
 Grazzini, Anton Francesco, 234  
 Green, Robert, 20n, 104  
 Gregorio VII, 274  
 Griselda, 225  
 Guazzo, Stefano, 183 e n.  
 Guicciardini, Ludovico, 183, 184  
 Guido da Montefeltro, 128  
 Guido da Vigevano, 123  
  
 Håkanson, Lennart, 140n  
 Hale, John R., 123n  
 Hamesse, Jacqueline, 160n  
 Hamlet (v. Amleto)  
 Hein, Ludwig, 29  
 Hervet, Gentien, 272  
 Herzog, Thomas, 263n  
 Howard-Snyder, Daniel, 297n  
  
 Iharcé, Jean Luc d', 318  
 Ildegarda di Bingen, 267

Innocenzo XI, papa, 281

Jansen, Cornelio, (Giansenio), 299

Jarry, Eugène, 300n

Jemolo, Carlo Arturo, 300 e n., 306n

Jolles, Andrés, 149 e n., 185 e n.

Joubert, Laurent, 212 e n., 314, 315, 317-333

Kafka, Franz, 132

Kant, Emanuel, 298

Keplero, Giovanni, 325, 325

Kleinhenz, Christopher, 24n

Krentz, Peter, 186n

Kristeller, Paul Oskar, 44

Lancellotti, Secondo, 260

Lando, Ortensio, 159, 172, 177, 178-184, 272, 273

Laurenza, Domenico, 121n

Leandro, 243

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 297, 298, 328

Leonardo da Vinci, 116, 121 e n.

Leoniceno, Niccolò, 316

Leopardi, Giacomo, 294, 311, 312 e n., 313 e n., 314, 315, 317, 319-322, 324, 326, 327- 331, 333-339

Levo, Gio. Battista, 198n

Liburnio, Niccolò, 159, 160 - 164, 166, 169, 170, 171, 182n, 183n

Lichtenberg, Georg Christoph, 184

Liguori, Alfonso di, 306

Livio, Tito, 108, 195, 201, 221, 249, 255, 256

Longiano, Sebastiano Fausto da, 183n

Lope de Vega Carpio, Felix, 144

López Martínez, José Enrique, 234n

Loredano, Giovanni Francesco, 260

Lorenzo il Magnifico (Dei Medici), 120

Lucifero, 296

Lucrez, 145

Lucrezia, 9, 249, 251, 252-260

Lugo y Dávila, Francisco de, 224n

Luigi Giovanni Maria di Borbone, 259, 306

Luigi XI, re di Francia, 120

Luigi XIV, 300n

Luisa di Borbone, 290

Machiavelli, Niccolò, 107, 110, 126, 128, 153, 154n, 155, 157, 180, 198, 253

Macrobio, Ambrosio Teodosio, 156

Maddalena, santa, 251

Maffei, Raffaello, (il Volterrano), 128, 268, 311

Magidor, Ofra, 315n

Mal-Maeder, Danielle, 133n

Malagrida, Gabriele, 298  
 Malatesta, Sigismondo Pandolfo, 108, 110, 111, 128, 129, 205  
 Malato, Enrico, 29 e n., 30, 37, 41, 42, 45n, 47n, 55n, 59n, 60n, 64n, 68n, 69n, 72n, 76n, 85n, 99  
 Maleh, Zina, 263n  
 Malespini, Celio, 275  
 Mantovani, Dario, 133n  
 Manzoni, Alessandro, 305  
 Maometto II, pascià, 120  
 Marchesi, Giambattista, 241n  
 Marchis, Vittorio, 122n  
 Margherita d'Austria, 279  
 Maria Teresa, imperatrice, 291  
 Maria Vergine, 251, 287, 289, 305, 306  
 Marianna, arciduchessa d'Austria, 289  
 Mariano di Jacopo, il Taccola, 122  
 Marino, Giambattista, 253  
 Marte, 254  
 Marti, Mario, 140n  
 Martino di Bracara, 38, 157  
 Marziale, Marco Valerio, 243, 268, 281  
 Marzio da Narni, Galeotto, 275  
 Masi, Giorgio, 183n, 225n  
 Massera, Aldo Francesco, 109n  
 Massimo il Confessore, 159n  
 Mazzuoli, Giovanni (lo Stradino), 165  
 McBrayer, Justin P., 297n  
 Medici, Giovanni de', 107  
 Medwall, Henri, 145  
 Mele, Eugenio, 240n  
 Melville, Herman, 132  
 Menandro, 171n  
 Meneceo, 295  
 Menetti, Elisabetta, 227 e n.  
 Mercurio, Scipione, 318  
 Meredith, George, 25  
 Merlo, Marco, 122n  
 Mezzadri, Luigi, 300n  
 Michele, arcangelo, 199  
 Milton, John, 297, 308, 327  
 Mio Cid, 264  
 Miziolek, Ierzy, 121n  
 Molho, Mauricio, 234n  
 Molina, Luis de, 301  
 Molina, Miguel de, 301  
 Monti, Vincenzo, 294  
 Moore, Edward, 172n  
 Morlini, Girolamo, 225  
 Morosini, Roberta, 253

- Mozzi, Luigi, 301n  
Muratori, Ludovico Antonio, 302, 305, 306
- Nani Mirabelli, Domenico, 157  
Nannini, Remigio, 184,  
Neckam, Alexander, 20 e n.  
Newhouser, Richard, 31 e n.  
Nichols, Rayan, 298n  
Nietzsche, Friederich, 184  
Nifo, Agostino, 159
- Oesterley, Hermann, 238n, 241n  
Oldstone-Moore, Christopher, 263 e n., 264, 265, 267, 272  
Olmo, Marco Antonio, 275, 276, 277  
Oman, Charles, 197n  
Ovidio, Publio Nasone, 161, 195, 243
- Padoa Schioppa, Antonio, 189n  
Pantegatus, barbiere, 281  
Papanti, 172n  
Papini, Giovanni, 172n  
Paracelso, Theophrastus von Hohenheim, 316,  
Pascal, Blaise, 300 e n.  
Pasetti, Lucia, 133m  
Passerin, Ettore, 300n  
Pasti, Matteo de, 121  
Peregrino, Matteo, 229  
Pessoa, Fernando, 13  
Petrarca, Francesco, 252, 284, 285  
Petrecchia, Remigio, 300n  
Picone, Michelangelo, 139n  
Pierio (v. Valeriano Bolzani)  
Pietro il Grande, 271  
Pietrobono di Mantova, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 41, 43, 44, 100, 105  
Piovano Arlotto (Mainardi), 153, 154, 155, 157, 165, 196  
Pirandello, Luigi, 247  
Piromalli, Antonio, 109n  
Pitrè, Giuseppe, 195n  
Plutarco, 126, 156  
Polibio, 108, 112, 118  
Polieno, 186 e n., 194, 196, 211  
Poliziano, Angelo, 165  
Pombal, marchese di, 298  
Pompeo, Sesto, 179, 221  
Pontano, Giovanni, 158, 275  
Pope, Alexander, 297  
Porcacchi, Tomaso, 165, 202  
Posner, Richard, 150 e n.  
Pound, Ezra, 129

- Préclin, Edmond, 300n  
 Pretalli, Michel, 129n  
 Primerose, Jacob, 318  
 Prudenizio, Aurelio Clemente, 304  
 Pseudo-Quintiliano, 135, 140  
 Pseudo-Seneca, 157  
 Publilio Siro, 157  
 Puccini, Davide, 39n, 44 e n., 60n  
 Puccio, frate, 195, 225  
 Puddu, Raffaele, 129n  
  
 Quevedo, Francisco de, 11  
 Quintiliano, Marco Fabio, 133, 143, 156, 229  
 Quondam, Amedeo, 183n  
  
 Rabell, Carmen E., 224n  
 Racine, Jean, 300n  
 Raimondi, Ezio, 149n, 185n  
 Rampin, Matteo, 191n  
 Ramusio, Paolo, 121, 125n  
 Ravisio Testore, 311  
 Repetto, Paolo, 263 e n.  
 Reulin, Dominique, 317  
 Ricci, Scipione, 311  
 Ricossa, Sergio, 122  
 Rinaldi, Orazio, 27, 28, 29 e n., 30, 32-38, 40, 41, 42, 99, 100- 105  
 Rinaldini, Micaela, 149n  
 Robortello, Francesco, 229  
 Rocca, Bernardino, 9, 185, 197, 198, 199, 200n, 202, 204 e n., 205, 206, 209-214, 222  
 Rodakiewicz, Erla, 109  
 Rodigino, Celio (Ricchieri), 128, 268, 277  
 Rolfe, John, 188n  
 Romano, Luigi, 15  
 Rosa, Mario, 301n, 306n  
 Rotario, Tomaso, 239  
 Rousseau, Jean-Jacques, 298  
 Rudel, Jaufre, 17  
 Russel, Donald A., 133 e n.  
 Ryer, Pierre du, 254  
  
 Sacchetti, Franco, 37, 44, 225  
 Sacrobosco, Giovanni di, 11  
 Saint John, Henri, 297  
 Salabaetto, 195  
 Salutati, Coluccio, 253  
 Samek Ludovici, Sergio, 109n  
 Sarnelli, Pompeo, 105n  
 Sarnicki, Stanislav, 121  
 Sarzana (v. Fiasella)

Scaligero, Giulio Cesare, 276  
Scaramella, Pier Roberto, 315n  
Schiavone, Aldo, 133n  
Scipione Africano, 212  
Scipione Emiliano, 118  
Scipione Lucio, Asiatico, 220, 222  
Seaton, James, 131n  
Segre, Cesare, 140n, 247n  
Seneca, Anneo Lucio, 38, 181, 193, 259  
Seneca, il Vecchio, 135, 136, 137n, 144, 146  
Senofonte, 117  
Serdonati, Francesco, 178  
Serianni, Luca, 285  
Settia, Aldo Angelo, 110n, 121 e n., 123n  
Sforza Pallavicino, Luigi, 211  
Sforza, Francesco, 120  
Shackleton Bailey, David Roy, 187n  
Shakespeare, William, 132, 253  
Shelly, Percy Bysshe, 25  
Sicco Polenton, 11  
Sisto da Siena, 272, 273, 274  
Smellie, William, 23n  
Sofocle, 132  
Sopore, 188  
Speroni, Charles, 28 e n., 29 e n., 30, 99  
Stadler, Hermann, 22n  
Stella, Pietro, 300 e n.  
Stewart, Pamela, 139n  
Stobeo, Giovanni, 156, 160, 161, 162, 169, 171 e n., 172  
Straparola, Giovan Francesco, 198, 225  
Strazzabosco, Stefano, 284 e n., 285, 303n  
Streminger, Gerhard, 297n  
Sylvestris, Bernardus, 141  
  
Tacito, 259  
Talete Milesio, 210  
Tamburini, Pietro, 306n  
Tarquinio, Sesto, 9, 249, 250, 251, 255, 258, 259, 260  
Tasso, Torquato, 183, 235  
Tempera, Mariangela, 149n  
Teodoreto, 276  
Tertulliano, Septimio, 276  
Tesauro, Emanuele, 223, 228, 229, 230, 232, 234-238, 244, 246, 247  
Tiberino, Giovanni Maria, 43n  
Tiraboschi, Girolamo, 44  
Tirant lo Blanc, 196  
Toldo, Pietro, 241n  
Tomás Rodaja, 240  
Tomaso di Cantimpré, 20, 21n, 23

- Tommaso d'Aquino, 28-31 e n., 32 e n., 33, 35, 37, 38, 41, 42, 44, 99, 100, 101,  
Torquemada, Antonio de, 275  
Traversari, Ambrogio, 156  
Tucidide, 108  
Tullo Ostilio, 107  
Turchini, Angelo, 110n
- Ulisse, 11, 190  
Urceo, Antonio Codro, 115
- Valentinelli, Giuseppe, 33, 43  
Valeriano Bolzani, Piero, 271, 274, 281  
Valerio Massimo, 126, 156, 160, 187 e n., 251  
Valla, Lorenzo, 253  
Valturio, Roberto, 9, 107, 108, 110, 111, 114-122 e n., 123 e n., 125n, 126-130, 198, 205  
Varano, Alfonso, 9, 283, 284, 285, 287, 292-295, 298, 299, 302-309  
Varano, Camilla Battista, 289  
Vásquez, Gaspare, 244,  
Vegezio, Flavio Renato, 118, 119, 122n  
Velleio Patercolo, 118  
Venere, 254, 279  
Verrier, Frédérique, 129n  
Verzini, Riccardo, 284 e n., 288n, 303, 304n, 308  
Virgilio, Polidoro, 156, 177n  
Virgilio, Publio Marone, 12, 187  
Visconti, Barnabò, 225  
Vitali, Carlo, 249  
Vitali, Guido, 249  
Volokhine, Youri, 263 e n.  
Voltaire, François-Marie Arouet, 292, 298
- Weinberg, Bernard, 224n, 229n  
Weisberg, Richard, 131n  
Wetherbee, Winthrop, 141n  
Wheeler, Everett L., 186n, 187n  
Wigmore, John H., 131 e n.  
Wordsworth, William, 25  
Wright, Thomas, 20n
- Zanato, Tiziano, 165n  
Zappi, Gian Battista Felice, 260







Questo “vagabondaggio fra testi rari” raccoglie ricerche fatte quasi tutte nell'ultimo lustro, e aventi in comune il registro “erudito”, tipico dei lavori che esplorano zone poco visitate quando non proprio sconosciute, e che compulsano testi rari, distribuiti in un ampio arco di tempo, fra il Medioevo e le soglie dell'Ottocento. Li accomuna anche un certo desiderio di libertà dalle grandi tesi del nostro periodo che insistono sull'impegno sociale e civile assegnando alla letteratura il compito di rivelare i mali del nostro mondo e di offrire rimedi per migliorarlo; ma si allontanano anche dalle ricerche formaliste che s'incentrano sulle funzioni e dimenticano del tutto i valori. Ricerca, dunque, per il piacere della ricerca. Ma non è un edonismo irresponsabile: l'autore cerca di appurare fatti storici, di ricostruire tradizioni degne di essere conosciute e valutate. Semmai è l'edonismo della ricerca storica e filologica che, se non avanza tesi, rivaluta almeno l'esistenza di opere dimenticate e che ora, ricollocate nel loro contesto storico, acquistano il valore dei tesori sepolti e riportati alla luce. È una mostra di “rarietà” e di esplorazioni inconsuete che, grazie al tipo di analisi storico-filologica praticata dall'autore, sorprendono ad ogni pagina e aiutano a capire che anche la ricerca erudita procura piaceri e sorprese affatto impreviste.

ISBN: 978-88-3312-094-2  
e-ISBN: 978-88-3312-095-9  
DOI: <https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-095-9>